Versuch

einer

wissenschaftlichen Darstellung

der

Geschichte der neuern Philosophie.

Von

Dr. *Johann Eduard Erdmann*,
ordentlichem Professor der Philosophie an der Universität Halle.

Dritten Bandes zweite Abtheilung.

Leipzig
Fr. Chr. Wilh. Vogel.

1853.

Die

Entwicklung

der deutschen Speculation seit Kant.

Dargestellt

von

Dr. *Johann Eduard Erdmann*,
ordentlichem Professor der Philosophie an der Universität Halle.

Zweiter und letzter Theil.

Leipzig
Fr. Chr. Wilh. Vogel.

1853.

Vorrede.

Der vorliegende letzte Band meiner Entwicklung der deutschen Speculation seit *Kant* beschliesst zugleich meine Darstellung der Geschichte der neuern Philosophie, und ich lege ihn den Lesern mit dem gemischten Gefühle vor, mit dem man sich von einer Arbeit trennt, die uns seit zwanzig Jahren beschäftigte. Ich nenne die Arbeit beschlossen, obgleich sie nur bis zu dem Tode *Hegel's* reicht, denn weiter als bis zu dem Zeitpunkte sie fortzuführen, wo sie begonnen wurde, konnte, als ich den Plan dazu fasste, nicht die Absicht seyn. Freilich, als die Zahl der Jahre, deren ich zur Vollendung meines Werkes bedurfte sich so mehrte, kam mir allerdings der Gedanke, ihm als Anhang einen möglichst treuen Bericht über die bedeutendsten philosophischen Erscheinungen seit jenem Zeitpunkte beizulegen und so, zwar nicht ein Urtheil zu fällen wohl aber einem Urtheil vorzuarbeiten darüber, ob die Gährung in welcher sich die deutsche Philosophie seit zwanzig Jahren befindet, wirklich wie die Einen vielleicht hypersanguinisch behaupten, den Uebergang vom Most zum Weine zeigt, oder ob, wie Andere vielleicht hypochondrisch fürchten, sie anfangende Essiggährung ist, oder ob endlich die Recht haben, welche darin nur eine vorübergehende Trübung sehen, eingetreten weil „wenn die Reben wieder blühen, sich der Wein im Fasse rühret.“ Zwar nicht die

längst begonnene Arbeit, wohl aber der Plan musste aufgegeben werden, sie zu einem Supplement des vorliegenden Werkes zu machen. Dazu war dieses zu voluminös geworden trotz dem, dass mein Freund, der Verleger, auf meinen Wunsch einging, diesen zweiten Band viel compresser zu drucken als den ersten. Selbst wenn, was allerdings hätte geschehen sollen, der §. 29, welcher jetzt das vierte Buch eröffnet, als Schluss des dritten dem ersten Bande einverleibt und dieser eben so eng gedruckt wäre wie der zweite, wäre zwar der Uebelstand des ungleichen Drucks und Umfanges beider Bände vermieden, doch aber nicht Raum genug erübrigt zu einem Anhang, wie der oben angedeutete. So möge er denn als eine eigne Schrift erscheinen.

Ich muss auf den Vorwurf gefasst seyn, dass meine Darstellung zu ausführlich sey. Sie musste es seyn, wollte ich anders nicht auf das verzichten, was ich als meine Aufgabe, ja als Pflicht ansah: die Lehren solcher Männer ausführlich darzustellen, deren Verdienste um die Förderung der Philosophie man unterschätzt, weil man sie nicht kennt. Wir sind darin viel undankbarer als die Franzosen. Während *Damiron's* Arbeit über das 17te Jahrhundert und der Leserkreis welchen sie findet, ein Interesse zeigt an Männern, denen die Philosophie nur geringe Modificationen dankt, habe ich bei uns mich vergeblich nach einem Werke über Geschichte der Philosophie umgesehn, aus dem man von den Lehren eines *Schleiermacher*, *Wagner*, *Troxler*, *Herbart*, *Schopenhauer*,

v. Berger, *Steffens*, *Oken*, *Baader*, *Krause* eine anschauliche Vorstellung gewänne, ja in dem sie nur würdig behandelt wären. Ich habe die erstere zu geben versucht und dass ich es an dem Letzteren habe fehlen lassen, werden mir die eifrigsten Anhänger jener Männer nicht nachsagen können.

Zu dieser allgemeinen Bemerkung sey es erlaubt, einige besondere hinzuzufügen; sie betreffen die drei berühmtesten Namen in diesem Bande.

Ich habe im vierten Buche die veränderte Lehre *Fichte's* als sehr verschieden von der Wissenschaftslehre behandelt und mich an verschiedenen Orten darüber ausgesprochen, warum des jüngern *Fichte's* und *Harms'* davon abweichende Betrachtungsweise, der sich neuerlichst auch *H. Ritter* angeschlossen, mich nicht zur Nachfolge bestimmt habe. Dagegen habe ich Keinen der Absprechenden erwähnt, die Alles damit abthun, dass wer einen solchen Unterschied mache „kein Verständniss" von *Fichte* habe. Was sollte ich auch gegen Solche sagen? Zu der warnenden Mahnung, dass man durch das viele Trumpf-Aufsetzen leicht *bête* wird, fühlte ich mich nicht berufen und zu widerlegen sind sie nicht, weil sie Recht haben; gerade wie der Recht hat, welcher behauptet: wenn man einen Unterschied zwischen roth und violet macht, so hat man keine Augen. Seine hat man da wirklich nicht, nämlich akyanobleptische.

Dagegen wird man vielleicht mich tadeln, dass ich bei *Schelling* nicht mehr gesondert, dass ich im vierten Buche nicht im Identitätssystem mit *Michelet*,

nicht im fünften in seiner neuern Lehre mit *Wirth*, mehrere Stufen unterschieden habe. Auch bei wiederholtem Lesen der Werke jener beiden Männer habe ich den Gedanken nicht los werden können, dass hier das Wort jener Königin passt: *non mi bisogna e non mi basta!* Will man den Standpunkt der Abhandlung über die Freiheit von dem der Offenbarungsphilosophie unterscheiden, so muss man noch viel mehr die Lehren der „Ideen" und des „Ersten Entwurfes" als verschiedene bezeichnen. Warum ich Beides nicht für nöthig halte, darüber habe ich mich an verschiedenen Orten meines Buches ausgesprochen. Dass ich die von *Paulus* herausgegebne Offenbarungsphilosophie, dass ich ferner die von mir in der *Lachmann'schen* Auction erstandenen, vielleicht als ein *unicum* existirenden Mythologischen Vorlesungen bei meiner Darstellung im §. 43 excerpirt habe, dies wird man jetzt, wo der Herausgeber der ersteren todt ist und die Zeit Vieles abgekühlt hat, um so weniger als eine Indiscretion ansehn, als nach meiner Ansicht *Schelling* sich dessen nicht zu schämen hat, was er in beiden Vorlesungen gesagt hat.

Am Meisten Unzufriedenheit wird vielleicht meine Behandlung der *Hegel'schen* Philosophie im sechsten Buche erregen, weil sie nicht treu wiedergegeben sey. Auf die Antwort, dass gerade hier der Anschluss an des Autors eigne Worte am Strengsten beobachtet, so dass kein Satz, ja kein Wort, für *Hegel's* Lehre ausgegeben wurde, das ich nicht als von ihm ge-

schrieben oder gesprochen nachweisen kann, auf diese wird man mit Recht nicht zu viel geben, da es leicht ist, aus den Worten eines Schriftstellers eine Mosaik zusammenzusetzen, in der er schwerlich sein Werk erkennen wird. Ob die Stellen so ausgewählt wurden, dass daraus die eigentliche Meinung *Hegel's* deutlich wurde, darüber ist, zu einer Zeit wo Gegner sowol als Anhänger ganz Entgegengesetztes für *Hegel's* Lehre ausgeben, ein einstimmiges Urtheil nicht möglich, und so muss ich darauf gefasst seyn, dass man mir vorwirft, ich habe Fremdartiges hineingetragen. Im Grunde kommt darauf nicht sehr viel an. Ich habe zu zeigen versucht, welchem Ziele die neuere Philosophie, welchem insbesondere die deutsche Speculation seit *Kant*, zustrebt. Ich habe darzuthun versucht, dass jeder der von mir behandelten Philosophen sie diesem Ziele näher führt. Ich habe endlich die Aufgaben formulirt, welche ein System lösen muss, das für die Frucht der bisherigen Entwicklung gelten will, und habe dann durch eine Zusammenstellung von *Hegel'schen* Sätzen zu zeigen versucht, dass diese Forderungen hier am Meisten erfüllt sind. Meint man, ein Anderer habe dies Alles (wohlbemerkt Alles!) besser geleistet, so zeige man ihn mir und *erit mihi magnus Apollo.* Ich habe keinen gefunden, vielleicht weil ich blind bin, aber gewiss nicht, weil ich es am Suchen habe fehlen lassen. Was ich da ausspreche ist ganz gegen die heutige Politik, nach welcher man, überhaupt aber ganz besonders hinsichtlich *Hegel's*, die Maxime be-

folgen muss, den stets anzugreifen, den man am Meisten plündert. Es ist nicht das erste Mal und wird wahrscheinlich nicht das letzte Mal seyn, dass ich unpolitisch handle.

Leser wünscht sich jedes Buch. Meines wünscht sich auch Kritiker. Selbst strenge sollen mir willkommen seyn, wenn sie mich belehren und mir zeigen worin ich Unrecht habe. Freilich gehört dazu mehr als der Passus, den ich in einer Recension über meine letzte Schrift in den Bl. f. lit. Unterh., wenn ich nicht irre sogar zwei Mal, fand: „Entweder Ich verstehe *Erdmann* nicht oder er spricht Unsinn.“ So hartköpfig es ihrem Verf. erscheinen mag: dergleichen belehrt mich nicht und macht mich nicht wankend. Jenes nicht, denn dass es bei *M. C.* nicht ohne „Ich“ und abermals „Ich“ und nochmals „Ich“ abgeht, ist zu bekannt. Dieses nicht, denn von seinem mörderischen Dilemma acceptire ich das erste Glied. An Recensenten nun gar, die zu schreiben scheinen, nicht weil sie etwas Gescheidtes zu sagen wissen, sondern um doch ihren Namen einmal gedruckt zu sehn, an Recensenten wie der in Jena, den vor einiger Zeit ein Buch von mir, das freilich weder vom Whist- noch vom Kegel-Spielen handelt, sachlich so desorientirt hat, dass er der Welt die persönliche Notiz mittheilt, das Honorar habe mir zu einer Reise nach Italien gedient, — an solchen kann mir natürlich Nichts liegen.

Erdmann.

I n h a l t.

Viertes Buch.

Das Identitätssystem.

---

§. 29.

Kritik der Wissenschaftslehre und Uebergang.

Obgleich die Wissenschaftslehre über den Kriticismus hinausgegangen ist, indem sie die von ihm postulirten Consequenzen zieht, und die Aufgaben der neuern Philosophie vollständiger löst als er, so ist doch auch sie theils hinter ihren eignen Forderungen, theils selbst hinter der ersten jener Aufgaben zurückgeblieben. Beide Mängel haben darin ihren Grund, dass es für sie nichts Höheres gibt als das Selbstbewusstseyn. Das Gefühl dieser Einseitigkeit lässt nach einer Ergänzung derselben suchen, wobei eine Annäherung an *Spinoza* nicht überraschen kann. Was *Fichte* selbst in seiner veränderten Lehre gethan hat, zeigt sich in eigenthümlicher Weise bei dem, vom *Schlegel'schen* Standpunkt ausgegangenen, *Schleiermacher*. Ihre Stelle ist daher zwischen der Wissenschaftslehre und einem System, von dem sie beide Anregungen empfangen haben, das aber weiter geht als beide, dem von *Schelling* aufgestellten Identitätssystem.

1. Wenn die Rechtfertigung eines philosophischen Systems oder die positive Seite seiner Kritik darin besteht, dass gezeigt wird, wie es das ihm vorhergegangene corrigirt, so ist zunächst eine Vergleichung der Wissenschaftslehre mit dem Kriticismus nothwendig. Beide haben nun zunächst dieses gemein, dass sie als Aufgabe der Philosophie feststellen, dieselbe müsse nur transscendentale Untersuchungen enthalten, d. h. auf eine Betrachtung dessen sich beschränken, was *Kant* das Gemüth, *Fichte* das Ich nennt. Weil wir *nicht* aus dem Ich heraustreten können, deswegen sollen

wir in unsern Untersuchungen auch nicht aus ihm heraustreten wollen. Der grosse Unterschied aber zwischen beiden besteht in der Art wie beide diesen ihnen gemeinschaftlichen Gegenstand fassen. Am kürzesten wird er so ausgesprochen: *Kant* fasst, wie *Reinhold* dies richtig erkannt hat das Gemüth oder das Ich als Bewusstseyn, *Fichte* als Selbstbewusstseyn, wenn man nämlich mit dem ersten Wort das Ich bezeichnet wie es sich auf das Object als auf ein Wesentliches bezieht das es sich muss gefallen lassen, während es Selbstbewusstseyn ist wo es sich auf dasselbe als auf Unwesentliches bezieht, das vielmehr vom Ich sich Alles muss gefallen lassen. Nur eine nothwendige Folge dieser verschiedenen Fassung ist es, wenn der Kriticismus die Erkenntniss durch ein Gegebnes (Materie der Empfindung, Stoff) bedingt seyn lässt, und wenn auch die Gesetze, nach welchen das Gemüth jenen Stoff empfängt und umbildet (Denkgesetze, Kategorien) vorgefundene, gegebene sind, während die Wissenschaftslehre von einem solchen Respect gegen irgend etwas Gegebnes das als an sich Seyendes gilt, gar nichts weiss. Vielmehr ist ihr jener sogenannte Stoff nur für das Ich da, er ist nicht als ein an sich Seyendes zu respectiren, sondern vielmehr als blosses Material oder blosse Schranke für uns, zu durchbrechen. Eben so sind auch Raum und Zeit und sind die Denkgesetze und Kategorien nur Weisen des Handelns, welches allein das Wesen des Selbstbewusstseyns ausmacht. Die drei ersten Grundsätze enthalten nach seiner ausdrücklichen Erklärung die drei Kategorien der Qualität. Den Begriff der Theilbarkeit hat er selbst mit der Quantitabilität identificirt, so dass also in ihm *Kant's* Kategorie der Quantität liege, welche von der Wechselbestimmung vorausgesetzt werde. Endlich sagt er ja selbst ausdrücklich die Wechselbestimmung gebe die Kategorie der Relation, und in den drei Synthesen (C. D. E. §. 26. 2. 3. 4.) sind wirklich *Kant's* Kategorien enthalten. — Dieser Unterschied würde nur berechtigen zu sagen, dass die Wissenschaftslehre ein andrer, nicht dass sie ein höherer Standpunkt sey, als der Kriticismus, wenn nicht nachgewiesen werden könnte, dass es richtiger ist jenes „Gemüth oder Ich“ als Selbstbewusstseyn zu fassen, als dabei stehn zu bleiben, dass es Bewusstseyn ist. Dieser Beweis wird erstlich in der Psychologie gegeben, indem sie zeigt, dass das Selbstbewusstseyn die Wahrheit des Bewusstseyns, oder dass dieses nur ein Moment ist in jenem. Man braucht aber zweitens hier gar nicht zu einem Lemma aus der Psychologie seine Zuflucht zu nehmen, und kann dennoch beweisen dass der Uebergang vom Kriticismus zur Wissenschaftslehre nicht nur eine Veränderung sondern ein

Fortschritt ist. Dies ergibt sich nämlich daraus dass schon *Kant*, namentlich an den Punkten die er selbst für die wichtigsten erklärt, vom blossen Bewusstseyn zum Selbstbewusstseyn fortzuschreiten versucht, ein Versuch freilich, der ihm nicht ganz gelingt und der ihn in Widersprüche verwickelt, welche die Wissenschaftslehre glücklich vermeidet. *Kant* lässt das „Gemüth" afficirt werden, und nennt selbst dieses afficirte Gemüth empirisches Bewusstseyn. Von diesem unterscheidet er nun als seinen eigentlichen Grund und als sein wahres Fundament das was er die reine Apperception, ja sogar manchmal ausdrücklich das Selbstbewusstseyn nennt, welches nicht afficirt werde, sondern vielmehr reine Thätigkeit, welches sich schaffend sey (s. §. 5. p. 76). Heisst dies etwas Anderes als: im Grunde sey, oder tiefer (in seinem Fundament) betrachtet sey das Bewusstseyn das, nicht nur seine Beschaffenheit, sondern sein eignes Seyn setzende Ich? Was bei *Kant* so nur angedeutet ist, damit macht *Fichte* Ernst. Er betrachtet das Bewusstseyn nur in dieser tiefern Weise, und entwickelt nur was es im Grunde, nicht was es auf der Oberfläche ist oder als was es erscheint. Noch näher tritt *Kant* diesem Resultat dort, wo er die theoretische und praktische Vernunft vergleicht, in denen eigentlich in höherer Potenz sich der Gegensatz zwischen empirischem und transscendentalem Ich wiederholt. Er gesteht zu, dass die praktische Vernunft den Primat habe, behauptet dabei, es gebe nicht zwei Vernünfte, sondern nur eine Vernunft, — was heisst nun dies wieder anders als dass die Vernunft *primo loco* praktisch, und ihr theoretisches Verhalten das secundäre, durch jenes gesetzte, sey? So allein können jene Sätze eigentlich festgehalten werden, darum macht die Wissenschaftslehre mit ihnen Ernst, und indem sie zeigt wie das Ich durch seine eigne Thätigkeit theoretisches Ich wird, ist sie nur die consequente Durchführung jener *Kantischen* Behauptungen. Eben deswegen aber weil der Kriticismus jene Sätze zwar ausspricht, aber nicht consequent festhält, eben deswegen erscheint bei ihm Vieles so schwankend, dass wie *Reinhold* auf der einen und seine Gegner auf der andern Seite gezeigt haben, ganz entgegengesetzte Ansichten sich *bona fide* auf ihn berufen können. Daher kommt es ferner, dass bei *Kant* Sätze vorkommen, welche, weil sie die spätern Consequenzen anticipiren, den Leser stutzig machen, und bewirkt haben dass einer der bestimmtesten und darum klarsten Denker so mannigfach missverstanden worden ist, oder als unverständlich bezeichnet werden konnte. Alle diese Zweideutigkeit aber verschwindet bei *Fichte* und trotz dem dass seine Untersuchungen schwieriger sind als die *Kantischen*,

sind sie weniger dem Missverständniss ausgesetzt. Ja, manche Partien des *Kantischen* Werks sind eigentlich nur zu verstehn, d. h. in ihrer Einheit und ihrem Zusammenhange zu begreifen, wenn man sich auf *Fichte's* Standpunkt stellt. Ein schlagendes Beispiel für diese Behauptung bietet *Kant's* Betrachtung der Vernunft, im Gegensatz gegen den Verstand. Diese soll nur mit Ideen, d. h. regulativen Principien zu thun haben, darum soll auch das Unbedingte als die höchste Idee ein Problem, d. h. eine Aufgabe seyn. Natürlich werden die drei Ideen, oder besser die eine Idee des Unbedingten, nicht drei Behauptungen sondern drei Regeln geben, welche etwa so ausgesprochen werden müssten: Sey frei, mache dich unsterblich, realisire das höchste Gut. Alle drei würden dem zu Folge nur sagen was seyn soll, ganz dem gemäss, dass die Vernunft nach *Kant's* ausdrücklicher Erklärung nicht von immanentem sondern transscendentem Gebrauch ist, d. h. dass ihr Gebiet jenseits alles Seyns liegt. *Kant* aber zieht diese Consequenzen nicht vollständig, daher wird ihm aus der Aufgabe des Unsterblichseyns ein Gegenstand der Hoffnung oder ein wahrscheinlicher Lehrsatz — das Problem wird zu einem Theorem, — aus der Freiheit die ein Postulat war und bleiben musste, wird sogar ein *scibile* d. h. eigentlich eine Erscheinung. Was Wunder wenn sich daran die Lehre knüpfte, dass alles dieses (nur auf andere, unmittelbare Weise) gewusst werde, und anstatt der kritischen Arbeit die Thatsachen des Bewusstseyns sich geltend machten! Am aller Meisten hatte sich *Kant* gescheut alle Consequenzen zu ziehn bei der Betrachtung der theologischen Idee. Es war gewiss kein Zufall dass *Kant* der im System der Grundsätze des reinen Verstandes Axiome und Postulate so streng von einander schied, dass dieser das Daseyn Gottes ein Postulat (und nicht ein Axiom) nannte. Dies heisst nichts Anderes als was *Fichte* deutlicher so aussprach: Gott ist eine Forderung, seine Realität ist unsere Erfüllung derselben. Oder aber, den Glauben an Gott der praktischen Vernunft vindiciren wie *Kant* dies gethan hatte, heisst nichts Andres als Gott zu einem Kanon der Praxis machen. Dies thut *Fichte,* dem daher der Glaube durchaus nicht ein (theoretisches) Fürwahrhalten ist, sondern vielmehr ein des Erfolges gewisses Wollen. So nahe nun *Kant* an alles dieses heranstreift, so tritt er doch vor diesen Consequenzen zurück, und durch neue Distinctionen macht er es endlich möglich, dass viele seiner Anhänger nichts Praktisches in dem Glauben lassen, als höchstens dies dass er sich auf ein praktisches Bedürfniss stütze, eine Auffassung bei der des grössten deutschen Philosophen Werk nichts wäre als

die Trivialität, dass man glauben dürfe was man wünscht. Von solcher furchtsamen Verflachung weiss nun *Fichte* Nichts. Er spricht es dürr heraus dass Gott nichts sey als das „zu verwirklichende höchste Gut," d. h. dass er Gesetz sey, er vindicirt den Glauben wirklich der praktischen Vernunft, indem er (wie später der Dichter) lehrt, die Gottheit sey in den Willen aufzunehmen. Bei diesem Verhältniss zwischen Beiden ist es begreiflich, dass *Fichte* sich rühmte in der Wissenschaftslehre den eigentlichen Schlüssel zur *Kantischen* Lehre gegeben zu haben, indem nur sie zeige, wie jeder Satz der Kritik festzuhalten sey, und dass er auch noch später hin, nachdem *Kant* selbst sich lange von ihm losgesagt hatte, denselben doch als den Entdecker der Wissenschaftslehre bezeichnet. *Fichte* ist der consequente *Kant*, und er ist sich dess bewusst wenn er so oft seine Lehre als ein wirkliches System aus einem Guss bezeichnet, was *Kant* nicht gegeben habe, wahrscheinlich weil er es nicht gewollt. Da *Kant*, wie im ersten Theil gezeigt worden, alle die Aufgaben welche der neusten Philosophie gestellt sind, zu lösen angefangen, so folgt aus dem eben Gesagten, dass der Wissenschaftslehre als der weiter gegangenen, diese Lösung mehr gelungen seyn muss als ihm. Am Augenfälligsten ist dies hinsichtlich der Aufgabe, welche als die erste bezeichnet wurde (§. 1.), und hier ist sich *Fichte* seiner historischen Bedeutung so bewusst, dass eine Vergleichung dessen was *Kant* und was er gethan, um den Realismus und Idealismus zu vereinigen, sich fast ganz seiner eignen Worte bedienen kann. Mit Recht hebt er es hervor dass *Kant*, auf dem Standpunkt des transscendentalen Idealismus stehend, dazu habe kommen müssen sowol dem Realismus als dem Idealismus Recht zu geben, dass er aber andrerseits nicht dazu habe gelangen können, sie wirklich zu vereinigen. (Ganz in der Terminologie *Fichte's* gesprochen: *Kant* behauptet mit Recht den Satz der Wirksamkeit und den Satz der Substanzialität. Ihre Synthesis aber, die Synthesis [E] welche durch den vollständigen Begriff der productiven Einbildungskraft gefunden wird [a. a. O. p. 627—630], fehlt bei *Kant* oder ist bei der Lehre vom transscendentalen Schematismus nur angedeutet). — Darum ist *Kant's* Lehre Realismus und auch Idealismus. Die Wissenschaftslehre dagegen, indem sie jene Einheit aufweist kann Ideal-Realismus genannt werden, indem sie den Realismus des theoretischen Verhaltens aus dem Idealismus des praktischen Ichs ableitet. Oder aber, um einen andern gleichfalls von *Fichte* gebrauchten Ausdruck anzuwenden, bei *Kant* bleibt Subject und Object fortwährend getrennt, es gibt Object (Dinge an sich) und es gibt Subject, und Jedes ist nicht das Andere. Die

vollendete Wissenschaftslehre dagegen hebt jene Trennung auf und ihr höchster Punkt ist die wirkliche Einheit beider, das Subject-Object. Eben wegen dieser Ueberwindung aber alles Dualismus nimmt auch *Fichte,* im Gegensatz gegen *Kant* die Ehre für sich in Anspruch, die Wissenschaftslehre als ein wirkliches System dargestellt zu haben. Ein solches soll ein in sich geschlossener Kreis seyn, es soll weder dualistisch anfangen noch so endigen, sondern aus einem Punkte ausgehn und in diesen selben zurücklaufen. *Kant's* Lehre, wenn man bei ihrem Buchstaben stehn bleibt, leistet dies nicht. Wohl aber die Wissenschaftslehre indem sie vom Ich als der Einheit des Subjectiven und Objectiven ausgeht, und bei der realisirten Vernunft, d. h. der Einheit des Subjectiven und Objectiven endigt. Dies ist ganz unmöglich wenn man realistisch das ausser dem Ich seyende als ein An sich betrachtet. Ein solches kann nie mit dem Ich identisch auch nur gedacht werden, und der gewöhnliche Kantianismus schliesst die Idee des Subject-Objects aus, d. h. er muss dualistisch bleiben.

2. Wie die Rechtfertigung der Wissenschaftslehre, so hat auch die negative Seite ihrer Beurtheilung ein doppeltes Moment hervorzuheben. Einmal nämlich dass sie, die nothwendige Consequenz der *Kantischen* Philosophie, selbst eine weitere Consequenz postulirt. Dann dass, obgleich sie die erwähnte Aufgabe mehr löst als der Kriticismus, auch bei ihr dieselbe nicht vollständig gelöst wird. Beides fällt in so weit zusammen, als *Fichte* die Aufgabe der neuern Philosophie richtig erkannt hatte. Da wird was die Zeit von ihm und was er selbst von sich fordert coincidiren, und ein Nachweis, dass er seinen eignen Anforderungen nicht entspricht, auch beweisen dass er hinter den Forderungen der Zeit zurückblieb. Es fragt sich also ob er wirklich durch das Finden des Subject-Objects einen systematischen Ideal-Realismus zu Stande gebracht hat? Nein. Die theoretische Wissenschaftslehre kommt nach *Fichte's* eignem Geständniss nicht zum Subject-Object; da sie nämlich nur das gegebene Factum ausspricht, dass das Ich einen Anlass habe, sich zu beschränken, so bleibt dieser „Anstoss" als nicht deducirtes An sich übrig. Eben so wenig aber wie das bewustlose Produciren des theoretischen Ichs das Nicht-Ich völlig überwindet, eben so wenig wird dies im bewussten Produciren des praktischen Ichs überwunden. Das Subject-Object wird in die Unendlichkeit hinausgeschoben, und die Annäherung an jenes Ziel ist, wie die der Asymptote an die Hyperbel. Eben deswegen ist es auch nicht richtig, dass die Wissenschaftslehre ein geschlossner Kreis ist. *Fichte* selbst muss bekennen dass das Ich als Ziel, als Idee wie er sagt, etwas

Andres sey als das Ich als Anfang, und will man ein mathematisches Bild, so hat sein System in einer Spirale zu einem Punkte geführt der allerdings dem Anfangspunkt nahe steht, aber nicht mit ihm coincidirt. Eben so endlich ist der Anspruch welchen *Fichte* im Gegensatz gegen den Kriticismus an die Ehre macht, einen wirklichen Ideal-Realismus aufgestellt zu haben, zwar nicht ganz unberechtigt, aber doch übereilt. Es ist wahr, verglichen mit der Wissenschaftslehre ist der Kriticismus dualistisch, allein jener liesse sich dagegen der Vorwurf machen dass sie parteiisch ist. Entschieden nämlich gibt sie der einen Seite einen Vorzug, viel mehr als *Kant* dies that, welcher seiner Sphäre (dem Naturgebiet) entschieden dem Realismus das Uebergewicht gibt, was in der seinigen (der ethischen) dem Idealismus zugesprochen wird, und welcher in seiner divinatorischen Kritik der Urtheilskraft eben so wohl einen Uebergang von der Freiheit zur Natur (Kunstwerk) als von dieser zu jener (Organismus) angedeutet hatte, ein Fingerzeig dass jede Seite Ausgangspunkt seyn müsse. Dies verkennt die Wissenschaftslehre. Uebersieht man bei derselben dass ihr Ziel nicht erreicht, und durch das Hinausschieben in die Unendlichkeit eine wirkliche Einheit von Idealismus und Realismus nur in Aussicht gestellt wird, schenkt man ihr auch was sie zu haben vorgibt das Subject-Object, so bleibt jene Einheit immer einseitig, sie ist nur Ideal-Realismus, nicht zugleich Real-Idealismus. Der Kriticismus der keines von beiden ist, hat doch beide wenigstens geahndet. Ganz anders gestaltet sich dies bei *Fichte*. Nur das Ich kann die Ehre in Anspruch nehmen Ausgangspunkt zu seyn, das Reale was ihm gegenübersteht wird verächtlich behandelt höchstens als Mittel geduldet und es ist daher characteristisch, dass *Fichte* den eigentlichen Begriff des Organismus die immanente Zweckmässigkeit gar nicht kennt, sondern unter Organismus, wie *Fries*, nur Wechselwirkung versteht. Darum drängt sich ihm auch immer, nur wider Willen, das Objective auf, und von einem liebevollen Erforschen des Realen, wie es bei dem sinnigen Naturforscher *Kant* uns begegnet, ist nicht die Rede und kann nicht die Rede seyn. Eben so wenig vermag *Fichte* das Wesen der Kunst zu erfassen. Sie ist ihm zu realistisch. Also allerdings eine Ueberwindung des *Kantischen* Dualismus aber in einseitig idealistischer Weise. Nicht nur aber dass *Fichte* eigentlich nicht leistet was er versprochen hatte und was wir als die Aufgabe der neusten Philosophie festgestellt haben. In diesem Zurückbleiben gegen jene Aufgabe zeigt sich auch bei ihm, was sich bei *Kant* gezeigt hatte, eine Unvereinbarkeit unter seinen eignen Behauptungen, indem oft die eine mit dem übereinstimmt, was er sich als Ziel

vorgesetzt hat, die andere aus dem Standpunkt folgt, zu dem er sich wirklich erhoben. Hier das wichtigste unter diesen Beispielen: In der theoretischen Wissenschaftslehre war er dazu gekommen, die Berechtigung des Realismus und Idealismus nachzuweisen, indem er gezeigt hatte dass jener die ganz richtige Synthesis der Wirksamkeit, dieser die eben so berechtigte Synthesis der Substanzialität zu seiner Basis habe. Als Repräsentanten des erstern führt er dann weiter den *Spinoza* — warum gerade diesen, darüber sogleich — für den letztern den, *Leibnitz* in so vieler Beziehung verwandten, *Berkeley* an. Wenn er nun weiter zeigt, dass die Vereinigung jener beiden Synthesen in einer neuen und höhern (der Synthesis E. a. a. O. p. 626) den Ideal-Realismus der Wissenschaftslehre möglich mache, so folgt doch daraus, dass in dieser Realismus und Idealismus, d. h. *Spinoza* und *Berkeley* ganz gleichmässig überwunden seyen, was er auch wirklich manchmal behauptet. Wenn er aber dann wieder, im offenbaren Widerspruch mit dieser Behauptung, von dem System, welches er als den consequenten Realismus bezeichnet hatte, sagt: es bilde den diametralen Gegensatz gegen die Wissenschaftslehre, und sey ausser derselben das einzig mögliche consequente System, während dergleichen von *Berkeley's* Idealismus nie gesagt wird, so ist doch darin offenbar zugestanden dass die Wissenschaftslehre nicht den Spinozismus (d. h. den Realismus) als ein überwundenes Moment in sich schliesse, sondern dass sie demselben vielmehr gegenüberstehe. Ja wenn demselben gleiche Consequenz mit der Wissenschaftslehre zugeschrieben wird, so ist eigentlich der objective Werth beider ganz gleich, und *Fichte* muss in der That zu einem subjectiven Vorzug der Wissenschaftslehre seine Zuflucht nehmen, indem er sagt, vom Spinozismus könne man nicht überzeugt seyn. Jener Widerspruch zwischen beiden Behauptungen aber ist sehr wichtig: er zeigt dass *Fichte* weiss dass der vollendete Ideal-Realismus den Realismus ganz in sich enthalten müsse, der Idealismus der Wissenschaftslehre aber ihn vielmehr als Antagonisten sich gegenüber habe, d. h. es ist darin das Bekenntniss enthalten, dass die Wissenschaftslehre als eine Einseitigkeit einer Ergänzung bedürfe. —

3. Die erwähnte, und von *Fichte* selbst eigentlich zugestandene, Mangelhaftigkeit und Ergänzungsbedürftigkeit der Wissenschaftslehre hat nun ihren Grund gerade darin, worin ihr Vorzug vor dem Kriticismus begründet war, dass sie das *Kantische* „Gemüth" als Selbstbewusstseyn fasst. Liegt es nämlich im Begriff des Selbstbewusstseyns dass es sich auf Alles ihm gegenüberstehende als auf Unwesentliches bezieht, so folgt von selbst daraus dass dieses nur als Be-

schränkung, als Nicht-Ich, gefasst wird, es folgt ferner daraus, dass von einer Befreundung mit demselben wie dort wo der Geist (d. h. bewusste Vernünftigkeit) in der Natur (d. h. der bewusstlosen Vernünftigkeit) sich (d. h. Vernünftigkeit) findet, gar nicht die Rede seyn kann. Alle Objectivität ist vielmehr Negation der Vernunft, des Ichs. Diesem Nicht-Ich kann natürlich nicht eine solche Selbstständigkeit und Dignität zugeschrieben werden, dass von ihm in der Betrachtung ausgegangen wird, es wird darum nun der Versuch gemacht vom Ich zum Nicht-Ich zu gelangen, vom Nicht-Ich, diesem blossen Schatten am Ich, als dem Lichte, auszugehn, kann einem System nicht einfallen das demselben gar keine an sich seyende Wirklichkeit zuschreibt. Die Wissenschaftslehre muss also nur das Ich für würdig halten dass daraus das System abgeleitet werde. Es kann ihr aber nicht gelingen aus dem Ich das Nicht-Ich abzuleiten, es bleibt ihr darum nur übrig wider ihren Willen es einzuschwärzen, d. h. zu einem secundären Ausgangspunkt zu machen. Eben so wenig kann die Wissenschaftslehre dazu kommen dieses Nicht-Ich wirklich zu überwinden, die Einheit beider die darin liegen würde ist so unmöglich, wie die Ableitung des einen aus dem andern. Da die Objectivität einmal bestimmt ist als das contradictorische Gegentheil der Subjectivität und also Eins nur ist sofern und wo das Andere nicht ist, so ist es ganz unmöglich dass sie Eins seyen oder Eins werden. Es ist aber endlich eben so wenig möglich dass das Nicht-Ich als verschwunden gedacht werde, denn da das Ich eben nur gedacht wird als dasselbe negirend, so bedarf es stets desselben, und ohne Nicht-Ich gäbe es in der That kein Ich. Daher jenes tantalische Sollen, in dem das Ich nie dazu kommen darf frei zu seyn, weil es sonst nicht mehr thätig und also nicht frei wäre. — Aus dem Festhalten des Selbstbewusstseyns als des eigentlichen Absoluten folgt alles was bemerkt wurde. Sollte sich nun bei *Fichte* das Gefühl regen, dass einige dieser Folgerungen unrichtig oder mangelhaft sind, so liegt es in der Natur der Sache, dass er diese Ergänzung dort suchen wird, wo diese Fassung des Absoluten am wenigsten sich findet. Dies ist nun der Fall beim Spinozismus. Der diametrale Gegensatz in welchem der Spinozismus der gar kein Selbstbewusstseyn statuirt, zur Wissenschaftslehre steht die gar nichts ausser dem Selbstbewusstseyn zugibt, macht sowol *Fichte's* Aeusserungen über *Spinoza* erklärlich, als auch seine spätere Hinneigung zu dessen System, von dem er noch dazu seine erste philosophische Anregung empfangen hatte. Was jene Aeusserungen betrifft, so werden die Meisten überrascht seyn in der Reconstruction des Spinozismus, wie

sie in der Wissenschaftslehre gegeben wird, als das Wesentliche angegeben zu finden (s. oben §. 26. p. 619) was mehr auf *Locke* und die spätern Materialisten zu passen scheint als auf *Spinoza*. Dies ist erklärlich. *Fichte* sah ganz richtig, dass *Spinoza* indem er dem Ich alle Substanzialität absprach am weitesten von der Wissenschaftslehre abstand, er erkannte ferner eben so richtig dass sie Idealismus sey, und musste also dem Spinozismus das Prädicat des dogmatischen Realismus, der *Locke* und den Materialisten zukommt, geben. Er konnte dies um so eher da (vgl. *Sigwart* der Spinozismus und *Erdmann* Vermischte Aufsätze p. 160) wirklich bei *Spinoza* sich mitunter eine grössere Vorliebe für die *res* als für die *ideae* zeigt. Je mehr sich nun *Fichte* des diametralen Gegensatzes gegen *Spinoza* bewusst war, um desto mehr muss er erkennen dass nur der Spinozismus eine consequente Weltanschauung gibt, die ausser der Wissenschaftslehre, und ihr gegenüber steht. Nur zu ihr, nicht zu inconsequenten Zwittern, wird er daher flüchten können, wenn er einmal erfahren sollte dass die Principien der Wissenschaftslehre nicht ausreichen. Diese Erfahrungen nun wurden *Fichte* in der mannigfachsten Weise nahe gelegt während seines Berliner Lebens. Schon der persönliche Umgang mit *Friedrich Schlegel* und *Schleiermacher* musste ihn, der zu ihrer Zuspitzung des Subjectivismus nicht fortgegangen war, hinsichtlich der Prämissen zu jenem Standpunkt irre machen. Dazu kam dass er, wie nach seinem Tode herausgekommene Papiere beweisen, gerade in dieser Zeit sich viel mit *Schelling's* Schriften beschäftigte, der sich rasch immer mehr von *Fichte* entfernte. Schon zu *Schelling's* transscendentalem Idealismus macht er in Randglossen die Bemerkung, derselbe habe einen andern Begriff davon als er, *Fichte*, und es sey eigentlich unmöglich dass sie sich gegenseitig „packten", er behauptet ferner es könne aus der Natur das Ich nicht abgeleitet werden. Doch aber äussert er schon in demselben Jahre, 8. Oct. 1800, brieflich gegen *Schelling* „er habe noch nicht dazu kommen können, sein System der intelligiblen Welt aufzustellen. In diesem werde die Wissenschaftslehre den vereinigenden Mittelpunkt bilden zwischen zwei durchaus entgegengesetzten Theilen der Philosophie deren einer das Intelligible als Noumen, der andere das Intelligible als Natur betrachte." Noch herber polemisirt *Fichte* begreiflicher Weise gegen die spätere Darstellung des *Schelling'schen* Systems in der Zeitschrift für speculative Physik, doch aber geschieht ihm was bei der Polemik gegen eine weitere Consequenz gewöhnlich zu geschehn pflegt, er gibt allmählig immer mehr nach und nähert sich einem Standpunkt der wenn auch nicht der *Schelling'sche*, so doch eben so wenig

wie dieser der ursprüngliche der Wissenschaftslehre ist. Endlich aber möchte nicht ausser Acht zu lassen seyn, dass seine Ansichten hinsichtlich des Praktischen eine Aenderung erfuhren, die nothwendig auf das Fundament zurückwirken musste, aus welchem er seine frühern Lehren entwickelt hatte. Es ist öfter darauf aufmerksam gemacht worden, dass für die Wissenschaftslehre characteristich sey der Naturhass von dem sie erfüllt ist. Eine Befreundung mit der Natur, die Erkenntniss, dass das Natur-Element eine wesentliche Berechtigung habe, wird — mag sie sonst ihren Ursprung haben, wo sie wolle, — zu Modificationen der Grundprincipien führen müssen. Indem die traurige Lage Deutschlands in *Fichte* das Nationalgefühl stärker als bisher hervortreten, sein Nachdenken darüber ihn finden lässt, welche Bedeutung Nationalunterschiede, welche Wichtigkeit der Nationalsinn habe, muss er allmählig von einer Lehre sich entfernen, die, indem sie die Natur gar nicht respectirt, sie auch hier nicht achten kann und darum consequenter Weise zu einem antinationalen Kosmopolitismus führen musste, welchen auch *Fichte's* Jugend-Schrift über die französische Revolution wirklich athmet. Alle die erwähnten Umstände vereinigen sich, um *Fichte* zu einer Modification seiner Lehre zu bringen, die er in seinen spätern Schriften entwickelt hat. Es hiesse nun Uebermenschliches verlangen, wollte man von ihm fordern dass seine veränderte Lehre dieselbe systematische Vollendung, und prägnante Form habe wie die ursprüngliche Wissenschaftslehre. Was allen Philosophen vor und nach ihm geschehen ist, und höchst wahrscheinlich immer geschehn wird, erfährt auch er: Er ist nicht im Stande den neuen Standpunkt streng wissenschaftlich durchzuführen, darum trägt er seine Lehren oratorisch und mystisch vor, oder schliesst sich auch an Autoritäten an, und gibt so Geschichte anstatt Speculation. Wie *Kant* nur deswegen so Grosses leistete, weil er nicht im Stande war der Wissenschaftslehre zu folgen, so *Fichte* so Gewaltiges, weil er das Identitätssystem nicht zu fassen vermochte. Das Unbehagen aber was ein so scharfer Denker, wie *Fichte*, empfinden musste, wenn er seine Gedanken nur bald in Bildern, bald in Bibelsprüchen zu gestalten vermochte, macht ihn natürlich (ganz abgesehn von allen sonstigen persönlichen Gründen) bitter gegen den welcher während der Zeit behauptet, nicht durch mystische Anschauung sondern in streng wissenschaftlichem Gange den einseitigen Idealismus der Wissenschaftslehre überwunden zu haben, und der es versucht, den höheren Standpunkt so präcis darzustellen wie *Fichte* es nur hinsichtlich der ersten Gestalt der Wissenschaftslehre vermocht hatte. Auf der andern Seite ist es er-

klärlich wenn *Schelling*, der es sieht dass alle Modificationen die *Fichte* vornimmt, nur Annäherungen an seinen Standpunkt sind, Vieles als Plagiat ansieht, was dies gar nicht ist. Die Vorwürfe die er *Fichten* in dieser Hinsicht gemacht hat sind zum Theil ungerecht, man vergesse aber nicht, dass er durch die Polemik *Fichte's* gegen die Naturphilosophie (in seinen Grundzügen der gegenwärtigen Zeit) gerade so afficirt werden musste, wie *Kant's* bekannte Erklärung gegen *Fichte* diesen afficirt hatte.

I. *Fichte's* veränderte Lehre.

4. *Fichte's* eigener Behauptung, seine spätern Lehren stünden im vollkommenen Einklang mit der ursprünglichen Wissenschaftslehre und wer dies nicht zugestehe, habe die letztere nicht richtig verstanden, dieser Behauptung ist öfter von Andern beigestimmt worden. So behaupten, um nur Zwei zu nennen, der jüngere *Fichte* und *Harms* diese Einheit nur mit dem Unterschiede dass der Erstere mehr die ursprüngliche Form gegen die spätere zurücktreten lässt, während umgekehrt der Letztere den Pantheismus schon in der primitiven Wissenschaftslehre findet, und daher die spätere Lehre auf die frühere zurückführt. Dass *Fichte* selbst zu dieser irrigen Ansicht kam, dies kann Keinen befremden. Niemand bemerkt oder gesteht es leicht, dass er seine Weltanschauung geändert habe, am wenigsten wenn dieselbe, wie *Fichte* dies immer urgirt hatte, eng mit der Gesinnung verschmolzen ist, und also mit einem solchen Geständniss eine Gesinnungsänderung eingestanden wird. Dazu aber kam bei *Fichte* noch etwas Anderes. Die weitere Entwicklung seiner Lehre ist zum Theil veranlasst durch die Angriffe, welche sie erfuhr. Obgleich nun die Vorwürfe welche der Wissenschaftslehre von Solchen gemacht wurden, die über dieselbe hinausgingen (z. B. von *Schelling* und *Hegel*) zum grössern Theil ganz berechtigt sind, so waren sie andrerseits mit Worten ausgesprochen mit welchen *Fichte* einen andern Sinn verband als seine Gegner. So entstand das seltsame Verhältniss, dass, wo Jene ihn mit Recht angriffen, er fortwährend und gleichfalls mit einem gewissen Recht behauptete es würden ihm Lehren aufgebürdet, welche die Wissenschaftslehre von jeher geleugnet habe. Was aber ihm, und was auch in der Folge seinem Sohn welcher den Vater vor den Vorwürfen der Späteren zu schützen versucht, sich verbirgt, ist dies: Während *Fichte* in immer neuen Wendungen sich gegen den Vorwurf einer Einseitigkeit vertheidigt, an welcher die ursprüngliche Wissenschaftslehre wirklich nicht gelitten hatte, und sich immer

bewusst ist, in diesem Punkte die alte und nicht eine andere WL. zu vertheidigen, geschieht es ihm in einem ganz andern Punkte als von dem gesprochen wird, über den frühern Standpunkt hinauszugehn. Beides muss zur richtigen Würdigung seiner spätern Lehren hervorgehoben werden, sowol worin diese ganz mit der früheren übereinstimmen, als wo sie wirklich darüber hinausgehn.

5. *Schelling* selbst hatte es öfter hingeworfen, dann hatte *Hegel* in einer eignen Schrift es durchgeführt, dass die Wissenschaftslehre ein einseitig subjectiver Idealismus sey. Gegen diesen Vorwurf der damals und heute von vielen Seiten wiederholt wird, sucht nun *Fichte* in seinen spätern Schriften, und sucht sein Sohn durch Berufung auf dieselben, die ursprüngliche Wissenschaftslehre zu schützen und nachzuweisen dass dieselbe sich von jeher über den Gegensatz des Subjectiven und Objectiven gestellt habe. In dieser Vertheidigung haben beide völlig Recht wenn man das Wort Subjectiv und Objectiv so nimmt wie *Fichte* sie beide braucht. Nämlich dieser Gegensatz entsteht erst, wenn wir die ursprünglichen Ausdrücke *Fichte's* festhalten, auf dem Standpunkt „des theilbaren Ichs" (s. §. 25. p. 617). Erst das Ich dem „Etwas", d. h. ein Theil des Nicht-Ich gegenübersteht, und das eben darum selbst „Etwas" ist, ist Subject, wie andrerseits nur das ihm gegenüberstehende ein Object ist. Beides entsteht durch die productive Einbildungskraft mit einander (s. §. 26. p. 629). Wenn also *Fichte* unter dem Subject nur das endliche empirische Ich versteht, d. h. das Individuum, welches er gleich am Anfange seiner schriftstellerischen Laufbahn auf das Bestimmteste (vgl. ebend. p. 613) vom (absoluten) Ich unterschieden hatte, so war es ganz erklärlich dass er es für ein Missverständniss seiner Lehre erklärte, wenn man derselben aufbürde, sie mache das Subject zum Absoluten. Ebenso ist es ganz erklärlich, wenn er den Versuch eine Philosophie aufzustellen, welche diese Einseitigkeit durch objective Fassung des Absoluten vermeiden wollte, für einen neuen Dogmatismus erklärte. Ihm war Object nur ein vom Subject unabhängiges Ding. Daher seine Polemik gegen die Naturphilosophie, die sich als Objectivismus angekündigt hatte. Diese beiden Aufgaben: Vertheidigung der WL. gegen den Vorwurf des blossen Subjectivismus und Bestreitung jeder Philosophie die derselben einen Objectivismus entgegenstellt, beschäftigen *Fichte* mehr oder minder in allen Vorlesungen die er seit seinem Abgange von Jena gehalten. Bei der Lösung derselben stellt er sich noch ganz auf den Standpunkt der ursprünglichen Wissenschaftslehre, nur dass er von der Terminologie abgeht und fast bei jeder neuen Darstellung

eine neue anwendet. Hier muss nun zuerst seine **Darstellung der Wissenschaftslehre vom Jahre 1801** [1] erwähnt werden. Diese stellt sich zunächst die Aufgabe in dem Zuhörer und Leser den Anblick des absoluten Wissens zn bewirken. Da in diesem „Blick" die Wissenschaftslehre besteht so verlangt er dass man dieselbe nicht etwa sich aneigne, sondern zu ihr werde [2]. Dieses absolute Wissen, welches von allem relativen Wissen oder dem Wissen von Etwas unterschieden ist, zugleich aber die Form alles relativen Wissens bildet, dieses [3], welches im gewöhnlichen Bewusstseyn nicht vorkommt, wohl aber das Bewusstseyn erst möglich macht, dieses soll gedacht werden. Es findet sich dabei, dass es nur zu denken ist in der Form des für-sich-Seyns, welches die WL. mit dem Worte Ichheit bezeichnet; darunter ist nur zu verstehn die blosse Form des sich Durchdringens, oder dass das Wissen reines Sehen ist; es ist nicht als ein sehendes Ding zu fassen und wird darum oft als das reine Für bezeichnet [4]. Dieses reine absolute Ich, dessen Construction das wahre Band zwischen Subjectivem und Objectivem gibt, während das Identitätssystem mit seiner Indifferenz das Wissen vernichtet, und Nullitätssystem ist, dieses ist das, was wegen seiner Ursprünglichkeit schlechthin Gott, oder als Zustand Gefühl, Abhängigkeitsgefühl, genannt werden kann [5]. Da ausser dem absoluten Wissen kein Seyn existirt, indem ja das Seyn ebenso wie das ihm gegenüberstehende (relative) Wissen nur Hälften sind, da ferner auf dem absoluten Wissen als dem Gesammtwissen das individuelle Wissen und also auch die Summe von Ichen ruht, da endlich die Intelligenz als ein System von Vernunftwesen existirt, deren Jedes nur durch Bewusstseyn des Andern zum Bewusstseyn seiner selbst kommt, — so kann man sagen dass das wirkliche Seyn nur der Concentrationspunkt aller wirklichen Individuen ist [6], ebenso dass nicht eigentlich Ich handle sondern das Universum in mir [7]. Da das Seyn nur ist die vom Wissen gesetzte Negation und Grenze desselben, die nur im reinen Moralismus eine positive Bedeutung bekommt, so ist es irrig mit der Naturphilosophie in dem Sinnlichen das Vernünftige zu finden. Eigentlich enthält der Ausdruck Sinnenwelt einen Widerspruch, da Welt ein vernünftiges System und darum eine sittliche Idee bezeichnet. Nur eine sittliche Welt ist gut, und anstatt von der Sinnenwelt als von der besten zu sprechen müsste man sie vielmehr die schlechteste nennen, da sie nur dazu da ist, damit man sich über sie erhebe d. h.

1) Werke Bd. II. p. 1—163. 2) p. 9. 3) p. 13. 14. 4) p. 11. 19 ff. 36. 5) p. 66. 61. 68. 6) p. 143. 113. 7) p. 130.

damit sie durch die Intelligenz besser gemacht werde [1]. — Mit sehr veränderter Terminologie werden dieselben Gedanken vorgetragen in seinen Vorlesungen über die Wissenschaftslehre vom Jahre 1804 [2]. Sie beginnen mit der Anerkennung dass *Kant* der eigentliche Stifter der Transscendentalphilosophie sey, indem er das Absolute weder in das Seyn (Object), noch in das Denken (Subject) gesetzt habe, sondern in das reine Wissen, welches das Band beider. Der Mangel bei *Kant* sey nun, dass er dieses Band in jedem seiner drei Hauptwerke anders fasse, und daher in der Kritik der reinen Vernunft die Erfahrung, in der Krit. d. prakt. Vern. die moralische Welt, in der Einleitung zur Krit. d. Urth.kr. die Wurzel der sinnlichen und übersinnlichen Welt zum Absoluten mache [3]. Die Aufgabe der Wissenschaftslehre ist nun jenes Band darzustellen und zwar als Einheit nicht nur der beiden disjuncten Glieder Seyn und Denken, sondern auch der drei Glieder, welche bei *Kant* eine zweite unvereinigte Disjunctive bilden. Die WL. hat nicht drei, sondern ein Absolutes aufzustellen. Dieses Aufstellen geschieht auf genetische Weise. *Fichte* erklärt dabei ausdrücklich dass was er jetzt Genesis nenne, früher von ihm Thathandlung genannt sey, und setzt den Vorzug der Wissenschaftslehre vor dem Identitätssystem darein, dass jene thue, was dieses nur sage [4]. Damit allein aber ist die Aufgabe der WL. nicht gelöst, sondern sie hat weiter aus jenem reinen Wissen die Formen des erscheinenden Wissens genetisch abzuleiten, und so zerfällt sie in zwei Theile deren erster Wahrheitslehre oder auch Vernunftlehre, deren zweiter Phänomenologie oder Erscheinungs- und Scheinlehre genannt werden kann [5]. Mit der erstern beschäftigen sich nun die ersten 15 Vorlesungen, oder genauer die 5te—15te, da die ersten vier einen mehr einleitenden Character haben. Diese zehn Vorlesungen, bei denen man freilich nicht vergessen muss dass sie nicht zum Druck geschrieben sind, gehören zum Schwierigsten was *Fichte* geschrieben hat, nicht wegen der Tiefe des Inhalts, sondern wegen der Mangelhaftigkeit des Ausdrucks, der sich fast immer in Bildern bewegt. Wiederholt wird die Sprache angeklagt, dass sie keine Ausdrücke für diese Gedanken habe, und doch sind die häufig wiederholten Versicherungen, dass nie seine Darstellung so klar gewesen sey wie jetzt, welche dann wieder seltsam contrastiren mit den Versprechungen in der nächsten Vorlesung werde Alles klar werden, sie sind ein Beweis wie sehr *Fichte* fühlt, dass er selbst den Gegenstand zu unbe-

1) p. 64. 135 157. 2) Nachgel. WW. II. p. 89—314. 3) p. 94. 96. 101. 104. 4) p. 106. 114. 193. 197. 5) p. 207. 205. 302.

stimmt entwickelt habe. Die Hauptgedanken sind folgende: Der Realismus und Idealismus welche bei dem Factischen stehn bleiben anstatt zum Genetischen fortzugehn, sind nicht geschickt das höchste Princip der Wissenschaftslehre aufzustellen. Sie sind ferner jeder aus sich selbst zu widerlegen indem das An sich was der Realismus festhält, das alles Denken Vernichtende ist und dennoch gedacht werden soll, der Idealismus dagegen welcher sich von allen gegebnen Dingen (Sachen) befreien will, dazu kommt das Ich selbst zu einer Thatsache zu machen [1]. Die Wissenschaftslehre hat aber die Aufgabe diese beiden Ansichten selbst genetisch zu deduciren. Dies leistet sie nun, indem sie zeigt, dass die Form der Facticität, die Existenzialform, das Ist, nur entsteht dadurch dass vom Ich ohne dass es sich über den Grund solcher Projection Rechenschaft gibt und also durch eine Unbegreiflichkeit hindurch, ein Object gesetzt wird; diese *projectio per hiatum irrationalem*, wie *Fichte* sie in diesen Vorlesungen gern nennt [2], welche offenbar nahe zusammenfällt mit dem was früher bewusstloses Produciren genannt wurde, diese genetisch zu deduciren, ist daher eine Hauptaufgabe der WL. Was bei dieser Ableitung zum Ausgangspunkt gemacht wird, erhält nun hier abermals einen andern Namen. Es wird nicht mehr absolutes Wissen genannt, sondern bald Leben, bald Vernunft, gewöhnlich aber das Licht, dessen Daseyn oder Erscheinung das Bewusstseyn ist, während es selbst jenseits desselben oder über demselben liegt [3]. In den allerverschiedensten Wendungen sucht er nun aus diesem Princip ein Verhältniss, d. h. eine Disjunction abzuleiten, daher die seltsam klingenden Ausdrücke dass jenes Princip ein soll, — (soll *a* seyn, so muss *b* seyn) — dass es ein von — (*a* ist von *b* bedingt [4]) —, kurz dass es nicht ein todtes Seyn sey, wie die meisten Systeme es fassen, namentlich das Identitätssystem, welches indem es die Vernunft zu einem Seyn (Object) macht, sich der Vernunft entäussert [5]. Das Resultat ist nach unsäglicher Mühe, nach oft wiederholter Klage darüber dass es hier „mit der Sprache ziemlich zu Ende sey", dass das Licht sich zur Intuition macht [6], indem Seyn und Begriff einander gegenüber treten. (Es versteht sich von selbst dass es über beides hinausgehend weder ist, noch begreiflich ist.) Populärer spricht er dies Resultat so aus, dass die Vernunft ihre Absolutheit zeige, indem sie Grund ihres Daseyns sey oder sich objectivire, indem nämlich wir (d. h. die Vernunft) die Vernunft betrachten (d. h. zum Object machen) ist sie

1) p. 181. 184. 194. 2) p. 200. 210. 3) p. 240.
4) p. 220. 241. 5) p. 264. 197. 6) p. 279.

Subject und Object, und was wir zu thun haben ist, dass wir sie erleben d. h. als Leben in uns seyn lassen. — Nur kurz brauchen hier erwähnt zu werden, weil sie später ausführlicher zur Sprache kommen müssen, die populären von *Fichte* selbst zum Druck beförderten Vorlesungen aus den Jahren 1804—6. Sowol in den Grundzügen der gegenwärtigen Zeit [1] als auch in den Vorlesungen Ueber das Wesen des Gelehrten vom J. 1805 [2], eben so endlich in der Anweisung zum seligen Leben [3] wird ausgegangen von dem Einen Leben, welches sein Daseyn hat im menschlichen Geschlecht [4], oder dessen einzige Daseynsform das Bewusstseyn ist [5], und zu dem sich im Gedanken zu erheben die Aufgabe der Philosophie sey [6]. Es wird eben so darauf hingewiesen, dass die erste Bedingung solcher Erhebung das sich selbst Vergessen, d. h. das Aufgeben der Individualität und das „sein Leben an die Gattung setzen“ sey [7]. — Alles Gedanken welche den Unterschied zwischen dem Individuum und dem Absoluten hervortreten lassen, von dem *Fichte* mit Recht behauptet er habe ihn von jeher gemacht. Selbst dass dieses Eine Leben von ihm Gott genannt wird, ist keine Abweichung, da er bereits im J. 1795 an *Jacobi* geschrieben hatte, er verstehe unter dem absoluten Ich nicht das Individuum, sondern was auf dem praktischen Standpunkt Gott genannt werde. Um diesen selben Unterschied dreht sich sein, die herbesten Ausfälle gegen *Schelling* enthaltender Aufsatz vom J. 1806: Bericht über den Begriff der WL. und ihre bisherigen Schicksale [8], in welchem mit der ausdrücklichen Erklärung er stehe ganz auf dem Standpunkt der ersten Darstellung der Wissenschaftslehre, als die Summe seiner Lehre dies angegeben wird: Das Eine Leben tritt in uns in die Ichform oder die absolute Reflexionsform. Aus dieser, als der Wurzel alles dessen was in unserm Bewusstseyn erfolgt, können und müssen von der WL. alle Vorgänge desselben abgeleitet werden [9]. Auf der andern Seite hat die WL. die Nichtigkeit aller Producte der Reflexion dargethan, und damit die Nothwendigkeit sich über dieselbe zu erheben. Freilich nicht, wie Viele ihr das aufbürden, zu der Betrachtung eines Ich als Dinges an sich. Die Aufgabe der WL. ist vielmehr, da sie weiss was aus der Reflexionsform folgt, wo das Eine Leben ins Bewusstseyn tritt von jenem zu abstrahiren und so das Reale rein zu fassen [10]. Sie wird

1) WW. VII. p. 1—2. 2) WW. VI. p. 351—42. 3) WW. V. p. 398—580. 4) Wesen des Gel. p. 361. 5) Anweis. z. sel. Leb. p. 441. 6) Ebend. p. 409. 7) Grundz. Vorl. 3. 8) WW. VIII. p. 361 f. 9) p. 369. 10) p. 371.

darum das Reale, d. h. das Eine Leben nicht wie *Schelling* als Object oder Seyn fassen, denn (todtes) Seyn ist ja Product jener Form, sie wird nicht versuchen wie Jener das Leben aus dem Seyn abzuleiten und so zu der empiristischen Stockgläubigkeit, der alle Naturphilosophie verfallen ist, zurückkehren, sondern vielmehr das Seyn aus dem Leben ableiten [1]. — Mit am Klarsten sind diese Gedanken *Fichte's* entwickelt in den Vorlesungen über die Thatsachen des Bewusstseyns vom J. 1810 [2]. Diese Darstellung unterscheidet sich von den bisher characterisirten auch dadurch, dass sie den umgekehrten Weg einschlägt, indem sie von den Phänomenen des empirischen Bewusstseyns ausgeht und nun zusieht wie diese erklärt werden können, d. h. welches der nicht ins Bewusstseyn fallende Grund dieser Erscheinungen ist, und welches ihre Gesetze? Anknüpfend an die Resultate von *Kant's* transscendentaler Aesthetik zeigt *Fichte*, dass in der äussern Wahrnehmung sowol die Empfindung als auch der Raum nur in uns liegt, so dass die Wahrnehmung als solche aus dem Kreise des Anschauenden gar nicht heraustritt. Dazu dass wir das Wahrgenommene als Object anschaun, dazu ist das Denken nöthig, da dieses also das ursprünglich Entgegensetzende ist, so stammt nicht nur alle Objectivität, sondern auch aller Gegensatz aus dem Denken [3]. Ein ganz Analoges zeigt sich bei der Betrachtung der innern Wahrnehmung oder Reflexion. Auch das (empirische) Ich oder Subject ist ein Product des Denkens, welches das äusserlich und das innerlich Wahrgenommene als Substanzen denkt, nur mit dem Unterschiede dass weil das Letztere als Princip, als Grund von Veränderungen gedacht werden muss, zunächst nur dieses unter die Form des bestimmten Bedingens und so des Vor und Nach, der Zeit, gesetzt wird [4]. Nur vermittelst dieser kann das Ich als Beharrendes gewusst werden, ohne welches Wissen (Erinnerung) es kein Ich gäbe [5]. Sowol das Object also als das Ich sind Producte des Denkens, welches daher nicht als ein Accidens des Ich, sondern vielmehr nur als selbstständiges Leben genommen werden darf [6]. Dieses selbstständige Leben betrachtet die WL. Man hat derselben Individualismus vorgeworfen. *Kant* kann dieser Vorwurf mit einem gewissen Recht gemacht werden, da er wirklich zu sehr nur aus seinem Bewusstseyn deducirt, anstatt zu zeigen dass sein und Aller Bewusstseyn an Anschauungsformen eines kategorischen Imperativs gebunden seyn müsse. Nur durch einen solchen Nachweis hätte er die Allgemeingültigkeit seiner

---

1) WW. VIII. p. 371. 386. 402. 2) WW. II. p. 537—691. 3) Thats. des Bew. p. 545. 547. 4) p. 563. 571. 575. 5) p. 579. 6) p. 548.

Speculation bewiesen [1]. Die WL. thut dies wirklich. Sie sucht zu zeigen wie das alle Individuen befassende Leben im Individuo zum Bewusstseyn kommt, was namentlich deswegen nothwendig ist, damit jenes Leben praktisches Princip werde [2]. Darum geht die WL. von jenem allgemeinen Denken aus, und zeigt wie es Iche hervorbringt und unter ihnen auch mich, so dass es sich nicht sowol als ein Ich sondern als eine Gemeinde von Individuen darstellt. Die Wissenschaftslehre soll aber nicht nur Individuen überhaupt deduciren, sondern zeigen warum bestimmte Individuen existiren. Sie leitet diesen *actus individuationis primarius* daraus ab, dass Jeder thun soll, was nur Er kann [3]. Eben so führt die WL. dazu sich (theoretisch) des einen Lebens bewusst zu werden [4] und (praktisch) sich zum gemeinsamen Zweck zu erheben (der Gattung zu leben s. oben). Wie für den Einzelnen das Objective das er sich entgegen setzt nur zu überwindende Schranke ist, d. h. Mittel, so hat auch die sog. Natur nur die Bestimmung des Zweckmässigen [5]. Sie ist nichts Absolutes, ja nichts Wirkliches, denn nur die Individuen sind wirklich, die sinnliche Welt entsteht ihnen, indem sie ihre Kraft anschaun und Schranken finden in deren Durchbrechung die sittliche Aufgabe besteht. Ist diese gelöst so fällt die Sinnenwelt weg [6]. Die Untersuchung darüber wie das *eine* absolute Ich zu einer Vielheit von Ichen sich entfaltet oder warum eine solche Explication Statt findet, diese drängt sich bei *Fichte* gerade in der letzten Zeit seines Lebens immer mehr in den Vordergrund. Begreiflich, denn nur von hieraus konnte er seinen Kampf gegen das ihm verhasste Identitätssystem beginnen. Vertheidigend, indem er zeigte der Vorwurf des Subjectivismus sey ungerecht, angreifend, indem er dem *Schelling'schen* Naturbegriff den seinigen entgegenstellte, der sich ihm ja nun in der Betrachtung der empirischen Iche ergab, da (seine) Natur ja nur Schranke ihres Bewusstseyns ist. Am Lehrreichsten und Interessantesten sind hier die Erörterungen in der transscendentalen Logik, besonders aber in den Thatsachen des Bewusstseyns vom J. 1813 [7]. (Indem die wichtigsten Aeusserungen *Fichte's* hier folgen, muss bemerkt werden, dass zunächst ganz davon abstrahirt wird, dass *Fichte* das Wissen oder das absolute Ich als „Erscheinung Gottes" bezeichnet. Dies kann erst später seine Erklärung finden.) In der transscendentalen Logik beginnt die Entwicklung mit dem gefundenen Resultat dass das absolute Wissen Sich selber Sehen d. h. Ichheit sey. Dieses Sehen selber aber

1) Thats. des Bew. p. 624 f. 2) p. 647. 3) p. 603. 608. 663. 4) p. 647. 5) p. 663. 6) p. 665. 676. 677. 7) Nachgel. WW. I.

ist ein doppeltes; indem nämlich das Ich sich selber sieht als sehend, ist es Empirie, indem es sich selber sieht als werdend, ist es Praxis. Lassen wir zunächst die letztere, so besteht also das Wesen der Empirie darin, dass das Ich sich vorfindet nicht als construirend, machend, sondern eben als unter Gesetzen stehend. Diese Gesetzlichkeit, diese Anschauung der Nothwendigkeit ist was man objectives Seyn nennt, so dass also das Ich Empirie ist, oder Objecte hat nur indem seine Bilder (Vorstellungen) den Character der Nothwendigkeit haben [1]. Gäbe es gar kein anderes Wissen, als Empirie, so gäbe es auch keine Vielheit der Iche, denn das Ich dem Alles objectiv wäre, käme nicht dazu, sich vom Objectiven zu unterscheiden. Daher ja auch der consequente Dogmatismus den *Fichte* immer mit dem Empirismus identificirt (p. 10), dazu kam, die Existenz der Iche zu leugnen. Welches ist nun der Grund, dass das absolute Ich oder das Wissen als viele Iche da ist? Er liegt nur in der Freiheit; indem nämlich durch diese das Ich sich der Objectivität entgegensetzt, und seine innere Freiheit anschaut — was in der Attention, als dem selbstthätigen Hingeben an das Wissen, beginnt —, spaltet sich das Ich zu einem vielfachen oder zu einer Vielheit von Ichen [2]. Nennt man das Ich wie ihm das Bild eines nicht weiter zu Construirenden beiwohnt, Anschauung (theoretisch), wie ihm das Bild eines zu Setzenden beiwohnt Denken [3] (praktisch), so wird man sagen müssen dass das Ich nur Eines wäre, wenn es sich nicht zum Denken erhöbe, wie denn auch wirklich in der blossen Empirie, in der Natur-Anschauung von individueller Verschiedenheit nicht die Rede ist, sondern Alle dieselben Objecte sehn [4]. Ganz anders dagegen verhält sichs dort, wo das Ich sich bezieht auf das Bild eines zu Setzenden, d. h. wo es Aufgaben, Ideale hat oder solches denkt was seyn muss. Zwischen beiden Verhaltungsweisen findet ein doppelter Unterschied Statt. Erstlich ist nur die erstere nothwendig, und man kann sagen Erfahrung muss seyn, so gewiss Wissen d. h. Erscheinung Gottes und Gott selbst ist, dagegen ist das Denken und Wollen d. h. Bethätigung des höhern Vermögens Act der Freiheit; zum Denken und Wollen kann sich das Subject erheben, es macht sich dazu [5]. Der zweite Unterschied ist dieser dass was dem Ich als Aufgabe, als Muss, als Ideal erscheint, dass dieses nicht wie das Object der Erfahrung für Alle gleich

---

1) Nachgel. WW. I. p. 188. 192. 194. 2) Thats. des Bew. 1813. Nachgel. WW. I. p. 528. 3) Ebend. p. 42. 4) Ebend. p. 548. 5) Ebend. p. 420. 424 ff.

ist, sondern dass die Aufgaben als individuell verschiedene sich gestalten [1]. Damit aber, was bis jetzt entwickelt worden, ist höchstens die Frage beantwortet: wie wird das eine Ich zu einer Mannigfaltigkeit von Ichen? Die viel wichtigere: warum eine solche Explication? ist gar nicht einmal berührt. *Fichte* versucht eine solche Antwort. Da aber jene Vervielfältigung als Act der Freiheit bezeichnet war, so versteht sichs ganz von selbst, dass sie nicht aus einem Grunde abgeleitet, d. h. als nothwendige Folge dargestellt werden durfte. Vielmehr ist es ganz consequent wenn *Fichte* die Frage warum so versteht als hiesse sie wozu? Was zur freien Handlung bringt und was nur ungenauer Weise auch von *Fichte* ihr Grund genannt wird, ist ja nur ihr Zweck. Das Ich ist Eines. Das Ich soll aber als praktisch nicht sich in irgend einer Weise bestimmt vorfinden, sondern sich selber bestimmen, setzen. Seine Aufgabe ist also dass es seine Einheit nicht als sein Seyn erfahre, sondern sich seiner selbstthätigen Erhebung dazu bewusst werde. Die Mannigfaltigkeit der Iche ist also lediglich dazu da, dass sie sich zu einer selbstgewollten Einheit, der sittlichen Ordnung, erheben [2]. Nennt man das Objective, d. h. die nicht zu construirende Schranke des Ich das Factische oder Wirkliche, so ist was das Ich zu realisiren hat das Ueberfactische und Ueberwirkliche. Dieses, alles intelligible Seyn, ist hervorzubringen, es ist das fürs Denken gesetzte Ideale, während das Wirkliche das gar nicht zu Construirende, nur Anschaubare ist. Ist nun Natur nichts andres als die Summe der angeschauten Schranke der Selbstthätigkeit des Ich, so ist der Widersinn einer Construction derselben wie die Naturphilosophie versucht, ganz klar [3]. Eben so widersinnig erscheint es wenn die Natur zum Absoluten gemacht wird. Sie hat mit dem Absoluten gar nichts zu thun, sie ist weder sein Geschöpf noch sein Bild; das Absolute erscheint nur in dem (zu Ichen erweiterten) Ich, welches allein sein Bild genannt werden muss [4], die Natur ist von diesem angeschaut, ist also ein Bild, eine Vorstellung, der Erscheinung (des Bildes) des Absoluten oder Gottes [5]. Das Weitere aber ist dass dieses Bild nur die Bestimmung eines Mittels hat, es ist dazu da dass durch seine Ueberwindung das Ueberwirkliche wirklich, das Uebersichtbare mittelbar ersichtlich werde [6]. Es fragt sich aber weiter: wie kann dieser Zweck erreicht und das Ich solcher Erhebung bewusst werden? Nur dadurch dass das Ich sich selbst als organisches Naturglied anschaut,

---

1) Nachgel. WW. I. p. 560. 2) Ebend. p. 552 ff. 3) Ebend. p. 430 ff. 438. 444. 4) Ebend. p. 515 ff. 5) Transsc Log. Nachgel. WW. I. p. 398. 6) Thats. des Bew. 1813. p. 456 ff.

welches über die mechanischen und chemischen Veränderungen hinausgehende spontane Bewegungen bewirkt, d. h. als Mensch, welcher als die Spitze der Natur das eigentliche Princip der Natur — man kann sagen Weltseele — ist [1]. Wie die Natur überhaupt so ist namentlich die Natur des Menschen, seine natürlichen Triebe, lediglich dazu da, überwunden zu werden. Sie ist nichts Wahres, wahrhaft ist nur die geistige Welt, und anstatt die Wissenschaftslehre mit *Schelling* zu bedauern weil sie keine Natur habe, muss man vielmehr ihn bedauern dass er eine hat [2]. Das Ueberwirkliche wird in dieses s. g. Wirkliche hineingeführt indem eine sittliche Ordnung realisirt wird, dies geschieht indem die Zeitlichkeit und Vielheit immer mehr aufgehoben und immer mehr der ewige und eine Geist der Gattung realisirt wird, der sich im Einzelnen als Liebe zur Menschheit ausspricht [3]. Weil diese sittliche Ordnung eine zweite vermöge der Freiheit realisirte Erscheinung Gottes ist, daher kommt es dass die meisten Prädicate, die man Gott beizulegen pflegt, nur dem sittlichen Willen zukommen [4]. Er ist die factisch dargestellte Einheit der absoluten Erscheinung.

6. In Allem, was bisher entwickelt worden ist, zeigt sich keine wesentliche Differenz von der ursprünglichen WL, und *Fichte* hat Recht, es als seine alte unveränderte Lehre zu bezeichnen die nur jetzt prägnanter und klarer vorgetragen werde als früher. Eine Ausnahme machen die zuletzt angeführten Sätze welche sich an solche Aeusserungen in den bisher betrachteten Werken anschliessen, von denen das nicht gesagt werden kann, weil darin *Fichte* seinen frühern Standpunkt wirklich verlässt, so sehr dass er endlich selbst den Standpunkt, auf den sich die frühere WL. gestellt hatte als einen untergeordneten bezeichnet, freilich indem er sich die vergebliche Mühe gibt, zu beweisen dies habe er schon früher gewusst und ausgesprochen. Diese Differenzen sind jetzt an der Hand der bisher erwähnten Werke aufzusuchen. Als der Scheidepunkt kann eine Aeusserung bezeichnet werden, welche schon in der Darstellung der WL. vom J. 1801 vorkommt. Die WL, sagt er dort, hat es mit dem absoluten Wissen zu thun, darum nicht mit dem Absoluten, welches über jenes hinaus noch gedacht werden muss [5]. Dieser Satz der in der genannten Darstellung ziemlich vereinzelt dasteht, ist von der ungeheuersten Wichtigkeit, denn da doch *Fichte* von Anfang an

1) Thats. des Bew. 1813. p. 460—464. 2) System der Sittenl. v. 1812. Nachgel. Schr. III. p. 31 ff. 3) Ebendas. p. 78 ff. 4) Ebendas. p. 79. Wissenschaftsl. 1812. Nachgel. WW. II. p. 382. 5) WW. II. p. 13.

behauptet hatte, dass es für die Wissenschaftslehre Nichts ausserhalb des Wissens gebe (vgl. §. 24. p. 602. 603) so ist mit dem eben Ausgesprochnen anerkannt dass es ein Denken gebe welches über die WL. hinaus geht. Damit wird aber, was bisher von der WL. als das Höchste bezeichnet war, in den Rang des Untergeordneten gestellt und wenn daher *Fichte* in der Wissenschaftslehre vom J. 1804 sich beklagt, man habe der WL. „aufgebürdet" dass sie — nicht etwa das empirische sondern — das absolute Ich zum Absoluten mache [1] — so vergisst er dass man dazu nach seinen ausdrücklichen Aeusserungen (z. B. gegen *Jacobi*) gewiss berechtigt war. Mit der Zeit tritt nun diese Unterscheidung immer mehr hervor, so aber, dass anstatt Absolutes gewöhnlich „Gott" gesagt wird, und demgemäss nun jenseits des Wissens ein absolutes Seyn angenommen und dies, im entschiedensten Widerspruch mit früheren Aeusserungen, mit dem Gottesnamen beehrt wird. Auf dieser Anschauung beruht es, wenn in dem Wesen des Gelehrten Gott als das alleinige Seyn bezeichnet wird, welches das Eine Wandellose sey, und das nur in seinem Daseyn als sich entwickelnd erscheine [2], was ziemlich schlecht zu den, Bd I. p. 665 aus der Bestimmung des Menschen angeführten, Stellen passt. Der oben p. 13 angedeutete Punkt in den die eigentliche Veränderung von *Fichte's* Lehre fällt, ist nämlich die veränderte Bedeutung des Seyns. Allmählig fixirt sich eine ziemlich feste Terminologie. Nachdem schon in der Anweisung zum seligen Leben [3] das Wissen als Bild des Seyns bezeichnet worden war, nachdem weiter in dem Bericht über den Begriff der WL. vom J. 1806 [4] es noch problematisch gelassen war, ob nicht über das Wissen hinausgegangen werden müsse, spricht endlich die Wissenschaftslehre in ihrem allgemeinen Grundriss von J. 1810 es geradezu aus [5], dass nur Gott sey, und dass das Wissen nichts Andres sey als sein Schema und Bild. Auf diese letzte Ausdrucksweise kommt *Fichte* nachher immer wieder zurück, und seine Lehre wie er sie — (besonders prägnant in den Vorlesungen über Wissenschaftslehre vom Jahre 1812 [6], den Thatsachen des Bewusstseyns vom J. 1813 [7], der leider unvollendet gebliebnen Wissenschaftslehre vom J. 1813 [8], endlich aber in den kurz vor seinem Tode gehaltenen Einleitungsvorlesungen in die Wissenschaftslehre vom Herbst 1813 [9] weniger in denen über transscendentale Logik

1) Nachg. WW. II. p. 793. 2) WW. VI. p. 261. 3) Ebend. V. p. 441. 4) Ebend. VIII. p. 372. 5) Ebend. II. p. 696. 6) Nachgel. WW. II. p. 316 d. 7) Ebend. p. 403. 8) Ebend. p. 3 ff. 9) Ebend. I. p. 3 ff.

vom J. 1812 [1] — in seinen letzten Lebensjahren vortrug ist im Wesentlichen diese: Da Wissen das Sehen eines Seyns durch ein Bild ist, so muss allem Wissen vorgedacht werden ein Seyn [2]. Dieses Seyn dessen Character das In sich seyn, das in sich geschlossen ist und alles Werden, alle Genesis, von sich ausschliesst, weil es nicht nichtseyn kann [3] dieses ist Gott. In ihn fällt alles Seyn [4] so dass das Wort Ist sich nur vom Absoluten aussagen lässt [5]. Das Erste nun nach Gott, und das Einzige ausser ihm, ist seine Erscheinung [6]. Die Erscheinung oder das Bild Gottes ist daher wie das dessen Bild es ist, das nicht nichtseyn könnende, das Seyn muss erscheinen, es darf daher keine Zeit angenommen werden wo Gott nicht erschien, kein Zeitpunkt wo er zu scheinen anfing (Schöpfung) [7]. Das Absolute erscheint nothwendig, obgleich es aller Philosophie unzugänglich seyn möchte, wie es seinem realen Gehalte nach in der Erscheinung sich zeigt [8]. Diese Erscheinung Gottes, welche auch sein Daseyn genannt wird, ist nun Wissen, Denken, Verstand, da alle diese Worte Bildseyn bedeuten (damit ist die p. 19 versprochene Erklärung gegeben). Es gibt Wissen oder es gibt Bild des Seyns, oder das Seyn erscheint, — alles dies sind synonyme Ausdrücke. Nur muss man sich ja hüten, diesem Wissen u. s. w. ein Substrat oder Subject zu leihen, etwa das empirische Ich dazu zu machen. Vielmehr ist die Sache diese dass, da die Erscheinung selbst sich als Bild erfassen, Kunde von sich haben oder sehen muss [9], sich daraus ein Bild der Erscheinung ergibt. Dieses Bild in der zweiten Potenz ist das (absolute) Ich, die in sich zurückgehende Form der Erscheinung [10]; dieses sich Erscheinen, dieses Sich-verstehn des Verstandes, d. h. das Ich, ist so nothwendig wie das Seyn und wie die Erscheinung des Seyns; es kann nicht nichtseyn [11], das Ich ist die einzige Weise in der das Wissen existirt. Es folgt daraus, dass Ich (Bewusstseyn) die einzig mögliche Form des Daseyns ist [12]), d. h. dass es kein Daseyn gibt, welches nicht für das Ich wäre, so dass die unveränderte Aufgabe der WL. ist: aus der Ichform als der Wurzel alles Wissens es abzuleiten [13], und also, da es keine Dinge ausser im Wissen gibt, Alles *a priori* zu erkennen [14]. Freilich aber folgt daraus auch, dass die Philosophie ihr

1) Nachgel. WW. I. p. 105 ff. 2) Transsc. Log. p. 124. 3) Ebend. p. 147. 156. WL. v. 1812. p. 333. 4) Ebend. p. 365. 5) Thats. des Bew. 1813. p. 4. 6) Transsc. Log. p. 335. 7) WL. 1812. p. 342—45. 8) Thatsachen des Bew. 1813. p. 404. 445. 9) Transsc. Log. p. 186. 188. 10) WL. 1812. p. 339. 11) Thats. des Bew. 1813. p. 414. 12) Anweis. z. sel. Leben. p. 441. 13) Bericht über den Begr. p. 369. 14) Transsc. Log. p. 131.

Wesen in der Bilderwelt spielt, die jedes Seyn ausschliesst [1] und dass daher Gott nicht in die Wissenschaftslehre fällt [2]. Bis dahin reicht die WL. nicht und wenn sie Wahrheit will, so sucht sie nicht sowol das Seyn, als das dem Seyn an nächsten liegende Bild [3]. Sie ist daher nicht Wissenschaft vom Seyn, sondern von der Erscheinung, Phänomenologie [4]. Sie lässt daher Gott ganz bei Seite, für ihren Behuf ist das Absolute Bildwesen, nicht das Seyn sondern das Daseyn ist für sie [5]. Es ist leicht zu zeigen dass *Fichte* durch das Hineinbringen des absoluten Seyns in ein System das sich zuerst so spröde dagegen verhalten hatte, sich solchen Systemen annähert, gegen die er am Meisten polemisirt hatte. Wo er den Gegensatz der WL. gegen den Dogmatismus und seinen würdigsten Repräsentanten *Spinoza* entwickelt (§. 25. p. 619) hatte er sich der Formel bedient, dass bei diesem das Wissen (Ich) zum Accidens am Seyn werde. Zu dieser selben Ansicht aber ist *Fichte* jetzt selbst gekommen (er hat, wie *Herbart* geistreich sagt, eine idealistische Uebersetzung von *Spinoza's* Pantheismus gegeben), indem er ausdrücklich von der Erscheinung sagt, sie sey an dem Seyn und dabei selbst den Ausdruck Accidens Gottes nicht vermeidet [6]. Ja ein völliges Eingeständniss dass seine Lehre, soweit sie das Seyn betrifft, mit der *Spinozistischen* völlig übereinstimme, muss man darin finden, dass er dem *Spinoza* das Zeugniss gibt, derselbe habe das Seyn ganz richtig gefasst, und nur darin gefehlt, dass er Prädicate die bloss der Erscheinung zukommen, dem Seyn beigelegt habe [7]. Nicht nur dem *Spinoza* aber nähert sich *Fichte's* spätere Lehre an, sondern ebenso dem System in welchem wir mit ihm eine (freilich verklärte) zweite Erscheinung des *Spinozismus* sehn: dem Identitätssystem, wobei es ganz gleichgültig ist, ob diese Verwandtschaft sich auf wirkliches Entlehnen gründet oder nicht. So herbe nämlich *Fichte* den *Schelling'schen* Begriff der Indifferenz des Subjectiven und Objectiven tadelt, weil dies ein negativer durch Abstraction gewonnener Begriff sey, in welchen nachher die wichtigste Differenz eingeschwärzt werde [8], so ist am Ende sein eignes „Seyn" gar nichts Anderes als eine solche negative Indifferenz. Ausdrücklich wird nämlich gesagt, dass erst in der in sich zurückgekehrten Erscheinung dem Verstande sich der Gegensatz von Subject und Object zeige, und dass daher aller Gegensatz nur im Verstande sich finde [9], woraus unmittelbar folgt, dass

1) Transsc. Log. p. 207. 2) WL. 1812. p. 342. 3) Ebend. p. 365 ff. 4) Syst. der Sittenl. 1812. p. 40 ff. 5) Thats. des Bew. 1813. p. 561 ff. 6) Thats. des Bew. 1813. Nachgel. WW. I. p. 540. 7) WL. 1812. p. 336. 8) Zum Identitätssysem. Nachgel. WW. II. p. 381. 9) Transsc. Log. p. 145.

das Absolute durch keinen Gegensatz tangirt wird. Weiter sind alle Prädicate, welche dem Absoluten beigelegt werden nur negative. Zwar wird es das Seyn genannt, dabei aber ausdrücklich davor gewarnt es als das **todte** Seyn zu fassen [1]. Will man, um dieser Warnung nachzukommen es als Bewegung, Leben, Werden fassen, so treten ganz ähnliche Warnungen dem entgegen: Es soll das Seyn die Negation aller Aeusserung seyn [2], völliges In sich geschlossen seyn, während alle Mannigfaltigkeit, und aller Wandel unter der Form der Subject-Objectivität stehe, es soll nur deswegen nothwendig seyn weil es alle Genesis ausschliesst [3] u. s. w. kurz, es wird das todte Seyn, es wird das Nichtseyn, es wird endlich das Werden und Leben des Absoluten **negirt**, so dass ein bloss negativer Begriff übrig bleibt, dessen Unterschied von jener Indifferenz schwer anzugeben seyn möchte. So bitter darum *Fichte* wird, wenn er u. A. in den Reden an die deutsche Nation 7. Rede p. 377., von *Schelling* fordert, er solle die Zweiheit nicht durch einen Machtspruch setzen, sondern aus der Einheit ableiten, so ist er selbst mit solcher Ableitung nicht vorgegangen sondern behauptet sie, als das der Philosophie Unzugängliche. Mit der Einführung dieses neuen, zur frühern Lehre nicht passenden Begriffs, ist nothwendig eine **formelle** Veränderung des Systems verbunden. Solange die WL. gar nichts ausser dem Wissen Liegendes statuirte, war sie die ganze Philosophie; von dem absoluten Ich als Princip ward ausgegangen, und bei dem absoluten Ich als Idee, d. h. der höchsten sittlichen Aufgabe schloss sich der Kreis. Jetzt ändert sich das. Es geht jetzt dem absoluten Ich das Seyn voraus, und daher wird die Philosophie nicht mehr nur (aufsteigend) in den Thatsachen des Bewusstseyns das zu Grunde liegende reine Ich nachzuweisen, oder (absteigend) aus diesem jene abzuleiten haben, sondern sie wird immer wieder auf jenen tiefern Grund der Ichheit selbst hinweisen. Daher bekommt bei *Fichte* die Wissenschaftslehre immer mehr den Character nur eines Theils der Philosophie und man kann sich kaum wundern wenn *Fichte* in seinen Reden an die deutsche Nation ausdrücklich zum Namen Philosophie zurückkehrt, da die Deutschen sich den Namen der Wissenschaftslehre nicht hätten aneignen wollen, eine Resignation zu der er früher nicht kommen konnte. Jetzt ist sie erklärlich, denn es ist wirklich später die WL. zu einer wissenschaftlichen Einleitung in die Philosophie geworden. Zwar unterscheidet er die einleitenden Vorlesungen (über die Logik, über die

---

1) WL. 1812. p. 364. 2) Transsc. Log. p. 156. 3) WL. 1812. p. 392. 331.

Thatsachen des Bewusstseyns) ausdrücklich von denen über die Wissenschaftslehre selbst, und nennt jene unwissenschaftlich, allein bei genauerer Ansicht findet man, dass sie — nur in etwas freierer Weise — alles das enthalten was in der WL. selbst abgehandelt wird. In immer neuen Wendungen treten dieselben Gedanken hervor, nur dass einmal mehr das Verhältniss des Seyns zum absoluten Ich, das andere Mal das des letztern zum empirischen Ich und seinen Verhaltungsweisen hervortritt. Immer aber wird bis an die Grenze nicht nur des empirischen Bewusstseyns sondern des Wissens überhaupt geführt, und jenseits desselben auf die eigentliche Wahrheit hingewiesen. So *a parte ante*. Noch mehr aber zeigt sich diese Aenderung *a parte post*. Es war die nothwendige Consequenz der ursprünglichen WL, dass jenseits der sittlichen Aufgabe nichts statuirt wurde. Das Höchte war das Sollen, das Gesetz, und das System schloss deswegen mit der Sittenlehre, welche die von der Moralität nicht unterschiedene Religion betrachtete. Jetzt ändert sich dies. War nämlich das absolute Ich des Anfanges zu einem Bilde des Absoluten geworden, so folgt von selbst dass das Ich = Ich des Endes, die moralische Weltordnung, auch die göttliche Dignität einbüsst, und zu einem Bilde der Gottheit wird. Ausdrücklich wird gesagt, dass eine Philosophie welche nichts Höheres kenne als Sittlichkeit, nicht zu Ende gekommen sey, weil die Sittenlehre, wie sie die Rechtslehre unter sich, so die Religions- oder Gotteslehre über sich habe [1]. Auf jenem unvollendeten und untergeordneten Standpunkt habe nun *Kant* gestanden, auch *Fichte* selbst habe sich in seiner frühern Rechts- und Sittenlehre auf ihn gestellt, ohne ihn aber für den höchsten zu halten [2]. [Der letzte Zusatz ist aus einer Selbsttäuschung hervorgegangen.] Ueber diesen Standpunkt soll nun hinausgehn der Standpunkt der Religion, welcher in den Grundzügen der gegenwärtigen Zeit, besonders aber in der Anweisung zum seligen Leben geschildert wird. Im Gegensatz gegen den Standpunkt des blossen Moralismus wird die Religion als der Zustand bezeichnet, wo an die Stelle der ernsten Pflicht die Lust und der Genuss getreten ist, und der in sofern die grösste Analogie mit dem Kunstgenuss zeige [3]. So kräftig die Philosophie des kategorischen Imperativs auch ist, so reicht sie doch nicht aus; in der Werkstätte der Philosophie ist weiter gearbeitet und ein Standpunkt erobert, der sich zu dem der reinen Sittlichkeit verhält wie das Seyn zum Sollen, auf dem der Mensch durch

1) Sittenl. v. 1812. p. 5. 8. 25. 2) Sel. Leb. Vorl. 5. 3) Grundz. d. gegenw. Z. p. 57.

die Sittlichkeit hindurchgegangen nicht nach der Seligkeit strebt, sondern selig ist; die Religion ist kein Thun, sondern ein Seyn [1] u. s. w. Man darf von der Religion nicht einmal sagen dass sie praktisch ist. Nur in einer sehr verdorbnen Gesellschaft kann sie Antrieb zum Handeln werden. Normaler Weise ist sie nur Erkenntniss in welcher der Mensch sich selbst klar wird [2]. Noch mehr aber wird der Gegensatz zwischen dem Standpunkt *Kant's* (und *Fichte's*) und dem religiösen hervorgehoben, wenn jener als ein Stoicismus bezeichnet wird, der nur durch eine Inconsequenz zur Annahme eines Gottes komme, und der im Grunde nichts Höheres kenne als die Apathie [3]. Schon der Standpunkt der höhern Sittlichkeit, der in poetischer Begeisterung das Schöne obenan stelle, wie dies durch *Plato* und manchmal durch *Jacobi* geschehe, gehe über jenen nur gesetzlichen hinaus, noch viel mehr aber der wahre wissenschaftliche, welcher sich vom religiösen, auf dem Gott erlebt wird, nur dadurch unterscheide dass er neben dem Dass auch das Wie erfasse [4]. Dieser stimme nun vollkommen überein mit der nicht rationalistisch verflachten Lehre des Christenthums, wie dieselbe namentlich von *Johannes* gefasst werde. Dieser lehre, ganz wie *Fichte*, dass im Anfange Gott war, dass der Logos d. h. die Erscheinung, der Verstand war, nicht etwa Gott ihn schuf, dass dieser Fleisch d. h. Ich wird [5] u. s. w. Das gegenwärtige Zeitalter will freilich wenig davon hören, denn da es die Zeitalter der Unschuld und der beginnenden Sündhaftigkeit hinter sich, die der angehenden und vollendeten Rechtfertigung vor sich hat, so steht es selbst in der vollendeten Sündhaftigkeit, wo der Verstand, d. h. die individuelle Klugheit allein gilt, und daher das wahrhaft Weltliche (die Menschheit) das Abstractum, das völlig Nichtige (das empirische Ich) als das allein Wahre erscheint. Eine solche Zeit kann natürlich nicht begreifen dass man sich selber vergessen müsse, dass man sein Leben an die Gattung setzen, dass man sich vom Christenthum durchdringen lassen soll [6]. Alles dies heisst jetzt Mysticismus, während es Religion heissen sollte [7]. Religion besteht darin dass wir die Liebe Gottes in uns walten lassen, mit der Gott sich selbst liebt, die eben deswegen den übrigen Menschen gegenüber nicht als ein sogenanntes Gut-seyn sich äussert, sondern wo der Andere jene Liebe nicht in sich walten lässt, als ein Affect der Missbilligung, indem Jeder geplagt seyn soll bis er in

1) Grundz. d. gegenw. Z. p. 230 ff. 248. 2) Reden an die deutsche Nation WW. VII. p. 299. 3) Sel. Leben Vorl. 7. 4) Ebend. Vorl. 5. 5) Ebend. Vorl. 6. p. 481 ff. 6) Grundz. d. g. Z. p. 14. 24. 26. 232 ff. 7) Sel. Leb. Vorl. 2. p. 426.

Gott einkehrt [1]. Diese unerschütterliche Liebe die Eins ist mit dem Erkennen ist die Seligkeit, unselig macht nur der Zweifel [2]. Wo, wie in Jesu, die Religion zu einem unmittelbaren Selbstbewusstseyn geworden ist [3], ist er natürlich ganz ausgeschlossen. — Wenn es gleich oberflächlich geurtheilt wäre, wollte man weil *Fichte* sich ganz in *Spinoza's* Worten ausdrückt, den grossen Unterschied verkennen dass nach *Spinoza* der Mensch Modification der Substanz, des Seyns, ist, nach *Fichte* dagegen im selbstthätigen sich Hingeben zu einem Accidens macht, und zwar zu einem Accidens der Erscheinung des Seyns, so ist doch andrerseits eben so wenig zu leugnen, dass die eben dargestellte Religionslehre unvereinbar ist mit seiner früheren. Die Religion des Rechtthuns ist verschwunden, er sagt jetzt selbst, dass der Stoicismus wie er in seiner Sittenlehre entwickelt ist, atheistisch sey; was er als mystischen Irrthum verworfen hatte, dass das Hingegebenseyn an Gott als Zustand gedacht werde und nicht als blosses Streben, das behauptet er jetzt selbst, u. s. w. Man kann allerdings mit einem gewissen Recht schon die frühere *Fichte'sche* Lehre einen ethischen Pantheismus nennen, weil er das Individuum nur als Mittel des Sittengesetzes ansieht. Man wird aber dann sagen müssen dass jetzt, wo das Gesetz nicht mehr das Höchste ist an die Stelle des ethischen mehr ein mystischer Pantheismus getreten sey, der das Schwelgen in der Vereinigung an die Stelle des Erstrebens und Erarbeitens derselben setzt. Hiemit hängt es nun zusammen, dass in seiner spätern Religionslehre die persönliche Unsterblichkeit viel mehr den Character genossener Seligkeit bekommt als früher. Auf dem ursprünglichen Standpunkt bestand das Leben des Ich nur in dem Ueberwinden des Nicht-Ich. Eben darum durfte das zu Ueberwindende (d. h. das Unvernünftige, Sinnliche) gar nicht fort gedacht werden, ohne dass sich sogleich der Gedanke der Unthätigkeit d. h. der Langenweile ergab. Jetzt wird dies anders. Da das Sollen nicht mehr das Höchste ist, kann es auch nicht als das Letzte und als das Ziel gedacht werden. Vielmehr soll nur in dieser Welt die Ueberwindung des Sinnlichen die Aufgabe seyn. Die sie gelöst haben, und nur diese, gehn in die folgende Welt hinüber, die sinnliche Welt ist hinweggefallen, und hinfort gibt es nur guten Willen. In dieser folgenden Welt wird es gar keine Sinnlichkeit mehr geben. Eben so wird dort der Wille hinsichtlich des Sittengesetzes nicht mehr frei seyn, weil er gar nicht von ihm lassen kann [4]. (Wie es bei seinen An-

1) Sel. Leb. Vorl. 10. p. 540 ff. 546. 2) Ebend. p. 547 ff.
3) Ebend. Anhang. 4) Thatsachen des Bew. 1810. p. 676 ff.

sichten denkbar ist dass es dann noch Aufgaben ja dass es Individuen gebe, was er Beides ausdrücklich behauptet, lässt er unbeantwortet.) Also auch hier das Paradies mit seiner Wonne anstatt der stets erst zu erarbeitenden moralischen Weltordnung, in welcher der gute Wille herrschen — nur soll. —

7. Es könnte nun, da einerseits (p. 22) behauptet worden ist, dass sehr Vieles in *Fichte's* spätern Lehren mit seinen frühern vollkommen übereinstimmt, andrerseits aber dass Anderes durchaus nicht mit denselben zu vereinigen sey, der Verdacht entstehn als sollte *Fichte* einer ganz unsystematischen Verworrenheit beschuldigt werden. Durchaus nicht; denn da wie oben gesagt wurde durch seine veränderte Ansicht was früher seine ganze Philosophie gewesen war, die Bedeutung eines Theiles derselben bekommen hatte, so ist es ohne Inconsequenz möglich dass innerhalb dieses Theils die einzelnen Parthien ihren frühern Zusammenhang behalten. So aber ist es. Mag man das Wissen als Absolutes oder als Bild des Absoluten nehmen, das Verhältniss des Wissens zum einzelnen wissenden anschauenden Subject wird dasselbe bleiben; das Letztere wird in beiden Fällen Modus des Wissens seyn, wie *Fichte* sich ausdrückt. Dies wird aber früher bedeutet haben: Modus des Absoluten, später: Modus des Bildes des Absoluten. Darum konnten oben die genauen Untersuchungen welche *Fichte* über das Werden des absoluten Ichs zur „Gemeinde der Iche“ angestellt hat, als nähere Bestimmungen dessen bezeichnet werden, was er beim Abfassen der Wissenschafts- der Rechts- und der Sittenlehre schon gelehrt hatte. Eben so braucht ein andrer Punkt seines frühern Systems von der später vorgenommenen Veränderung gar nicht tangirt zu werden, das ist seine Ansicht von der Natur. Mag das absolute Ich die Stelle der Gottheit vertreten; mag neben demselben eine Gottheit angenommen werden, in einem wie dem andern Falle wird unter Natur verstanden werden können die Summe der von den einzelnen Ichs vorgefundenen Beschränkungen ihrer Thätigkeit. Es ist oben von einer Annäherung an das Identitätssystem gesprochen. Diese aber betrifft nur was man das Pantheistische an diesem System genannt hat, nämlich die Behauptung dass dem Absoluten allein Seyn zukomme. Darin, wodurch das Identitätssystem Naturphilosophie ist, in der Behauptung nämlich dass die Natur Erscheinungsform des Absoluten sey, darin hat *Fichte* auch nicht im Geringsten sich zu *Schelling* hinüberziehn lassen. Er bleibt, um des Letztern Ausdruck beizubehalten, ein Naturstürmer, fanatischer als die Bilderstürmer es je waren. Er ergreift jede Gelegenheit um (manchmal sogar unwürdige)

Ausfälle gegen die Naturphilosophie zu machen, die er bald als puren Empirismus bald wieder als Schwärmerei, bald als das Product der Trägheit die nicht reflectiren will u. s. f. bezeichnet. Nur in einem einzigen Punkte sehn wir ihn endlich doch vor der Natur sich beugen. Er ist bereits oben (p. 11) angedeutet. Der Naturhass, der seine ganze Ansicht characterisirt, der ihn früher in seiner Sittenlehre sagen liess es sey grauenerregend, dass die Natur Gewalt über uns habe, dieser musste natürlich ihn zu einem Hohn gegen alles Naturelement auch in der Betrachtung des Staates bringen. Demgemäss sehn wir ihn in seinen ersten Schriften den Staat auf dem künstlichen Wege des Vertrages zu Stande bringen, und eben so in seinem geschlossenen Handelsstaat Alles künstlich d. h. gewaltsam machen, auf alle natürlichen Neigungen der Einzelnen nicht die geringste Rücksicht nehmen. Auch noch später, selbst in den Grundzügen der gegenwärtigen Zeit zeigen Aeusserungen wie diese: als sein Vaterland habe Jeder das cultivirteste Land anzusehn, dass ein Kosmopolitismus, dem das natürliche Element der Nationalität als Beschränktheit erscheint, dass dieser seine eigentliche Ansicht war. Als sich nun aber während der französischen Herrschaft *Fichte's* rastloser Geist nach Rettungsmitteln umsah, da erschien ihm als einziges eine geistige Wiedergeburt der Menschheit, wie sie nur vom deutschen Volke ausgehn könne. Zu ihrer Verwirklichung beizutragen war der Zweck den er sich in seinen 1808 in Berlin gehaltenen Vorlesungen vorsetzte welche unter dem Titel Reden an die deutsche Nation gleichzeitig in Druck erschienen [1]. *Fichte* knüpft an die in den Grundzügen der gegenwärtigen Zeit ausgesprochene Behauptung an, dass wir in dem Zeitalter der vollendeten Sündhaftigkeit leben, spricht aber zugleich die Hoffnung aus, dass, bei der überschnellen Entwicklung, wir in den letzten Jahren beim Schlusse derselben angelangt seyn möchten. Da der Uebergang in die folgende Periode nicht durch fremde Hülfe sondern durch eigene Kraft gemacht werden muss, so gibt es nur ein Mittel um diesem jammervollen Zustande ein Ende zu machen: es ist durch verbesserte Erziehung eine Generation zu schaffen, welche vollbringe, wozu die gegenwärtige keine Kraft hat. Es gibt aber nur einen Theil der Menschheit, welcher dieser rettenden Aufgabe gewachsen ist, das ist diejenige Nation die überhaupt das Stammvolk der neuen Zeit (in Gegensatz gegen das Alterthum) ist, die deutsche. (Von den durch die Geschichte fixirten Stammunterschieden wird abgesehn.) Es ist, als wolle *Fichte* die grosse Bedeu-

1) Berlin 1808. 2te A. Lpz. 1824. WW. VII. p. 259 ff.

tung die er den doch durch **Natur** gesetzten Unterschieden beilegt, manchmal zurücknehmen wenn er den Heimathsunterschied als für die Entwicklung der Volksthümlichkeit ganz unbedeutend bezeichnet [1]. Es hilft ihm Nichts. Nicht nur dass er zu wiederholten Malen aus der mittlern geographischen Stellung Deutschlands seine welthistorische Aufgabe ableitet, sondern der eigentliche Angelpunkt auf welchen er den Vorzug der deutschen Nation vor allen andern stützt, enthält eben so das Natur-Element in sich. Was nämlich die Deutschen von den neurömischen Mischvölkern unterscheidet und sie zum eigentlichen Urvolk macht [2], ist dies, dass sie ihre ursprüngliche **Sprache** beibehielten und fortbildeten. Davon ist die Folge, dass sie bei allen höhern Begriffen, die in allen Sprachen nur bildlich bezeichnet werden, sich des Bildes und darum des Ausgangspunktes klar bewusst bleiben, und zugleich bei dem Gebrauch des Wortes immer den Begriff selbstthätig (aus dem Sinnlichen) hervorbringen [3]. Anders in den Mischsprachen. Diese erhalten jene Ausdrücke als von jener lebendigen Erzeugung abgelöste, und verhalten sich dazu als zu fertigen d. h. todten [4]. Daher die Behauptung, dass nur die deutsche Sprache eine lebendige, die französische dagegen eine todte sey. Nur ein Volk mit einer lebendigen Sprache sey wahrhaft schöpferischer (poetischer) Dichtung, sey einer freien Wissenschaft fähig, wie es deutsche Poesie und deutsche Philosophie ist. Jenes andere Volk hat es höchstens zu humoristischen Lustspielen bringen können, und ein mittelmässiges Lehrgedicht über die Heuchelei in Comödienform gilt ihm als sein grösstes philosophisches Werk [5]. Nachdem dann weiter gezeigt ist dass auch die frühere Geschichte der Deutschen beweise [6] wie nur sie berufen seyen, die Wahrheit innerlich zu erleben und selbstthätig zu gestalten — wobei namentlich auf *Luther* hingewiesen wird — nur sie im Stande ihr Volk in seiner ewigen Bestimmung zu lieben [7], geht *Fichte* auf die Characteristik derjenigen Erziehung über, durch welche die kommenden Geschlechter in Stand gesetzt werden sollen, ächt deutsch zu seyn. Es handle sich hier darum anstatt des frühern Beibringens todter Kenntnisse und Begriffe ein unfehlbares Mittel zu finden die Kinder von Jugend auf dahin zu bringen, dass sie selbstthätig und durch eigne Kraft Alles sich erwerben. Ein solches Mittel sey durch *Pestalozzi* gefunden. Schon dass er die Erziehung zu mechanisiren suche, zeige, dass er nicht wie bisher den Zufall wolle walten

---

1) Reden etc. p. 313. 2) Ebend. p. 374. 3) Ebend. p. 316 ff. — 4) Ebend. p. 320 ff. 5) Ebend. p. 333 ff. 6) Ebend. Sechste Rede. 7) Ebend. Achte Rede.

lassen, sein Zurückführen ferner aller Erkenntnisse auf ihr wahres A B C, auf die einfachsten aber ganz klaren Anschauungen mache ihn zum wahren Pädagogen, zu einem zweiten *Luther*. Die Methode bedürfe noch grosser Ausbildung, das A B C der Anschauungen habe er vortrefflich, das der Empfindungen nur mangelhaft, das A B C der Leibesbewegungen noch gar nicht aufgestellt [1]. Ein entschiedner Irrthum aber sey es, wenn *Pestalozzi* hoffe, dass eine solche Reform in den Häusern vorgenommen werden könne; vielmehr müssen in der gegenwärtigen verdorbnen Zeit die Kinder den Eltern genommen und in, von aller Welt abgesonderten Anstalten, die sie durch ihre eigne Thätigkeit erhalten — oder wenn Zuschüsse nöthig sind zu erhalten wähnen — zu wahren selbstthätigen Deutschen erzogen werden [2]. Das Detail gehört nicht hier her. Es kommen da Vorschläge vor, die in unsern Tagen wiederholt worden sind. (Auch *L. Blanc's* Theorie: dass mit dem Verdienst nur die Verpflichtung nicht die Berechtigung wachse, ist schon von *Fichte* geltend gemacht, freilich nicht als politischer sondern als pädagogischer Grundsatz, und eben darum nicht als eine Absurdität.) In dem edlen Nationalstolz den diese Vorlesungen athmen, in dem glühenden Nationalhass, der sie in einigen Partien verunstaltet zeigt sich der Philosoph, dem Naturverehrung und Naturphilosophie nur Götzendienst war, selbst als Verehrer des Natürlichen. Nur hierin lässt sich dies ganz entschieden behaupten. Dagegen möchte man nur zaghaft die Behauptung wagen, dass diese Gewalt, welche die natürlichen Mächte über sein Gemüth gewannen, nothwendig begleitet gewesen sey von einer grössern Anerkennung der physischen Mächte von Seiten seines Erkennens. Sey es mit dem Causalzusammenhange wie es wolle, genug in derselben Zeit, wo sich das Nationalgefühl so mächtig in ihm regte, sehn wir ihn, was er bis dahin völlig vernachlässigte, naturwissenschaftliche Studien machen. Allein wenn sie ihn auch dahin gebracht haben in seine spätern Vorträge mehr hineinzunehmen und, anstatt bloss von jener „zähen und elastischen Materie" zu sprechen mit der er sich früher begnügt hatte, mechanische Anziehung, chemische Verwandtschaft und Wechselwirkung als Form des Organischen zu deduciren, so bleibt doch die Art der Deduction ziemlich dieselbe wie in der frühern Zeit, und die Hochachtung die ihm im Praktischen das, was von Natur ist, abnöthigte, sie hat ihn nur dahin gebracht theoretisch das Seyn als absolut anzuerkennen, nicht aber seine Vorstellung gegen das Natürliche aufzugeben. Gibt doch auch sein

1) Reden etc. Neunte Rede. 2) Eilfte Rede.

Sohn zu, dies sey der wunde Fleck auch seines spätern Systems geblieben. —

---

8. Die Mangelhaftigkeit und Ergänzungsbedürftigkeit des Standpunktes der Wissenschaftslehre ist nachgewiesen. Es ist ferner gezeigt wie *Fichte* selbst sie fühlt, ja eingesteht. Die vorstehende Darstellung seiner veränderten Lehre endlich hat nachweisen wollen, wie er selbst dem Mangel abzuhelfen versuchte. Man wird eingestehn müssen, dass ihm dies nicht ganz gelungen ist, und auch nicht gelingen konnte, weil er den ursprünglichen Standpunkt zu sehr festgehalten hat, und es am Ende nicht möglich ist, den Realismus zu seinem Rechte kommen zu lassen, und den Naturhass oder mindestens die Naturverachtung (d. h. die Bekämpfung des Realismus) beizubehalten. Ein solches Festhalten aber des ersten Standpunktes ist bei *Fichte* aus subjectiven und objectiven Gründen erklärlich. Aus subjectiven weil Niemand an einem System so halten wird wie sein erster Urheber, aus objectiven weil der Standpunkt der Wissenschaftslehre den tieferen Interessen des Gemüths, wenigstens von seiner ethischen Seite, solche Befriedigung gewährt. Anders wird sich dies dagegen verhalten mit dem Standpunkt, welcher als eine etwas weiter gehende Modification des *Fichte'schen* bezeichnet, und nach seinem Hauptrepräsentanten der *F. Schlegel'sche* genannt wurde. Dieser war durch die Wissenschaftslehre so nahe gelegt, dass wer ihn geltend machte, kaum der eignen Urheberschaft sich rühmen konnte. Dazu war ein solcher Subjectivismus, nach welchem dem Genie Alles erlaubt war so sehr aller objectiven Bestimmungen baar, dass er sich selbst am Liebsten als Muthwillen, Spiel, Laune u. s. w. characterisirte, und seine eigentlichen Adepten kaum wo anders suchen konnte, als wo der Leichtsinn der Jugend sprudelte, wie ja der Hauptrepräsentant selbst gezeigt hatte, dass mit reiferen Jahren ein (sogar extremer) Objectivismus sein Recht behauptete. Wo der subjective Ernst, die individuelle Sittlichkeit und Religiösität von Anfang an ein Gegengewicht bildete, wie in *Novalis*, da zeigt sich sogleich, was sich bei *Schlegel* erst später zeigte, das Verlangen, die Genialität des Subjects darein zu setzen, dass es sich objectiven Mächten hingibt. Begreiflicher Weise kann hier entweder auf die realistisch objective Seite ein stärkerer Ton gelegt werden oder auf die idealistisch-subjective, und darnach wird im Metaphysischen das pantheistische oder individualistische, im Religiösen das katholische oder protestantische Element sich in den Vordergrund stellen. Hätte *Novalis* länger gelebt, und

eine systematische Durchführung seiner Gedanken gegeben, so hätte er nicht, wie geschehen, nur beiläufig mit *Schlegel* zusammen abgehandelt werden dürfen, sondern seine Stelle wäre hier neben der veränderten *Fichte'schen* Lehre ihm angewiesen, so aber dass in beiden die je verschiednen Elemente hervortraten. Jetzt dagegen muss als der Hauptrepräsentant der Stufe zwischen Wissenschaftslehre und Identitätssystem, der Mann genannt werden, welcher, eben wie *Novalis*, durch seinen religiösen und sittlichen Ernst den genialen Subjectivismus adelt, und in dem die beiden einander entgegenstehenden Momente mehr sich durchdringen als in dem veränderten Fichtianismus und bei *Novalis*, der dabei das ganze System des Wissens überschaut und seine Gliederung in exacter Durchführung gegeben hat, dies ist:

II. *Schleiermacher.*

9. ***Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher*** wurde am 21. Nov. 1768 als der Sohn eines reformirten Feldpredigers geboren, und erhielt den ersten Unterricht im elterlichen Hause besonders von seiner Mutter, einer gebornen *Stubenrauch*. Es folgten darauf einige Jahre in der Friedrichsschule, wo der ziemlich unmethodische Unterricht dem Knaben nur eine innere Unruhe, keine gründliche Bildung gab. Wichtiger wurde für ihn, dass seine Eltern mit ihm nach Pless in Oberschlesien zogen, wo er vom 12—14 Jahr den Unterricht eines *Ernesti'schen* Schülers genoss. Entscheidend für sein Leben ward, dass er im J. 1783 in die herrnhutische Erziehungsanstalt nach Niesky in der Oberlausitz gebracht ward, wo neben dem bessern Unterricht ihn und einen leidenschaftlich geliebten Freund (*Alberti*) die zwar unmethodische aber eifrige Lectüre griechischer Dichter, und später des hebräischen Textes des A. T. sehr förderten. Zusammen bezogen beide im J. 1785 das Seminar zu Barby, und hier begannen autodidactische, philosophische und religiöse Untersuchungen, welche den Zwiespalt den *Schleiermacher* bereits früher gefühlt hatte, so steigerten, dass er es für seine Pflicht hielt aus der Gemeinde zu treten. Er bezog nun im Frühjahr 1786 die Universität Halle; „exegetische Vorlesungen, so sagt er selbst in einem handschriftlichen Aufsatz, „wurden gar nicht, philosophische nur besucht um Probleme für eigne Reflexionen zu haben, mit Eifer dagegen wurde das Studium der menschlichen Meinungen in ihren beiden Zweigen betrieben, und schon einige Quellen derselben genauer angesehn." Nach zweijährigem Studium begab sich *Schleiermacher* zu einem Oheim, der Landprediger in der Neumark war und trat nach einem Jahr eine

Hauslehrerstelle beim Grafen Dohna in Schlobitten an. Nach drittehalb, im Ganzen glücklich verlebten und bildenden, Jahren löste sich das Verhältniss wegen divergirender pädagogischer Ansichten. Im Herbst 1793, bald nach seiner Ankunft in Berlin, ward er Mitglied des königlichen Seminars für gelehrte Schulen, das unter *Gedike* stand, und zugleich wurde ihm ein Theil der Lehrstunden auf dem *Kornmesser'schen* Waisenhause übertragen. Hier blieb er bis ein Verwandter, Prediger in Landsberg an der Warte, ihn sich zum Vertreter im Amte erbat, welche Stelle er im Frühjahr 1794 antrat. Nur bis zum Jahre 1796 blieb er daselbst, dann kam er als Prediger an die Charité in Berlin. Während er dieses Amt bekleidete, erschienen die im Frühjahr 1799 geschriebenen Reden über die Religion [1], deren Wirkung ungeheuer war. *Schleiermacher* hatte sich während seines Aufenthalts in Berlin enge mit *Fr. Schlegel* verbunden, für dessen Athenäum Einiges kritische geliefert [2] und mit ihm eine gemeinschaftliche Uebersetzung des *Plato* verabredet, welche er später allein unternahm. Im J. 1808 erschienen seine Vertrauten Briefe über die Lucinde eine Rechtfertigung der Ansicht von der Liebe, welche *Schlegel* in seinem Roman entwickelt hatte. Wahrscheinlich wegen seiner amtlichen Stellung nannte sich *Schleiermacher* nie öffentlich als Verfasser dieser Briefe, von denen übrigens einige von der Frau des Predigers *Grunow* geschrieben sind, mit der *Schleiermacher* in jener Zeit sehr befreundet war. Kurz vorher wurden die Monologen [3] veröffentlicht. Im J. 1802 ging *Schleiermacher* als Hofprediger nach Stolpe, und hier ward die Kritik der Sittenlehre [4] geschrieben. Die durch rein persönliche Verhältnisse hervorgerufenen inneren Stürme unter welchen diese Arbeit geschrieben wurde, haben vielleicht mit dazu beigetragen, dass dieses für die Ethik epochemachende Werk die wünschenswerthe Klarheit und Durchsichtigkeit nicht erhalten hat, welche nur aus einer gewissen Heiterkeit des Geistes hervorgeht. Dabei hat vielleicht das gleichzeitige Uebersetzen der *Platonischen* Schriften [5] die Folge gehabt, dass auch das eben genannte Werk von Gräcismen wimmelt. Der Aufenthalt in Stolpe dauerte nur zwei Jahr. Im Jahre 1804 ward er, nachdem

---

1) Berlin Reimer 1799. 1806. 1821. 1831 ferner in: Sämmtl. WW. Erste Abth. I. Berl. 1843. 2) Ueber *Garve's* letzte Schriften Bd 3. St. 1., über *Engel's* Philosophen für die Welt und *Fichte's* Bestimmung des Menschen. Alle 3 in: Sämmtl. WW. Abth. 3. Th 1. 3) Beide Schriften finden sich in den Sämmtlichen Werken Abth. 3. Th. 1. 4) Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre Berlin 1803. 2te Aufl. 1834. Sämmtl. WW. Abth. 3. Th. 1. 5) *Platon's* Werke von *F. Schleiermacher* Berlin 1804. —

er einen Ruf nach Würzburg abgelehnt hatte, Professor und Universitätsprediger in Halle. Hier las er neben seinen theologischen Vorlesungen auch über Geschichte der Griechischen Philosophie und über Ethik, und es waren wie aus einem aufbehaltenen Brouillon hervorgeht [1], die Grundzüge seines Systems damals schon völlig fixirt. Nach der unglücklichen Katastrophe, welche die meisten Professoren von Halle vertrieb, blieb *Schleiermacher* noch eine Zeitlang dort, mit wissenschaftlichen Arbeiten beschäftigt. Es erschien nicht nur seine liebliche Weihnachtsfeier [2], sondern auch seine Abhandlung über den ersten Brief an den *Timotheus* [3]. Er ging darauf nach Berlin, hielt öffentliche Vorlesungen und schrieb seine Abhandlung über Universitäten [4], und über den *Heraklit* [5]. Schon im Jahr 1809 war er Prediger an der Dreifaltigkeitskirche, 1810 ordentlicher Professor und verband mit beiden Stellen einige Jahre lang die eines Raths im Unterrichtsministerio. Seit 1811 Mitglied der Akademie, hat er von 1814 bis zu seinem Tode als beständiger Secretair der philosophischen Classe sehr viele Abhandlungen geliefert [6]. Ausser diesen Arbeiten und den vielen theologischen und philosophischen Vorlesungen — (er las über Geschichte der Philosophie, Dialektik, Psychologie, Ethik, Politik, Pädagogik, Aesthetik) — ausser seinen vielen Amtsgeschäften die er als der gefeiertste Kanzelredner Berlins und Liebling des gebildetsten Publicums hatte, war er fortwährend mit literarischen Arbeiten beschäftigt. Im J. 1811 erschien seine theologische Encyclopädie [7], im J. 1822 seine Glaubenslehre [8]. Gegen das Ende seines Lebens war er mit einer für den Druck bestimmten Redaction seiner Dialektik beschäftigt, von der er aber nur einige §§ vollendet hat. In den ersten Tagen des Februars 1834 an einer Lungenentzündung erkrankt, starb er am 12ten Februar, mit ihm die ausgeprägteste Individualität des gelehrten Berlins. Was ihn zu einer solchen machte, und was die ganze Stadt bei jenem erstaunenswerthen Leichenbegängniss anerkennen liess, dass die Physiognomie Berlins ihren sprechendsten Zug verloren habe war dies, dass sich in *Schleiermacher* die mannigfaltigsten Seiten zu einer wirklichen Einheit banden. Die schärfste Kritik und die innigste Frömmigkeit, das gründlichste Studium und die bewundernde Liebe zu seinem Ge-

1) WW. Zur Philos. V. 2) WW. Nachlass zur Theol. I. 3) Ebend. II. 4) Gelegentliche Gedanken über Universitäten im deutschen Sinn Berl. 1808. 5) *Herakleites* der Dunkle (im Museum der Alterth. Wiss. v. *Buttmann* und *Wolff*). WW. Zur Philos. II. 6) Ihr vollständiges Verzeichniss findet sich WW. Zur Philos. I. Vorr. 7) Kurze Darstellung des theologischen Studiums Berlin 1811. 8) Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangel. Kirche (2te umgearb. Aufl. 1830).

genstande schlossen sich bei ihm eben so wenig aus, als sein glühender Patriotismus ihm verbot, erkannte Uebelstände im Vaterlande zu rügen. Es war aber nur seine Subjectivität die dies Alles einigte, daher Solche die keine Individualität zu begreifen vermögen, irre an seiner Ehrlichkeit wurden, Solche denen das Subject ganz unbedeutend erscheint gegen die objectiven Interessen, seine Bedeutung nicht genug erkannten. So weit es überhaupt möglich ist, Individuen zu parallelisiren, kann *Schleiermacher* nicht mit *Plato* wie man dies gethan hat, sondern mit *Sokrates* verglichen werden, eine Aehnlichkeit die bei dem Missverhältniss der geistigen Grösse und der leiblichen Erscheinung beginnt, durch die Macht der Selbstbeherrschung im Genuss hindurchgeht, und in dem erhabnen Sterben endigt. Was *Schleiermacher* so oft ausgesprochen hat, dass er weder den Willen noch die Macht habe, eine Schule zu gründen, hat eben in dieser sokratischen Natur seinen Grund, welche es erklärlich macht, dass Aristippische und Antisthenes-Naturen von ihm gewonnen wurden und ihm ihre erste Anregung verdankten; freilich wird gerade eine solche Persönlichkeit ihren *Melitus* und *Anytus* auch nicht entgehn und auch *Schleiermacher* hat sie gefunden. — Es ist nun zu den Lehren *Schleiermacher's* überzugehn, so weit sie nicht ausschliesslich theologisch sind [1].

---

1) Ausser den bereits genannten Werken *Schleiermacher's*, ausser den akademischen Abhandlungen desselben so wie den Predigten, müssen noch folgende als bedeutend genannt werden:

Anonym gab er:

Briefe eines Predigers ausserhalb Berlin. 1800.

Zwei unvorgreifliche Gutachten in Sachen des protestantischen Kirchenwesens. 1804.

Glückwünschungsschreiben an die hochwürdigen Mitglieder der zur Aufstellung neuer liturgischer Formen ernannten Commission. Berlin 1814.

Pacificus Sincerus. Ueber das liturgische Recht evangelischer Landesfürsten. Gött. 1824.

Unter seinem eignen Namen erschien:

Ueber die Schriften des *Lukas*, ein kritischer Versuch. 1817.

Ueber die Lehre von der Erwählung. 1819 (in der theolog. Zeitschr.)

Ueber den Gegensatz der Sabellianischen und Athanasianischen Vorstellung von der Trinität (ebend. 3tes Heft). 1822.

Ueber seine Glaubensl. an *Lücke* 1829.

(Alle diese Schr. in WW. Zur Theol. II.)

Ferner seine Streitschriften:

Fr. Schleiermacher an den Geheimenrath *Schmalz*. Berl. 1815.

An den Oberhofprediger *Ammon* über seine Prüfung der Harmsischen Sätze. Berl. 1818.

Zugabe zu meinem Schreiben an *Ammon*. Berlin 1818.

10. Man pflegt die ersten Werke *Schleiermacher's* (die Reden und die Monologen) als verschiedenen Standpunkten angehörig anzusehn, namentlich aber die Briefe über die Lucinde als einen Beweis anzuführen dass ihr Verfasser seine Ansichten sehr schnell geändert habe. Diese Trennung, bei der seltsamer Weise der Umstand ignorirt wird, dass die Briefe später geschrieben sind als jene beiden Werke, ist ungehörig, und jene drei Werke gehören wesentlich zusammen. Allen dreien ist gemeinschaftlich dass sie den Besitz der Wahrheit als einen Zustand des Subjectes schildern, sie sind darum alle drei eigentlich Monologen, die nur in den Briefen und auch dort mehr formell einem Zwiegespräch mit der Schwester, der Schülerin und der Geliebten Platz machen. In den Reden stellt der Religiöse seinen Zustand dar, oder um *Schleiermacher's* eignen Ausdruck zu brauchen, er stimmt die Musik seiner Religion an, in den Monologen betrachtet und beschreibt der wahrhaft Sittliche sich, die Briefe endlich sind eine Selbst-Darstellung des Erotikers, dieses Wort in dem Sinne genommen, den es bei den Platonikern hat. Ein Zweites worin alle drei Werke mit einander übereinstimmen, ist dass es nur das geniale, gebildete Subject ist, welches geschildert wird. Darum der Versuch in den Reden zu zeigen dass der Gebildete die Religion nicht verachten dürfe, darum in den Monologen die herbe Klage über die Barbarei der Platten und Gemeinen und die Hoffnung dass die Bildung sich entwickeln werde, darum endlich in den Briefen die Zueignung an die Unverständigen mit ihren beschränkten bürgerlichen Ansichten über Liebe und Ehe. Der Begriff des Gebildeten wird aber von *Schleiermacher* ganz so gefasst wie von *Fr. Schlegel*, wenn man nicht am Ende sich umgekehrt ausdrücken muss. Wenn man nämlich sieht wie Vieles, was in *Schleiermacher's* Reden vorkommt, sogleich von *Fr. Schlegel* adoptirt wurde, wenn man bedenkt dass, als die Lucinde erschien, beide täglich zusammen waren, so muss darauf verzichtet werden zu trennen, was Jedem gehört. Was zuerst *Fr. Schlegel* in der ersten Anzeige der Reden in Uebereinstimmung mit einer eigenen Aeusserung ihres Verfassers sagt, was dann von *Hegel* und Andern wiederholt worden ist, dass in denselben ein religiöser Virtuos sich darstelle, dies gilt ganz eben so von den andern Werken. Im Gegensatz gegen die Stümper schildern die Monologen den Tugendvirtuosen und die Briefe verlangen Virtuosität in der Liebe, und entschuldigen oder verlangen darum consequenter Weise Alles, was zu dieser führt, z. B. Uebung. Es ist also nicht das Subject als solches, sondern das bevorzugte, geniale Subject das ge-

schildert wird, und dieser vornehme Standpunkt erinnert so sehr an das was bei *Jacobi* (Th. I. p. 330) aristokratische Subjectivität genannt wurde, dass man sich nicht wundern muss, wenn *Fr. Schlegel* in seiner Anzeige der Reden *Schleiermacher* und *Jacobi* vergleicht, wenn *Hegel* in seinem Aufsatze über Glauben und Wissen in denselben eine Sublimation des *Jacobi'schen* Standpunkts sieht, und wenn *Schleiermacher* selbst in seiner Zueignung an *Brinkmann* sagt er verdanke *Jacobi* viel, mehr vielleicht als er selbst wisse. Doch aber darf man sich durch jene dankbare Anerkennung, und eben so auch durch die Uebereinstimmung im Ausdruck welche zwischen *Schleiermacher* und manchen Anhängern *Jacobi's* (z. B. *Fries*) Statt findet, nicht verleiten lassen, den grossen Unterschied zu übersehn, welcher besteht zwischen der Selbstverständigung in welche die Letztern das Philosophiren setzen, und der Selbstdarstellung bei dem Ersteren. Dieser Unterschied liegt darin, dass *Schleiermacher* erkennt, wie der Subjectivismus der Nach-Kantischen Philosophie zwar seinen Culminationspunkt in *Fichte* erreicht hat, dessen „vollendeter abgerundeter Idealismus die höchste Aeusserung der Speculation unserer Tage sei", dass er aber auch einsieht wie derselbe „das Universum vernichtet und zu einem nichtigen Schattenbilde der einseitigen Beschränktheit seines leeren Bewusstseyns" macht. Darum bedarf der Stolz desselben einer Demüthigung durch einen „andern Realismus", als den er widerlegt hat und das ehrerbietige Opfer einer Locke verdienen die „Manen des heiligen verstossenen *Spinoza*. Ihn durchdrang der hohe Weltgeist, das Unendliche war sein Anfang und Ende, das Universum seine einzige und ewige Kirche; in heiliger Unschuld und tiefer Demuth spiegelte er sich in der ewigen Welt, und sah zu, wie auch Er ihr liebenswürdigster Spiegel war" [1]. Dieser Passus ist es vor Allem gewesen, welcher dahin gebracht hat, *Schleiermacher* als Spinozisten zu bezeichnen. Man hat dabei übersehn, einmal dass *Schleiermacher* in jener Zeit vielleicht noch eben so wie damals, wo er seine kurze Darstellung des spinozistischen Systems schrieb [2], dasselbe nur aus *Jacobi's* Briefen kannte, besonders aber dass die letzten Worte der eben angeführten Sätze völlig mit dem Spinozismus streiten, der solch stolzes Selbstgefühl nicht duldet. *Schleiermacher* ist hier so Spinozist wie es *Novalis* war, und weil er dies fühlt deswegen hat er in der zweiten Auflage gerade an diese Verherrlichung *Spinoza's* die des verstorbenen Freundes angeschlossen und sagt: wann die Phi-

1) Reden 1. Aufl. p. 48. WW. Z. Theol. I. p. 190. 2) Sämmtl. WW. Dritte Abth. Bd. IV. 1. Th.

losophen werden religiös seyn und Gott suchen wie *Spinoza* und die Künstler fromm seyn und Christum suchen wie *Novalis*, dann wird die grosse Auferstehung gefeiert werden für beide Welten". Wie von *Novalis*, so wird auch von *Schleiermacher* als das Höchste und Heiligste die „Eigenthümlichkeit" gepriesen, dieselbe aber auf das Bestimmteste von der blossen Persönlichkeit unterschieden [1]. Vermöge seiner Eigenthümlichkeit ist Jeder, nicht etwa ein verschwindender Modus an dem Unendlichen, sondern ein besondrer Ausdruck und deshalb ein auserwähltes Werkzeug desselben. Zugleich aber mit diesem (antispinozistischen) Hervorheben der Berechtigung der Subjectivität wird (antifichtisch) immer wieder darauf hingewiesen dass das Subject sich hinzugeben habe, dass es sich verlieren solle an das Unendliche, dass der Schreck der Selbstvernichtung sich belohne [2] u. s. w., was Alles abermals an *Novalis* und seine Wollust des Sterbens erinnert. Dieses gleichzeitige Sichverlieren und Sichfinden ist nun eben Religion, die darum nicht in einer *Jacobi-Fries'schen* ungestillten Sehnsucht, oder einer, Erfüllung bedürftigen, Ahndung besteht, sondern wirklicher G e n u s s ist. In dem Religiösen vereinigen sich nämlich die beiden Richtungen welche in der Seele (wie in allem Leben) sich zeigen, die isolirende und individualisirende welche in ihrem Extrem sich in den sinnlichen Naturen zeigt, und die verallgemeinernde aus deren Extrem die Begriffsvergötterung hervorgeht; die Religion oder Frömmigkeit ist daher das bewusste Sichhingeben an das All, oder das sich als Theil des Ganzen Wissen [3]. Dass die Gebildeten unserer Zeit die Religion verachten liegt darin, dass sie, wie auch die meisten sogenannten Frommen, für Religion halten was etwas ganz Anderes ist. Die Religion nämlich oder die Frömmigkeit ist nicht ein Wissen von einem Object, welches in der Anschauung oder dem Seyn der Dinge in uns besteht, sie ist eben so wenig ein Handeln oder eine Praxis, d. h. ein Hineintreten in die Dinge, sondern sie ist das unmittelbare Seyn des Endlichen in dem Unendlichen, darum Gefühl, Sinn, Empfindung; der Religiöse ist u n m i t t e l b a r mit dem Ewigen Eins und hat das Gefühl des gemeinschaftlichen Lebens von All und Ich. Wird nun um die religiösen Gefühle gewusst, so entstehen durch diese Reflexion Beschreibungen frommer Gemüthszustände, und dies allein sind die religiösen Grundsätze und Dogmen. Sieht man diese für Wissenssätze an, d. h. für solche die etwas von einem Object aussagen, so ist das Mysticismus und Mythologie. So wäre es My-

---

1) Monologen. Besonders II. 2) Reden (1. Aufl.) p. 118 ff. 160 ff.
3) Erste Rede. Rechtfertigung.

thologie wenn das Sich in Gott empfinden für eine Erkenntniss der Gegenständlichkeit Gottes genommen würde, noch mehr wenn man, indem man ihm Persönlichkeit zuschriebe, ihn in das Gebiet des Gegensatzes herabzöge. Gleiches gilt von der gewöhnlichen Vorstellung der Unsterblichkeit. Der Wunsch nach ihr ist irreligiös. Das Zusammengeflossenseyn mit dem Weltall, das Einswerden mit dem Unendlichen, das ist die Unsterblichkeit der Religion. Darum bereichert die Religion das Wissen durchaus nicht, höchstens läutert sie es, indem sie vor Dünkelwissen bewahrt. Ganz dasselbe gilt vom Handeln. Die einzelnen Handlungen sollen nicht aus Gefühlen hervorgehn, da nun in diesen die Religion besteht, so muss man sagen dass im gesunden Leben der Mensch Nichts aus Religion thun soll, Alles mit Religion. Die sogenannten religiösen Handlungen sind darum Aberglaube oder Heuchelei. Da die unmittelbaren Berührungen mit der Welt die religiösen Erregungen geben, so zeigen sie sich sowol in der Betrachtung der äussern Natur als, und zwar besonders, im Verhältniss zur Gemüthswelt oder Menschheit, in der wir vorzugsweise das Universum sehn. Dort erregt uns Alles religiös; vor Allem das Aussergewöhnliche weil es uns neue bis dahin unbekannte Zusammenhänge ahnden lässt, hier ist namentlich der Anblick der Eigenthümlichkeit, vermöge der Jeder ein anderes Compendium der Menschheit darbietet, Mittel zur frommen Erregung. Sie gibt dann Allem eine religiöse Bedeutung, so dass jede Begebenheit Wunder, jede fromme Regung Eingebung wird, sie lässt endlich weil sie Alles auf das Ganze bezieht, Alles, selbst das Unheiligste, als heilig erkennen und achten [1]. Da die Religion nicht aus Lehren besteht, so kann natürlich von einem Unterricht in derselben nicht die Rede seyn; diejenigen welche nicht fähig sind den in Allen sich findenden Funken der Religion zu erwecken, empfangen ihre Anregung durch den, welcher vor ihnen seine Religion darstellt, und den sie zu ihrem Meister wählen, welcher der Mittler zwischen ihnen und dem Unendlichen wird. Ihn, den religiösen Heros, drängt wie jeden Frommen die religiöse Erregung zur Mittheilung und so entsteht die wahre Kirche. Von dieser, in welcher der Unterschied zwischen Priester und Laien nicht die Aemter sondern nur die Zustände beträfe, in der man von dem Prediger das Individuellste verlangte anstatt des unheiligen Zwanges der Symbole, von dieser ist die sogenannte Kirche in ihrem gegenwärtigen Zustande so weit entfernt, dass je religiöser die Menschen sind, um so unkirchlicher sie werden müssen. Daher wird der wahrhaft

1) Zweite Rede. Wesen der Religion.

Gebildete die Kirche bekämpfen um die Religion zu befördern. Der Grund warum jetzt Kirche und Religion einen Gegensatz bilden liegt darin, dass der Staat sich hineingemischt hat. Seit der Purpur die Stufen des Altars geküsst hat, religiöse Handlungen bürgerliche Bedeutung bekommen haben, seit man von dem Geistlichen verlangt dass er Sittenlehrer ist, seit der ideale Zustand der einzelnen kleinen Gemeinden aufgehört hat, seitdem kann der Gebildete die wahre Kirche nur von der Zukunft hoffen, wo fromme Häuslichkeit die Religionsgesellschaften vertreten wird [1]. Die Religion überhaupt oder die ganze Religion, d. h. die Gesammtheit aller Verhältnisse zu Gott in allen möglichen Auffassungen existirt nun in den verschiedenen Religionen. Der Gegensatz nämlich zwischen Naturreligion und positiven Religionen ist nur der Gegensatz zwischen einem unbestimmten Gedankendinge und dem bestimmten Wirklichen. Es gibt keine andern als bestimmte d. h. positive Religionen. Noch mehr, alle haben einen historischen Character indem der Einzelne wie die Gemeinschaft auf den ersten Anfangspunkt das grösste Gewicht legen, auf ihn Alles zurückführen, ihn ausschmücken u. s. w. muss. Es liegt aber in der Natur der Sache, dass in der (Gemeinschaft bildenden) Mittheilung die Schilderung der frommen Zustände die Form objectiver Behauptungen und Lehren annimmt. So enthält selbst die Bibel viel Metaphysik, d. h. Solches was nicht Religion ist. Unter den Arten auf welche sich die individuell verschiedenen frommen Erregungen zurückführen lassen, erscheint das Christenthum darin als eigenthümlich, dass bei ihm das Entgegenstreben des Endlichen gegen das Unendliche, darum Feindschaft und Versöhnung, den eigentlichen Mittelpunkt bilden, so dass hier das Wesen der Religion selbst zum Stoff und Inhalt der Religion wird und also gleichsam die Religion in höherer Potenz erscheint. Diese Religion, welche weil sie das ungöttliche Wesen voraussetzt, polemisch auftreten und einen wehmüthigen Character haben muss, erscheint zuerst in dem, welcher, weil er für sich nie eines Vermittelnden bedurfte und nie einen fand, seiner Gottheit bewusst ist und, gewiss eine Schule zu stiften, selbst im Moment des Verlassenseyns von Allen, symbolische Gebräuche der Gemeinschaft einzuführen im Stande war. Obgleich es daher kaum wahrscheinlich ist, dass die religiösen Erregungen eines Subjectes so weit von denen abweichen sollten welche in den bestehenden religiösen Gemeinschaften herrschen, dass er eine neue gründen müsste, so lässt sich doch die Unmöglichkeit selbst hinsichtlich des Christenthums

1) Dritte und vierte Rede.

nicht behaupten, dessen Stifter selbst sich auch nie für den alleinigen Mittler ausgegeben vielmehr auf eine Zeit hingewiesen hat, wo Niemand mehr eines Mittlers bedürfen werde [1]. — Hatte der religiöse Virtuos im Gegensatz gegen den todten Glauben der nur ein Wissen von einem seinem Wesen fremden Dogma ist, auf die unmittelbare Einheit mit dem Unendlichen hingewiesen, so schildern die Monologen eine eben solche unmittelbare Einheit mit der Sitte im Gegensatz gegen die Unterwerfung unter das unerbittlich zwingende Gesetz. Wenn bei *Kant* und *Fichte* die Menschheit (*homo noumenon*) als Sittengesetz gefasst war, so bezeichnet *Schleiermacher* (wie später *Fichte* in der Anweisung zum seligen Leben) als einen Durchgangspunkt die Zeit, wo er die Vernunft gefunden hatte, welche die Uniformität des Handelns von Allen fordert, und eben so ein rast- und zielloses Handeln. Jetzt dagegen sey ihm der Gedanke der Eigenthümlichkeit aufgegangen, zu dem der der Pflicht nur den Uebergang bilde, jetzt sey die freie Musse seine Göttin, jetzt habe er sich zu der wahren Liebe erhoben welche Bethätigung der eignen Eigenthümlichkeit ist und Eigenthümlichkeit will, und darum das Zerfliessen in eine vom gleichmässigen Herkommen beherrschte Masse verhindert [2]. Im Gegensatz gegen die allgemein herrschende Weltanschauung, welche das Ziel der Menschheit erreicht glaubt, wenn dieselbe die äussere Natur bezwingt und ihre Gesetze zu ihrem Nutzen gebraucht, verlangt er dagegen, dass Jeder in sich auf eigenthümliche Weise die Menschheit auspräge, dass selbst das was die Gemeinschaft bildet, Sprache und Sitte, ein weich anschmiegendes Gewand seiner Eigenthümlichkeit sey [3]. Wer dazu gekommen ist, die Menschheit in sich zu finden, der ist wahrhaft frei, denn er kennt nun die Schranken der eignen Natur die seine eigne That ist, und alle Verhältnisse in die er treten mag, alle Schicksale die ihm bevorstehn, seine Phantasie kann sie anticipiren, da er weiss dass sie nur dazu dienen können neue Seiten seiner Eigenthümlichkeit hervortreten zu lassen. Ist dies erreicht so stirbt er, und sein Sterben beginnt in dem Sterben der Freunde in denen er lebt, sofern sie die Seiten seines Wesens hervortreten lassen, für dessen Entwicklung es kein äusseres Gesetz gibt, und das in ewiger Jugend von dem Unterschied der Lebensalter nicht tangirt wird [4]. Wie in den Reden und den Monologen der Religiöse und der Sittliche einen Zustand zeigt, in dem sich das Allgemeine mit seiner besondern Individualität vermählt, so dass der Gegen-

1) Fünfte Rede. 2) Monologen. II. 3) Monologen III.
4) Ebend. IV und V.

satz von Unendlichem und Endlichem verschwindet, so wird dieses selbe Thema auch in den Briefen über die Lucinde durchgeführt, welche einmal zeigen wollen dass in der Liebe sich das Individuellste mit dem Allgemeinsten vereinigt indem „der Muthwille" mit der „Anbetung der Menschheit und des Universums in der Geliebten", zweitens aber mit jenem zugleich den Gegensatz zwischen Sinnlichem und Geistigem aufheben, indem sie zeigen dass in der Liebe aus einem Stück ihre von den Unverständigen getrennten Glieder völlig Eins ist. In der Betrachtung der Liebe lasse sich realisiren, worauf ja unsere Zeit ausgehe, nämlich die Betrachtungsweise der Alten mit der modernen vereinigen, denn hier habe man es mit einem Gegenstand zu thun wo Geist und Leib Eins sind, indem Sinnlichkeit und Natur durch ihre Verbindung mit dem heiligsten Gefühl geheiligt erscheinen [1]. Auch hier wird übrigens das Princip der Eigenthümlichkeit und die Macht des Gebildeten wieder eingeführt, in dem Versuch über die Schaamhaftigkeit. Alles Unziemliche wird nämlich darin zurückgeführt auf das rücksichtslose Unterbrechen eines Gemüthszustandes, welcher als eigenthümlicher Achtung verdiene. Weiter wird dann die Anwendung gemacht auf die geschlechtlichen Beziehungen und gezeigt wie der wahrhaft Gebildete dazu kommen werde, der schönen (künstlerischen) Darstellung welche die einzige in der freien Geselligkeit ist, keine andern Grenzen zu setzen als diese dass sie nie zu einem widrigen Begriff oder einem leidenschaftlichen Begehren bringe. Innerhalb dieser Grenzen ist unschicklich, was unschön ist [2].

11. Wenn die bisher characterisirten Werke zeigen, wie das geniale Subject sich mit objectivem Inhalte erfüllt, und eben wegen dieses subjectiven Anfangspunktes Berührungspunkte mit *Fichte* und *Jacobi* darbieten, so ist nun weiter die Aufmerksamkeit auf jenen Inhalt selbst zu richten mit dem sich das Subject erfüllt. Hier kommt nun zuerst in Betracht, wie *Schleiermacher* das System der Wissenschaft gestaltet, und welches seine Gliederung ist. Die Untersuchungen darüber bilden den Inhalt seiner Dialektik, oder Grundwissenschaft. Auch wenn er nicht in seinen Vorträgen über Dialektik erklärt hätte, dass er am Meisten mit *Steffens* in dessen Grundzügen der Naturwissenschaft übereinstimme, würde man in den Lehren, die hier besonders zur Sprache kommen den Einfluss der *Schelling'schen* Schule erkennen. Man ist, da *Schleiermacher* selbst nicht dazu kam, die Dialektik zu veröffentlichen — er starb als erst fünf §§ redigirt waren —

1) WW. 431. p. 480 ff. 2) Ebendas. p. 452 ff.

besonders an die von *Jonas* herausgegebenen Entwürfe zu Vorlesungen über Dialektik [1], so wie an das System der Sittenlehre gewiesen wie es in der doppelten Redaction von *A. Schweizer* [2] und *Twesten* [3] uns vorliegt, und dessen einleitende §§ er selbst als Lemmata aus der Dialektik bezeichnet hat. Alles reale Wissen ist entweder Ethik oder Physik je nachdem es die Vernunft, oder die Natur zu seinem Gegenstande hat, so dass unter diesen beiden Wissenschaften alle übrigen Disciplinen befasst sind [4]. Da aber eine jede besondere Wissenschaft, wenn sie nicht mit einem höchsten Wissen zusammenhinge, von dem Alles abgeleitet werden kann, nur den Werth einer Ansicht oder Meinung hätte [5], so wird die Philosophie als vollendete nicht nur die Ethik und Physik sondern auch das höchste oder absolute Wissen befassen müssen, welche Centralwissenschaft, wenn sie vollendet wäre, Transscendentalphilosophie genannt werden könnte [6], welche in einem nachlässigern Sprachgebrauch aber oft mit dem Worte Philosophie bezeichnet wird [7], so dass dieses Wort bei *Schleiermacher* bald den Inbegriff alles Wissens, bald dagegen nur das Wissen bezeichnet, welches dem realen oder besonderen Wissen entgegengestellt wird. Da so die Philosophie sich über den Gegensatz von Vernunft und Natur stellt, welche mit dem obersten aller Gegensätze dem des Idealen und Realen [8] zusammenfällt, so wird von der Philosophie gesagt werden müssen dass in ihr alle Gegensätze sich durchdringen, dass das absolute Wissen der Ausdruck des mit ihm selbst identischen absoluten Seyns, das Absolute Subject-Object oder absolute Identität sey [9]. Die grosse, bis auf die Ausdrücke gehende Uebereinstimmung mit den Lehren des Identitätssystems lässt keinen Zweifel darüber aufkommen, wie sehr die *Schelling-Steffens'schen* Lehren über den Gegensatz von Natur und Geschichte, welcher im Absoluten negirt sey, für *Schleiermacher* anregend wurden. Ist dieser Hauptsatz seiner Lehre dass die Philosophie im Ueberwinden aller Gegensätze die Wissenschaft des Absoluten sey, rein *Schellingisch* zu nennen (vgl. weiterhin §. 33), so tritt sogleich eine Beschränkung hinzu, die man *Kant-Fichtisch* nennen könnte, und die es rechtfertigt dass *Schleiermacher* vor *Schelling* abgehandelt wird, als Einer der den Standpunkt des Identitätssystems nicht sowol überholte, als vielmehr noch nicht erreichte: das höchste Wissen existirt bisher nicht als ein allgemein anerkanntes

---

1) *Schleierm.* Literar. Nachlass Zur Philos. II. 2. Berl. 1839. 2) Ebend. III. Berl. 1835. 3) Grundr. der philos. Ethik Berlin 1841. 4) Sittenl. herausg. v. Schweizer. §. 55. Anm. b. d. (1805). 5) Ebend. §. 1. 3. 6) Dialekt. §. 346. Anm. 7) z. B. Dial. §. 4. Anm. 8) u. A. Beil. A. zu Dial. p. 352. 9) Sittenl. §. 29 u. Anm.

System, es wird also an die Stelle der Darstellung des Absoluten der Versuch treten müssen es zu finden, oder anders ausgedrückt: da die Philosophie noch nicht fertig ist, wird man sich mit dem Philosophiren d. h. dem Machen der Philosophie begnügen müssen [1], die Stelle der Wissenschaft des Absoluten wird die Kunst es zu suchen d. h. des Philosophirens vertreten müssen [2]. Damit kehrt man gewisser Massen zu dem Standpunkt des Alterthums zurück, wo durch philosophische Kunst zunächst die Elemente der realen Wissenschaft entwickelt wurden, und dann durch Reflexion auf dieselbe die Dialektik als Theorie der wissenschaftlichen Construction entstand, während besonders der religiöse Trieb die neuere Zeit darauf ausgehen liess, diesen Theil der Wissenschaft selbst als Wissenschaft darzustellen. Eben darum ist es auch passend dass man statt des Namens Metaphysik den alten Namen Dialektik wieder aufnehme, und unter derselben die Principien des Philosophirens verstehe [3]. In den für den Druck ausgearbeiteten Paragraphen hebt *Schleiermacher* besonders dies hervor dass das Wissen ein gemeinschaftliches Denken ist, und definirt demgemäss die Dialektik als Darlegung der Grundsätze für die kunstmässige Gesprächführung im Gebiet des reinen Denkens, welche zeigt wie in diesem Gebiete der Streit geschlichtet, und das zwischen Skepticismus und Wissen in der Mitte stehende Wissenwollen seinem Ziel entgegengeführt wird [4]. Die Dialektik wird darum wirkliche Wissenschaftslehre seyn, ein Name den *Fichte's* System deswegen nicht verdient weil dieses nicht Anweisung sondern Wissenschaft seyn, und demgemäss auch das Absolute als seinen Gegenstand darstellen wollte, während wir auf dem Standpunkte der Dialektik gewisser Massen das Absolute seyn müssen, indem es nicht Object sondern einwohnendes Princip unseres Wissens wird [5]. Weil die Dialektik also nicht das Absolute gegenständlich darstellt, macht sie nicht darauf Anspruch eine Physik desselben zu seyn, sondern will nur inhaltsloses Abbild desselben seyn, sagt nicht sowol ob irgend Etwas in der Physik und Ethik wahr ist, sondern ob es wissenschaftlichen Werth hat [6]. Wenn die Dialektik diesen Character hat, so setzt sie in den Stand das Nebeneinanderbestehn verschiedener Systeme zu begreifen, und gibt ein Kriterium für ihren Werth. Sie wird dadurch zur Architektonik alles Wissens, zum Organon für das richtige Verfahren, zum Kriterion für jedes Denken was sich für ein Wissen gibt [7]. Die Dia-

1) Dial. §. 4. 5. 2) Ebend. §. 17. 3) Ebend. §. 38. 39. 3. 4) Ebend. Beil. F. §. 1. 3. 5. 5) Ebend. §. 47. Beil. A. p. 328. 6) Ebend. §. 50. Anm. 7) Ebend. §. 54. u. Beil. D. 9.

lektik vereinigt darum in sich die Logik und die Metaphysik, welche durch den missverstandenen Gebrauch des Aristoteles getrennt worden sind, und von deren letzterer *Kant* gezeigt hat, dass sie in der Trennung von der Logik keinen Werth habe, was sich eben so auch von der blossen formalen Logik zeigen liesse. Die Vereinigung beider aber geschieht in der Dialektik in der Form der Logik, weil die Dialektik nur Kunstlehre seyn will. Ein Versuch beide in Form der Metaphysik zu vereinigen (*Hegel*), würde darauf ausgehn eine Wissenschaft des Transscendenten zu geben, und aus diesem das Reale abzuleiten. Die Aufgabe der Dialektik ist eine ganz andere als die einer so regenerirten Metaphysik. Sie sucht die letzten Gründe alles Wissens nur als die Gesetze, wie wir überhaupt auf dem realen Gebiet zu einem Wissen gelangen, will nur im Gebiete des Gegebnen wirkliches Wissen im Gegensatz gegen das blosse Meinen construiren, oder auch: zeigen wie in allem realen Wissen das höhere enthalten ist [1]. Nachdem so die Aufgabe der Dialektik fixirt worden, ist der Inhalt derselben darzustellen: In jedem Denken wird ein Gedachtes ausser dem Denken gesetzt, d. h. ein Seyn wovon Eindrücke auf uns, und worauf Eindrücke von uns ausgehn. Die Uebereinstimmung des Denkens mit diesem Seyn, hinsichtlich dessen es keinen Unterschied macht ob es ein äusseres oder inneres ist, gibt Ueberzeugung und (im erstern Fall physisches im zweiten ethisches) Wissen. Die Möglichkeit solcher Uebereinstimmung kann nicht bezweifelt werden, da sie in dem Selbstbewusstseyn als der Einheit des Denkenden und Gedachten gegeben ist [2]. Noch mehr, Wissen und Seyn gibt es für uns nur in Beziehung auf einander. Seyn ist das (von uns oder Andern) Gewusste, Wissen nur der Ausdruck des Seyns, so dass sie ihr gegenseitiges Maass sind [3]. Wäre nun das Seyn sowol als das Denken jedes ein ungetheiltes Eines, so wäre die Beziehung ganz klar. Das ist aber nicht der Fall, das Eine, mit dem Einen Denken identische, Seyn, ist der transscendentale Grund alles realen Wissens, diesem selbst ist in der Vielheit der selbstbewussten Subjecte Beides nur als ein Getheiltes gegeben, und hierin liegt die Möglichkeit des Zweifels an der Uebereinstimmung. Zwar ist dem einzelnen Selbstbewusstseyn die Zusammenstimmung des getheilten Denkens und getheilten Seyns vermöge der Einheit seines Wesens (welches beides verbindet) als eine Möglichkeit gegeben, aber eben so auch die Möglichkeit gesetzt dass einem Denken ein Seyn nicht ent-

1) Dial. §. 16. Anm. §. 46. Anm. §. 41. 2) Ebend. §. 94. 95. 102. 3) Sittenl. §. 23. 24. 25.

spricht und also Irrthum Statt findet. Darum wird der Zweifel widerlegt und Ueberzeugung hervorgebracht, durch Aufheben der Theilung, d. h. durch Verständigung und Vereinigung mit andern Denkenden (d. h. eigentlich andern Theilen des Denkens), und es ergibt sich damit ein zweites Kriterium um zu entscheiden ob ein Denken ein Wissen sey: es muss vorgestellt werden als von allen Denkenden in gleicher Weise producirt. Gibt uns daher die Vorstellung von der Uebereinstimmung unseres Denkens mit dem Seyn die Sicherheit dass es nicht ein (wenn auch allgemeiner) Irrthum ist, so gewinnen wir durch die Gewissheit der Uebereinstimmung mit allen Denkenden die Sicherheit, dass es nicht nur eine (wenn auch richtige) Meinung ist [1]. Die Dialektik wird also die Principien enthalten müssen, durch deren Befolgung ein Denken aufhört ein bloss subjectives und ein bloss individuelles zu seyn. In letzterer Beziehung ist sie, wie sie oben genannt wurde, Kunst der Gesprächführung oder Verständigung. Dass diese nur approximativ möglich ist, dass namentlich die verschiedenen Sprachkreise hier Grenzen sezzen, liegt in der Natur der Sache [2]. Betrachtet man das Denken genauer so findet man dass dazu die Thätigkeit der organischen Function eben so nöthig ist wie die der Vernunft, von welchen jene die Mannigfaltigkeit der Impressionen gibt, während die Vernunftthätigkeit Quelle der Einheit ist. In allen wirklichen Begriffen, selbst den allgemeinsten lässt sich darum die organische Seite nachweisen, die abstractesten Denkgesetze, der Begriff des Dinges u. s. w. enthält organische Elemente [3]. (Es ist wohl kaum nöthig hier an *Kant's* Sinnlichkeit und Verstand zu erinnern.) Eben deswegen aber ist auch das Chaos (der Empfindungen) oder die Materie, die bloss Stoff ist, eben so wenig ein wirklicher oder vollziehbarer Gedanke, als es auf der andern Seite die Idee des höchsten Wesens ist, in der jede organische Thätigkeit negirt seyn soll [4]. Man kann das der organischen Function Entsprechende das Reale, dagegen das welches Princip der Vernunftthätigkeit ist, sofern es gar nicht vom Organischen abstammt, das Ideale nennen. Indem zu der Gesammtheit des aufs Denken beziehbaren Seyns oder des Realen auch das denkende Seyn gehört, eben so aber auch das denkende Seyn in die Gesammtheit des aufs Seyn beziehbaren Denkens oder des Idealen fällt, so ist im denkenden Seyn oder im Selbstbewusstseyn die Identität beider gegeben. Das Reale ist darum auch nicht als das Geringere zu denken. Die Selbigkeit des Idealen und Realen in der

1) Dial. §. 105. 106. Anm. §. 87. Sittenl. §. 24. 2) Dial. §. 105. 125. 3) Ebend. §. 108—113. 4) Ebend. §. 114.

Entgegensetzung seiner Art und Weise ist Voraussetzung alles Wissens [1]. Darum aber wird man sagen müssen dass wer ein Wissen will, und eben so dass wer sich selbst finden will, diese Duplicität annehmen muss, die also nicht bewiesen werden kann, sondern deren Annahme zuletzt Sache der Gesinnung ist [2]. (Man denke hier an *Fichte.*) Je nachdem das eine oder andere dieser Momente im Denken vorwiegt oder beide im Gleichgewicht stehn, ist es eigentliches Denken oder Wahrnehmen oder endlich die, in der Mitte und am höchsten stehende, Anschauung [3]. Vermöge der Einheit des Denkens in den Denkenden, und der auf Einheit gehenden Verständigung ist es möglich dass die Wahrnehmungen des Einen die Gedanken des Andern unterstützen und zur wirklichen Anschauung (Wissen) vervollständigen, so dass also die Idee des Wissens Gemeinsamkeit der Erfahrung und der Principien voraussetzt [4]. Natürlich ist was über dem Gegensatz des Realen und Idealen steht, das absolute Seyn, dessen parallel laufende Modi das Reale und Ideale sind, kein Angeschautes und fällt daher nicht als Object in das Wissen, sondern ist der transscendente Grund und die Form alles Wissens [5]. (Wenn *Schleiermacher* nun die Idee dieses absoluten, d. h. nicht dem Denken entgegengesetzten und also relativen, Seyns als die Idee Gottes bezeichnet, so zeigt sich, dass ihn eine Ungenauigkeit des Ausdrucks in Widerspruch mit sich selbst verwickelt. Oben war nämlich die Idee Gottes oder des höchsten Wesens dem Chaos entgegengesetzt, so dass also darunter nichts Anderes verstanden werden konnte als das rein Ideale. Hier dagegen ist unter Gott nicht das Ideale verstanden, sondern das über dem Gegensatz Stehende. Dieser letztern Bestimmung gemäss kann er es tadeln, dass Gott nur als das Ideale gedacht werde [6]. Offenbar wäre es richtiger gewesen dem bloss Stofflichen, der Materie oder dem Chaos die blosse Form, d. h. das ganz inhaltslose Wissen oder auch Denken entgegenzustellen, dann aber consequent mit dem Worte Gott nur die Indifferenz des Gegensatzes zu bezeichnen, nicht aber bald diese bald die eine Seite des Gegensatzes. Vielleicht fürchtete *Schleiermacher* dass bei dem inhaltslosen Denken leicht an das getheilte Denken eines einzelnen Subjects gedacht werden könne, da hätte er sich durch Hinzufügen eines besondern Prädicates helfen können, wie er ja auch ein absolutes Seyn von dem Seyn unterscheidet, welches er dem Denken gegen-

---

1) Dial. Beil. D. 29. p. 431. 2) Dial. §. 133. 134. 3) Ebend. §. 115—117. 4) Ebend. §. 121. 122. 5) Ebend. §. 153. 154. 6) Ebend. §. 186. Anm.

über stellt [1]. Gewiss aber ist, dass durch die Ungenauigkeit, welche er sich jetzt hat zu Schulden kommen lassen, die Durchsichtigkeit seines Systems sehr verloren hat, und Widersprüche nicht vermieden wurden. Im weitern Fortgange der Darstellung soll das Wort Gott nur gebraucht werden um das über dem Gegensatz stehende absolute Seyn oder besser die absolute Indifferenz des Seyns und Denkens zu bezeichnen.) Denkt man sich alles Seyn und Denken in Uebereinstimmung, so wäre das Wissen vollendet, es umfasste die Welt und wäre demgemäss was die Philosophie seyn will Weltweisheit als vollendete [2]. Schon aus dem einzigen Umstande dass dazu nöthig wäre dass alles Seyn vermöge der Einwirkung auf die Organisation wahrgenommen wäre, ist klar, dass wir derselben uns nur annähern, so dass unser Wissen von dem Punkte aus, wo Alles nur Chaos ist sich immer mehr dem annähert, wo es Nichts Chaotisches im Wissen gibt, sondern alle Vielheit zur Einheit zurückgeführt, die Einheit als ein System des Vielen oder als Totalität erkannt ist [3]. Es fragt sich nun weiter welches sind die Wege, auf welchen das Denken zum Wissen wird, und seinem Ziele immer näher kommt? Als zwischen Empfinden und Wollen in der Mitte stehendes Denken, ist das Wissen nur in der Form des Begriffs und Urtheils, indem der Schluss von dem letztern nicht wesentlich unterschieden ist [4]. Die Begriffsbildung gibt die Subjecte, zu welchen im Urtheil die Prädicate kommen, jenen entspricht das Seyn diesen die Action. Die Erkenntniss dass das Urtheil den Begriff voraussetzt, indem es ein Subsumiren unter einen Begriff enthält, eben so aber auch umgekehrt das Urtheil vom Begriff vorausgesetzt wird, indem dieser bloss durch scheidende Urtheile zu Stande kommt, und jede Subsumtion eines niedern Begriffs unter einen höhern schon Urtheil ist, diese Erkenntniss rettet vor dem einseitigen Idealismus und Realismus [5]. Jener nämlich behauptet alles Wissen habe nur die Form des Begriffs, und beziehe sich nur auf das Seyn, und leugnet demgemäss was nicht im Begriff aufgeht, so dass alle organischen Elemente und eben so alle Vielheit und alles Werden ignorirt wird. Umgekehrt behauptet der (nominalistische) Realismus, die allgemeinen Dinge seyen das Nichtseyende, die Begriffe nur Zeichen, und alles Wissen sey blosses Wahrnehmen, so dass also das intellectuelle Moment des Wissens übersehen wird. Skepticismus wäre es, wenn das Positive in ihren Behauptungen geleugnet würde, dagegen werden durch Leugnung

1) Dial. §. 144. Anm. 2) Ebend. §. 218. Beil. C. (1822). p. 416. 3) Ebend. §. 122. Anm. 4) Ebend. §. 138. 5) Ebend. §. 140. 142. 171.

des Negativen in ihnen, beide widerlegt und dem Wissen die Form des Begriffs und Urtheils vindicirt [1]. Die Identität des Wissens unter der Begriffsform in allen Denkenden ist in der Einerleiheit der Allen einwohnenden Vernunft gegründet, welche auf zeitlose Weise die Begriffe enthält, worin die Lehre von den angebornen Begriffen ihre Wahrheit hat, und woraus folgt dass Begriffe nicht sowol empfangen sondern auf Veranlassung der organischen Function in jeder Vernunft auf gleiche Weise entwickelt werden, weswegen wir auch Gleichheit des Selbstbewusstseyns in Allen voraussetzen [2]. Ganz dem entsprechend, aber natürlich entgegengesetzt, muss die gleichmässige Urtheilsproduction nicht in die Einerleiheit der Vernunft, sondern in die Einerleiheit der Beziehung zwischen organischer Function und Aussenwelt gesetzt werden, worin die Lehre von einer allen identisch gegebnen Aussenwelt ihre Wahrheit hat, so wie die dass man nur wisse was man selbst erfahren habe, welche besagt dass Urtheile nicht eigentlich empfangen werden. Der Anspruch auf gleiche Urtheilsbildung in Allen, knüpft sich deshalb an die Voraussetzung des gleichen äussern Bewusstseyns in allen Gleichgestellten [3]. Welche von beiden Formen aber das Wissen haben möge, so steht fest dass es mit dem Seyn zusammenstimmt, und darum entspricht der Unterordnung des niedrigern Begriffs unter den höhern, in welchem er seiner Möglichkeit nach begründet ist, das Verhältniss der Erscheinungen zur substanziellen Kraft, da Kraft wiederholbar sich wirksam beweisendes Seyn als Selbiges in Mehreren ist, die Erscheinungen dagegen die Wiederholungen jenes Selbigen zeigen, so dass sie sich zu jener wie die Arten zur Gattung verhalten [4]. Ganz Analoges gilt vom Urtheil. Dem Determinirtwerden des Subjectes durch das Prädicat, welches zu jenem hinzugefügt wird, entspricht im Seyn das Zusammenseyn der Dinge, vermöge dessen jedes in dem andern ist und sowol in ihm hervorbringt als von ihm leidet d. h. das Verhältniss von Ursache und Wirkung [5]. Obgleich nun gegen den Idealismus und Realismus behauptet werden muss, dass alles uns gegebne Seyn eben sowol in dem System der substanziellen Formen als in dem der Ursachen und Wirkungen aufgehen muss, und demgemäss Alles eben sowol unveränderlich feststeht wie die ersteren, als es in beständigem Fluss ist wie die wechselnden Einwirkungen, eben sowol frei oder von innen heraus als nothwendig oder äusserlich bestimmt ist, — so bleiben dennoch zwei verschiedene Formen des Wissens möglich, je nachdem die

---

1) Dial. §. 168—172. 2) Ebend. §. 175—178. 3) Ebend. §. 189—192. 4) Ebend. §. 180. 181. Beil. E. (1831) p. 512. 5) Ebend. §. 193.

eine oder die andere Betrachtungsweise vorwiegt. Das Wissen mit dominirender Begriffsform ist nämlich das speculative, dagegen das Wissen mit dominirender Urtheilsform das empirische oder historische. In seiner Vollendung ist das Wissen beides, und darum die Philosophie als vollendet gedacht, weder Speculation noch Empirie, sondern beides sich durchdringend [1]. Natürlich aber gibt es weder ein empirisches noch ein speculatives Wissen von dem, was weder als Begriff gefasst werden kann, noch auch in Form des Urtheils. Darum fällt ausserhalb des Wissens, weil es unter demselben steht, das Chaos oder die blosse Materie, d. h. der unbestimmte Grund aller organischen Affectionen, im Gegensatz gegen alle intellectuelle Function, dessen Gedanke nur die Möglichkeit einer Mehrheit von Urtheilen enthält; die Materie ist darum nichts als eine blosse Abstraction, das Nichts, die blosse Möglichkeit von Allem, und darum das, was nach unten hin nicht gewusst werden kann [2]. — Ferner liegt ausserhalb des Wissens das absolute Seyn, oder die Einheit von Denken und Seyn. Die Ueberzeugung von der Gottheit liegt darum nicht in der Reihe der Begriffe, und der Pantheismus (sowol des *Spinoza* als der Naturphilosophie) welcher die Gottheit zum höchsten Begriff oder zum höchsten Subject macht, indem er sie als allgemeinste Kraft fasst, ist ein unvollkommner Standpunkt, welcher das Höchste was gedacht werden kann, mit dem verwechselt was nicht mehr gedacht werden kann [3]. Zwischen der über das Wissen hinausgehenden Idee Gottes aber und dem problematischen Gedanken des völlig Ungestalteten findet der grosse Unterschied Statt, dass Gott zwar nicht gewusst aber in allem Wissen vorausgesetzt wird. Da nämlich jedes Wissen, d. h. das Entsprechen e i n e s Seyns und e i n e s Denkens doch offenbar die Identität d e s Seyns und Denkens zu seiner Voraussetzung hat, oder diese Identität i s t, wie sie ins Gebiet des gespaltenen Seyns gesetzt ist, so ist jene Idee der transscendentale Grund und die Form alles Wissens, ist jedem Wissen immanent, während die chaotische Materie vielmehr im Wissen immer mehr verschwindet, und also nicht fürs Wissen vorausgesetzt wird [4]. Wenn nun bloss unter Voraussetzung der Identität des Denkens und Seyns, ein Denken von uns mit Ueberzeugung begleitet war, so ist das uns Innewohnen jenes absoluten Seyns der Grund aller Gewissheit. (Daher z. B. das Schwören.) A l l e r Gewissheit; daher eben so sehr der Gewissheit dass unser Wollen etwas vermöge als dass unser Denken richtig sey, und

1) Dial. §. 195—198. 209. 2) Ebend. §. 185. 186. 188. Anm. 3) Ebend. §. 183. 184. 186. Anm. 4) Ebend. §. 188. 154.

es ist darum erklärlich warum wir den transscendentalen Grund aller Gewissheit in uns haben nur in der relativen Identität des Wollens und Denkens d. h. im Gefühl [1]. Obgleich daher Gott weder ein bestimmtes Object unseres Denkens ist, wie die Beweise für das Daseyn Gottes wollten, noch auch ein Object unseres Willens wie *Kant* behauptet, und wir von seinem Seyn ausser den Dingen oder an sich nicht wissen, so ist er doch in uns als Seyn der Ideen und als Gewissen, und von hier aus sind die aus Reflexion über das religiöse Gefühl hervorgegangenen theologischen Begriffe zu beurtheilen [2]. Mit dem Gedanken der formlosen Materie war also die Idee Gottes nicht zusammenzustellen. Anders verhält sichs dagegen mit einem andern Gedanken, welcher, von beiden unterschieden, von denen, welche Gott bloss als Ideales fassen, als Product Gottes und der Materie in die Mitte zwischen beide gestellt worden ist [3], nämlich mit der Idee der Welt. Auch diese ist ein problematischer Gedanke, und in sofern mit der Idee Gottes zusammenzustellen welche beim Denken vorausgesetzt wurde d. h. nach welcher im Denken gehandelt wurde [4]. (Man denke hier an *Kant's* theologische und kosmologische Ideen als regulative Principien Th. I. p. 118.) Beide Ideen sind ferner transscendental, nur mit dem grossen Unterschiede, dass die Idee Gottes als die Voraussetzung und als Impuls alles Wissens der *terminus a quo*, die Welt-Idee dagegen als Ziel desselben der *terminus ad quem* ist, dem wir uns immer mehr annähern, während unser Verhältniss zur Gottes-Idee immer dasselbe bleibt, und nur die Intensität ihres Seyns in uns wachsen kann [5]. Auch in ihrem Inhalt zeigen die beiden Ideen grosse Analogie. Gott ist die Einheit als Negation aller Gegensätze d. h. als Einheit ohne alle Vielheit, dagegen ist die Welt Totalität aller Gegensätze. Beide sind aber Correlata, und Gott nicht ohne Welt eben so wie die Welt nicht ohne Gott zu denken. Mehr als dieses Zusammenseyn kann nicht behauptet werden, ohne dass man dem Pantheismus oder Dualismus verfiele [6]. Aus dieser Formel folgt natürlich, dass wir uns nie Gottes als solchen oder getrennt von der Welt bewusst werden können, so dass wir von einem Seyn Gottes nur in uns und den Dingen, nicht aber getrennt von der Welt oder an sich wissen können [7]. [Man muss sich hüten diese Sätze zu sehr *Kantisch* zu nehmen. Dagegen folgt aus ihnen, dass *Schleiermacher* berechtigt war, in den Reden über die Religion, ohne dass darum

1) Dial. §. 154. Anm. §. 214. 215. 2) Ebend. §. 216. 217.
3) Ebend. §. 186. Anm. 4) Ebend. §. 218. Beil. E. (1831.) p. 509.
5) Ebend. §. 218—222. 6) Ebend. §. 223—225. 7) Ebend. §. 216.

sein Standpunkt ein andrer zu seyn brauchte als der der Dialektik, die Religion in das Gefühl des Universums, und in die Hingabe an die Welt zu setzen. Dort hatte er nicht die dialektische Aufgabe, beide Ideen zu sondern, sondern nur das religiös-anthropologische den Zustand der Hingabe zu beschreiben.] So grosse Mühe sich *Schleiermacher* einige Mal gibt, um die Gottes-Idee nicht als leere Einheit erscheinen zu lassen, so wird man doch wohl sagen müssen, dass sie sich zur Welt-Idee wie die Indifferenz zur Identität der Gegensätze verhalte und es ist daher weder zu verwundern dass er zu erklären versucht, warum Vielen das Absolute mit dem Nichts, d. h. der Negation alles Wirklichen, unter Gegensätzen Stehenden, zusammenfalle, noch auch dass er, offenbar mit einer Anspielung auf *Hegel,* unter den synonymen Ausdrücken für das unbedingte Seyn nicht nur die Ausdrücke Gottheit, höchstes Wesen, Absolutes, sondern auch Nichts anführt [1]. Wenn so Gott und die Welt nicht sowol Begriffe sind als Ideen — (ein Ausdruck gegen den *Kant* Nichts einwenden könnte) — so ist es begreiflich, dass sie besonders von Wichtigkeit sind für das methodische zu Stande kommen des Wissens — (*Kant* würde sagen von regulativem, nicht constitutivem Gebrauch). Darum bilden diese beiden Ideen den Uebergang von den bisherigen Untersuchungen, welche *Schleiermacher* in dem ersten, oder transscendentalen Theil der Dialektik behandelt hatte zum

zweiten oder technischen Theil derselben, dessen Darstellung sich viel kürzer fassen kann, da er nur die methodologische Anwendung von dem enthält was im ersten Theile entwickelt worden war. Es soll nämlich der technische Theil der Dialektik das Wissen in seiner Bewegung oder das Werden desselben betrachten. Je nachdem ein Wissen wird aus vorhergehender Receptivität der organischen Function zu der die Form des Wissens gesucht wird, oder umgekehrt aus einer zu Grunde gelegten Form, welche sich nach ihrer Materie umsieht, je nachdem entsteht es durch Construction oder Combination. Dass bei der erstern die Idee der Gottheit, als die Form alles Wissens die leitende ist, folgt aus dem frühern und wird durch das Factum bestätigt dass man geneigt ist die Reinheit der Auffassung durch das Beschwören zu constatiren [2]. Ganz eben so ist bei der Combination oder dem systematischen Ordnen des Wissens die Idee der Welt (System), als die Verkettung und Verknüpfung des Wissens, leitend. Ein Versuch von diesen correlaten Ideen nur die eine geltend zu machen,

---

1) Dial. §. 225. Beil. C. (1822) p. 416. 2) Dial. §. 230. 231. 226. 232.

würde das Wissen in Theosophie verwandeln, d. h. in den Versuch Alles aus dem Absoluten abzuleiten, welcher dann das Wissen als Weltweisheit gegenüber stünde [1]. Da die Richtigkeit der Construction sich auf die richtige Begriffs- und Urtheilsbildung reducirt, die der Combination aber sich auf heuristisches und architektonisches Verfahren gründet, so sind es diese vier Abschnitte, in welche der ganze technische Theil zerfällt. Die Betrachtung der Begriffsbildung zeigt, dass der Inductionsprocess [2] allein keine Begriffe sondern Schemata gibt, eben so der Deductionsprocess [3] für sich genommen nur Formeln; erst aus der Verbindung beider ergibt sich der wahre Begriff, welcher immer zugleich die Theilungsgründe d. h. Arten enthalten muss. Endlich wird darauf hingewiesen, dass wegen der sinnlichen Seite jedes Begriffs eine Irrationalität der Begriffe der Einzelnen Statt findet, welche ihre Grenze an der Einheit der Sprache hat, wie andrerseits die Irrationalität der Sprachen durch die Einheit der Vernunft ausgeglichen wird [4]. Die Lehre von der Urtheilsbildung kritisirt theils die sonstigen Eintheilungen der Urtheile (u. A. in synthetische und analytische), theils setzt sie andere in ihre Stelle. Am Wichtigsten ist hier die Stufenfolge vom ersten (unpersönlichen) Urtheil, in welchem das Chaos die Subjectstelle einnimmt, hinauf durch das unvollständige Urtheil (wo das Prädicat ein intransitives Verbum ist) zum vollständigen (Transitivum mit Object) endlich zum absoluten Urtheil wo die Welt das Subject ist und Subject und Prädicat, Seyn und Thun identisch sind, so dass also alles Denken in Urtheilsform ein Fortschreiten vom primitiven zum absoluten Urtheil, d. h. vom Chaos zur Welt ist [5]. — In Bezug auf das heuristische Verfahren wird gezeigt dass es auf divinatorischer Kunst beruhe, aber an der Congruenz und Analogie Principien für Induction und Deduction habe, so wie hinsichtlich der Urtheilsbildung an dem Versuch [6]. Bei Weitem wichtiger sind die Lehren über das architektonische Verfahren, weil sie nämlich zeigen wie sich nach *Schleiermacher* alles Wissen zu einem System gliedert. Hier ist nun von der äussersten Wichtigkeit der Satz, dass eine jede Ableitung das Ganze nur durch einen positiven Gegensatz theilen kann und zwar durch einen zusammengesetzten, so dass jedes Glied des Gegensatzes dieselben Momente mit dem andern enthält, nur mit verschiedenem, relativen Uebergewicht [7]. Macht man nun von diesem Satz, dass

1) Dial. §. 232. 226. 227. 2) §. 258—277. 3) §. 278—285.
4) §. 286. 279. 303. 5) §. 304—327. 6) §. 330—334.
7) §. 289. 290.

aller Gegensatz fliessend (quantitativ) ist, die Anwendung auf das was über das Wissen gesagt war, und was in unserm Selbstbewusstseyn gegeben ist, so zerfällt das ganze Gebiet des Wissens in die beiden Wissenschaften der Einheit des Realen und Idealen mit vorwiegender Realität und vorwiegender Idealität, d. h. der Wissenschaft der Natur und der Vernunft [1]. Weil Natur und Vernunft beide Einheit des Realen und Idealen sind, deswegen wäre es nicht unmöglich Alles unter den einen oder den andern Gesichtspunkt zu stellen, so dass dann das Ethische nur gesteigertes Physisches würde. Immer würde dabei der Mensch als der Wendepunkt erscheinen, sey es dass er als der Blüthepunkt des Irdischen, sey es dass er als Naturwerden des Vernünftigen gefasst würde. Natur und Vernunft bilden also einen fliessenden (quantitativen) Gegensatz [2]. Nimmt man nun aber dazu was früher über den Gegensatz des empirischen und speculativen Wissens gesagt war, welcher gleichfalls mit dem Gegensatz des Realen und Idealen zusammenhing, so wird sich die Wissenschaft wie Alles systematisch Gegliederte, in einer Viertheilung als Naturlehre und Naturwissenschaft, als Geschichtskunde und Ethik gestalten, von denen immer je zwei, sey es nun durch ihren Gegenstand, sey es durch ihren empirischen oder speculativen Character, zusammen gehören. Da unter Welt die Einheit von Natur und Vernunft zu verstehn ist, so wäre die vollendete Weltweisheit nicht nur speculative sondern auch empirische Wissenschaft sowol des Physischen als des Ethischen, wie denn auch wegen dieser Zusammengehörigkeit keine der vier Disciplinen vollendet werden kann ohne die anderen, und alle in gleichem Werden begriffen sind [3]. Ausserdem aber enthält die Philosophie als vollendet gedacht noch einen Theil welcher die Form des Wissens betrachtet, und der, könnte er Wissenschaft seyn, Transscendentalphilosophie wäre, jetzt aber nur Kunstlehre, Dialektik ist. Das Correlat derselben bildet die Mathematik, die sich zur Dialektik verhält wie die Form des Einzelnen zur Form des Allgemeinen d. h. wie das Zeit-Räumliche zum Ewigen. Beide aber begründen das reale Wissen so, dass man sagen muss dass in jedem realen Denken nur so viel Wissenschaft und das Wissen nur in sofern vollendet ist, als sich darin (im Speculativen) Dialektik und (im Empirischen) Mathematik findet [4].

12. Von den vier Disciplinen, in welche nach *Schleiermacher* die Weltweisheit zerfallen würde, hat er nur die

1) Dial. §. 341. 2) §. 213. 3) §. 197. 290. 341—343.
4) §. 344—346. Anm.

Ethik bearbeitet. Von den beiden empirischen sind nicht einmal Andeutungen genug gegeben, um sich einiger Massen zu construiren wie *Schleiermacher* die Herrschaft der Mathematik in diesem Gebiete (z. B. in den psychologischen Erscheinungen die er zur Naturkunde rechnet, eben so in den weltgeschichtlichen Begebenheiten) gedacht hat. Was die Naturwissenschaft betrifft, so kommen nur vereinzelte Bemerkungen vor, welche zeigen dass die mechanische, dynamische und organische Auffassung der Natur, von ihm parallel gesetzt wurde, der Behandlung der Ethik nach den drei Begriffen der Pflicht, Tugend und des Gutes. Sonst beschränkt er sich darauf nur in so weit von den übrigen Disciplinen zu sprechen, als dadurch der Begriff der Ethik dargelegt werden kann. Als beschauliche (speculative) Wissenschaft wird die Ethik dieselbe Form haben wie die Naturwissenschaft, nicht blosse Imperative enthalten dürfen, sondern die Gesetze die auch wirklich treiben. Darum ist es unrichtig Natur- und Sitten-gesetze einander so entgegenzustellen als wenn jene ein (blosses) Seyn, diese ein (blosses) Sollen betreffen. Von beiden gilt auch das Gegentheil [1]. Eben so ist die Ethik vermöge des gleichen Inhalts mit der Geschichtskunde in einem genauen Verhältniss, da sie als feste Normen aufstellt, was diese in der Action zeigt, so ist die Ethik nie besser als die Geschichtskunde [2]. Auf der andern Seite darf der Unterschied zwischen dem Empirischen und Beschaulichen nicht aufgegeben werden, die Ethik kann nie Geschichtskunde, diese nie zu jener werden, was diejenigen vergessen, welche einerseits eine Philosophie der Geschichte andrerseits einen s. g. angewandten Theil der Sittenlehre geben wollen. Vielmehr ist das Einzige was zwischen beiden, und gleichsam als Uebergang von einer zur andern statuirt werden kann, das sich an die Ethik anschliessende und von da aus die Geschichte begleitende kritische Verfahren, und sein entsprechendes Correlat das technische (z. B. der Erziehungs- und Staatslehre), welches gerade das Empirische zu seinem Ausgangspunkt macht. Beide enthalten aber mehr Kunst als Wissenschaft [3]. Als der eigentliche Gegenstand der Ethik kann das Handeln der Vernunft auf die Natur angegeben werden. Damit sind aber sogleich zwei Punkte gegeben, welche ausserhalb der Ethik fallen, obgleich sie, der eine als Voraussetzung der andere als Ziel, ihr nothwendig sind. Jener erste Punkt, das vor allem Handeln der Vernunft gegebene Kraftseyn derselben in der Natur, ist ihr Seyn im menschlichen Organismus, welches also die Ethik voraussetzt, wo-

1) Sittenl. §. 116. 63. 2) §. 72. Dial. §. 197. 3) Sittenl. §. 107. 108.

bei sie es unentschieden lässt ob es von der Naturwissenschaft begriffen werden kann, oder ob es den Gegenstand eigner (anthropologischer) Erörterungen bildet, die zwischen die Ethik und Naturwissenschaft fallen. Der Zielpunkt des Handelns der Vernunft, wo sie weil ihr Handeln vollendet, nicht mehr handelte, welcher reine Vernunft und seliges Leben genannt werden kann, fällt eben so ausserhalb der Ethik, die nur natürliche Vernunft und irdisches (widerstrebendes) Leben kennt [1]. Das Handeln der Vernunft auf die Natur ist ein Gestalten und Organisiren derselben, deswegen bildet die ausserhalb der Ethik fallende Voraussetzung derselben: ein ursprüngliches Organisirtseyn der Natur für die Vernunft, nämlich die Vernünftigkeit der menschlichen Natur als Gattung, und eben so fällt ausserhalb ihrer der Zielpunkt, die Versittlichung alles mit der menschlichen Natur in Verhältniss Stehenden d. h. der ganzen irdischen Natur, auf welche immer nur hingewiesen wird [2]. Indem aber die Ethik das sich vollendende Handeln der Vernunft und Organisirtwerden der Natur behandelt, worin enthalten ist dass es vollendet sey und zugleich nicht sey, so ist es klar dass es für sie keinen (absoluten) Gegensatz von Gut und Böse, von Freiheit (Organisation) und Nothwendigkeit (Mechanismus) gibt, indem Alles was sie darstellt gewordene und nicht gewordene Einigung, vollendete Organisirung und Rest von Mechanismus ist, so dass die Ethik Darlegung beider in ihrem Zusammenseyn ist [3]. Versteht man unter gut die Einigung von Natur und Vernunft, so wird da es, trotz der Einheit der Vernunft, wegen der Mannigfaltigkeit welche die Natur darbietet, viele solche Einigungen gibt, die Ethik als Güterlehre dargestellt werden müssen. Man kann auch sagen als die Lehre vom höchsten Gut wenn darunter nicht irgend ein besonderes Gut verstanden wird, von dem wir ein besonderes Wissen hätten, sondern die Totalität aller Güter von der als Einheit des Seyns der Vernunft in der Natur, wir nur im In- und Durcheinander aller einzelnen Güter wissen. Eben so aber wird sie Tugendlehre seyn müssen, da sie die Kraft der Vernunft über die Natur darzustellen hat, in solcher Kräftigkeit aber die Tugend besteht. Endlich aber wird nicht nur das Resultat, nicht nur das woraus es hervorgeht, sondern auch das Hervorbringen desselben dargestellt werden und darum die Ethik Pflichtenlehre seyn müssen, wenn Pflicht von Tugend so unterschieden wird, wie es der Sprachgebrauch richtig thut, wenn er den Menschen tugendhaft seyn, pflichtmässig handeln lässt. Was *Schlei-*

---

1) Sittenl. §. 80—88. 2) §. 98—101. 123. 3) §. 91. 92. 104. 105.

ermacher in seiner Kritik der bisherigen Sittenlehre im zweiten Buch ausführlich nachzuweisen versucht hatte, dass nämlich die ganze Ethik alles drei seyn müsse, dies sucht er hier auf einem andern Wege zu beweisen: der Umstand dass die Naturwissenschaft gleichfalls genöthigt ist, Alles sowol unter dem Gesichtspunkt des Organischen, als des Dynamischen, als endlich des mechanisch Bewegten zu betrachten, so dass es nur ein Missverständniss ist, wenn man meint jene Betrachtungsweisen stritten mit einander, dieser beweist dass sie in dem Wesen der speculativen Betrachtung liegen, und dass daher die Ethik unvollständig wäre, wenn sie nur einen oder den anderen Gesichtspunkt festhalten wollte. Trotz der gleichen Berechtigung aber, haben die drei Behandlungsweisen doch einen sehr verschiednen Character. Die Güterlehre nämlich steht dem höchsten Wissen am Nächsten, ist ihm am Aehnlichsten, entspricht am Meisten dem Begriff der speculativen Vernunftlehre, und hat darum am Meisten weltweisheitlichen Character. Umgekehrt steht die Pflichtenlehre, weil sie am Meisten aufs Einzelne geht, der Geschichtskunde am Nächsten, ist von der Naturwissenschaft am Weitesten abgewandt, hat aber am Meisten technische Brauchbarkeit. Die Tugendlehre endlich wird der speculativen Naturwissenschaft am Nächsten stehn. Es folgt aber daraus dass hier, wo der weltweisheitliche Gesichtspunkt vorwiegt mit der Betrachtung der Güterlehre begonnen werden muss [1]. (Bei dem Vorzug, den *Schleiermacher* man möchte sagen wider Willen der Lehre vom höchsten Gut einräumt, ist es begreiflich, dass sie am Ausführlichsten behandelt wurde [2]. Für ihre Darstellung sind ausser dem betreffenden Theil der Vorlesungen die beiden akademischen Abhandlungen als Quellen anzusehn.)

Der in der Dialektik gegebnen architektonischen Regel gemäss sucht *Schleiermacher* nach einem doppelten Gegensatz in dem Begriffe des höchsten Gutes. Dieser ergibt sich indem zuerst alles Handeln der Vernunft auf die Natur eingetheilt wird in solches, welches ein Organisiren (auch Anbilden, Werkzeug schaffen, Brauchen) ist, das sich in seinem ersten vorgefundenen Anfang als den Leib organisirender Trieb (weiterhin als Wille) zeigt, und welches darauf ausgeht Alles in solches Werkzeug zu verwandeln, dann aber in das symbolisirende oder bezeichnende Handeln. Es ist darunter die Thätigkeit zu verstehn, vermöge der ein Ineinander von Natur und Vernunft als die letztere manifestirend und also als ihr Symbol genommen wird. Darum ist die erste Spur dieser Thätigkeit der

1) Sittenl. §. 110 – 122. 141. 2) §. 123 – 291.

Sinn, der weiter durch die Vernunft zum Verstande wird, und das Wahrnehmbare und Verstehbare ist Symbol der Vernunft. Vergleicht man diese beiden Weisen des Handelns mit einander, so zeigt der Umstand dass beide zwischen Grenzpunkten eingeschlossen sind, in welchen die eine in die andere übergeht, dass ihr Gegensatz fliessend ist. Die anbildende Thätigkeit hat nämlich nach aussen ihre Grenze an der bezeichnenden, weil das über die Erde Hinausgehende (Weltkörper) nur in sofern Organ werden kann als es Symbol ist (die erkannten Bewegungen darin als Maass). Eben so hat umgekehrt die bezeichnende Thätigkeit nach innen ihre Grenze an der anbildenden, indem die innerste Natur der Symbole bedarf, nicht Symbol eines Innern seyn kann und in sofern nie ganz verstehbar, wohl aber Symbole schafft und in sofern bildend ist. Der ganze Gegensatz ist also einer des Mehr und Weniger, kein absoluter, weil auch aus dem Triebe Vernunft erkannt wird, und auch der Sinn im Handeln und Erkennen in die Natur Einbilden ist, und weil der menschliche Leib eben sowol Organ als Symbol der Vernunft ist. Freilich ist in beiden beides auf ungleiche Weise und im Ganzen weist Symbol auf Gehandelthaben der Vernunft zurück, Organ dagegen vorwärts auf Handelnwerden derselben [1]. Zu diesem Gegensatz aber kommt als zweiter ihn kreuzender der des Identischen in allen Menschen und des Eigenthümlichen. So nämlich muss in dieser Sphäre der Gegensatz des Allgemeinen und Besonderen bezeichnet werden, um anzudeuten, dass die einzelnen Menschen nicht nur wie die besondern Naturwesen zeitlich-räumlich, sondern ursprünglich begriffsmässig unterschieden sind, was darin seinen Grund hat, dass hier die Gattung selbst am Meisten fest steht, oder am Vollkommensten ist. Auch hier gilt natürlich dass der Unterschied ein fliessender ist, und dass was einerseits ein gemeinsames Handeln der einen Vernunft ist, in andrer Beziehung ein Eigenthümliches seyn wird [2]. Indem dieser zweite Gegensatz in jenen ersten hineingreift wird das sittliche Seyn also seyn: Organisirtseyn der Vernunft mit gleichbleibender und mit differenziirender Ausprägung und Symbolisirtseyn eben so. Dies soll nicht heissen dass das ganze sittliche Gebiet unter einem dieser vier Gesichtspunkte aufgefasst werden soll, was einseitige Ansichten gäbe, sondern ein Gut ist nur, worin alle vereinigt sind, oder anders ausgedrückt: ein Gut ist die Naturmasse welche

1) Sittenl. §. 124—129. 145. 150—155. Vgl. Erste Abhandlung über das höchste Gut. 2) Ebend. §. 130—132 und zweite Abhandlung über das höchste Gut.

unter der Form aller dieser Gegensätze mit der Vernunft geeinigt ist, so dass der Unterschied der Güter nur in der verschiedenen Art ihres Gebundenseyns begründet ist [1]. Nicht aus wissenschaftlichen Gründen sondern weil er es für den akademischen Vortrag für zweckmässiger hält, lässt *Schleiermacher* der eigentlichen Construction der Güter Grundzüge [2] einer allgemeinen Erörterung dieser Gegensätze vorausgehn deren Summe in folgenden Sätzen enthalten ist: Die organisirende Thätigkeit unter dem Factor der Gemeinschaft gedacht, gibt ein Gebiet des gemeinschaftlichen Gebrauchs oder des Verkehrs, dessen äusserste Grenze die Erde als das Eine Bildungsgebiet für das Eine menschliche Geschlecht ist; auf der andern Seite setzt die ursprünglich verschiedene Organisation der Einzelnen ein unübertragbares und constituirt das, was man Eigenthum nennen kann (in anderm Sinn genommen als den blossen Besitz). Das Maximum der Unübertragbarkeit bildet das einzelne Leben, d. h. das Gegebenseyn Eines Lebens an Eine bestimmte Seele. Weil zwischen diesen beiden *maximis* Unübertragbarkeit (Eigenthümlichkeit) und Gemeinschaftlichkeit nur beziehungsweise entgegengesetzt sind, so ergibt sich für jeden Einzelnen das Verhältniss des Rechts oder das gegenseitige Bedingtseyn von Erwerben und Gemeinschaft, dem das Unrecht gegenübersteht welches Erwerbung ohne Gemeinschaft oder umgekehrt will, und das Verhältniss der Geselligkeit oder das gegenseitige Bedingtseyn der Unübertragbarkeit und Zusammengehörigkeit, indem das Wesen der Geselligkeit in dem Anerkennen fremder Eigenthümlichkeit besteht um sie aufschliessen zu lassen, im Aufschliessen der eignen um sie anerkennen zu lassen. Analog dem Bisherigen zeigt sich die symbolisirende Thätigkeit einmal als die mittheilbare und gemeinschaftliche in dem ausgesprochenen Denken, durch welches das Gebiet des Wissens hervorgebracht wird, und zweitens als eine in jedem Einzelnen verschiedene und darum unübertragbare, wodurch das eigne und abgeschlossene Bezeichnungsgebiet der Erregung und des Gefühls gesetzt ist. Zwischen den relativen *maximis* des einzelnen Selbstbewusstseyns und des Gesammtbewusstseyns des menschlichen Geschlechts sind sich Gedanke und Gefühl nur beziehungsweise entgegengesetzt und es ergeben sich daher für den Einzelnen das auf Glauben (Vertraun) beruhende Verhältniss des Lehrens und Lernens, in welchem die Erregung durch die Sprache bedingt ist, und das gegenseitige Bedingtseyn der Unübertragbarkeit und Zusammengehörigkeit des Gefühls, welches weil hier nicht die Sprache sondern die

---

1) Sittenl. §. 133—136. 2) §. 145—197.

Gebehrde das Medium bildet, als Verhältniss der **Offenbarung** bezeichnet werden kann, die nicht Verständigung sondern Andeutung ist. Alle diese vier Verhältnisse sind zwar sich über das ganze menschliche Geschlecht verbreitende, darum aber nicht nothwendig ein gleiches Aller zu Jedem. Während die Grundzüge mehr die blosse Form des sittlichen Handelns betreffen, geht *Schleiermacher* in dem **elementarischen Theil**[1] der Lehre vom höchsten Gut zum Inhalt desselben über, oder zu dem worin die sittliche Cultur besteht. Nach einander wird die bildende, dann die bezeichnende Thätigkeit, jede zuerst ganz im Allgemeinen und dann unter ihrem entgegengesetzten Character betrachtet. Der Parallelismus der einzelnen §§ ist so gross, dass er sehr oft an, mit höchster Eleganz entwickelte, trigonometrische Formeln erinnert und würde wahrscheinlich noch mehr in die Augen springen, wenn der Herausgeber der Sittenlehre nicht mehrere Redactionen hätte verschmelzen müssen. Der Umfang der bildenden Thätigkeit zeigt sich, je nachdem der eigne Sinn, oder die unorganische, oder die organische Natur zum Werkzeug der Vernunft gemacht wird in der Gymnastik, Mechanik und Agricultur, an welche sich endlich Sammlung von Apparaten als Werkzeugen des Erkennens schliesst, wodurch die bildende Thätigkeit an die bezeichnende grenzt. Die sittliche Cultur umfasst dies Alles. Einseitigkeit ist es wenn Productivität ohne Besitz oder umgekehrt Lust ohne Thätigkeit angestrebt wird[2]. (Die ausführliche Betrachtung dieser Einseitigkeiten hatte einen grossen Theil des ersten Buches seiner Kritik der Sittenlehre gebildet.) In den Kreis der ethisirten bildenden Thätigkeit fällt die Richtigkeit aller Erkenntniss, sowol die alle übrige begleitende transscendentale und mathematische als die von ihnen begleitete speculative und empirische. Die Vermeidung aller Einseitigkeiten im Verbinden der Gewissheit mit der begleitenden Skepsis, im Vermeiden des einseitigen *a priori* und *a posteriori*, rettet vor dem Irrthum der wie er nur an der Wahrheit vorkommt, so nur in Uebereilung besteht[3]. Werden beide Thätigkeiten betrachtet wie sie unter dem Gegensatz des Identischen und Verschiedenen stehn, so bildet sich der **Verkehr** zur Theilung der Arbeit und zum durch Geld vermittelten Tausch der Erzeugnisse aus, vermöge deren ein gemeinschaftlicher Gebrauch erzielt wird, der die Sittlichkeit nicht fährdet. Je nach den verschiedenen Bildungsgebieten treten beide schwächer oder stärker hervor, indem sie hinsichtlich des Gymnastischen am Schwächsten, hinsichtlich des Sammelns am Stärksten seyn müssen. Sittlich ist

1) Sittenl. §. 198—257. 2) §. 198—212. 3) §. 234—244.

nur ein Hinausgehn aus dem Besitz vermittelst Tausches, daher die gemeine Wohlthätigkeit höchstens zu entschuldigen [1]. Wird der Complex der eigenthümlichsten Organe mit dem Worte Haus bezeichnet, so zeigt sich die sittliche Cultur in der bildenden Thätigkeit sofern sie den Character der Verschiedenheit hat in dem Hausrecht und der von ihm bedingten Gastlichkeit, welche gleichfalls in allen Bildungsgebieten sich zeigen wird, freilich so dass im Gymnastischen das sich Abschliessen, dagegen hinsichtlich des gesammelten Apparates die gastliche Mittheilung vorwiegen wird. Ein völliges Zurücktreten des einen oder andern Momentes z. B. in dem Verhältniss des Sklaven ohne Haus ist unsittlich, und höchstens als vorübergehender erziehender Durchgangspunkt zu entschuldigen [2]. Hinsichtlich der bezeichnenden Thätigkeit ist das Wissen sittlich vermöge der Identität von Entdeckung und Mittheilung, mit welchem Gegensatz sich der von Virtuosität und Gemeingut verbindet; dadurch erscheint die Verständigung als das Gegenbild zum Tausch, wie in der Virtuosität sich die Theilung der Arbeit wiederholt hatte. Der Culminationspunkt des Entdeckens ist Reife der Jugend, des Mittheilens Jugend des Alters. Das Mittel der Uebertragung ist zwischen räumlich Getrennten die Sprache, zwischen zeitlich Geschiedenen das Gedächtniss und die Tradition. Sie verhalten sich zum Vertraun wie das Geld zum Credit [3]. Was dann endlich das Gefühl oder das unmittelbare Selbstbewusstseyn betrifft, so enthält dieses neben dem sich als gesondert Wissen zugleich das Gehaltenseyn und ist also Abhängigkeitsbewusstseyn oder Religion. Sittlich ist es nur wo Gefühl nicht ohne Darstellung, Darstellung nicht ohne Gefühl ist. Das Mittel der Darstellung ist Ausdruck, der für den Wahrnehmenden Zeichen ist. Da dieser Ausdruck zugleich das Verhältniss zum Universum mit enthält, synthetisch ist, so wirkt die Phantasie hier mit, d. h. Kunst ist die Sprache der Religion und das eigentliche Offenbarungsmittel, in dem sich eben deswegen die Begeisterung mit der Besonnenheit, die Genialität mit der Correctheit paart [4]. — Diese fundamentalen Untersuchungen setzen dann endlich in Stand, in dem constructiven Theil [5] das System der Güter aufzustellen. Da das Gesetztseyn der Vernunft in einem anbildenden und bezeichnenden Naturganzen, welches eben sowol Mittelpunkt einer eignen Sphäre als angeknüpft an die Gemeinschaft ist, den Begriff der Person gibt, so sind alle Güter moralische Personen, d. h. sittliche Gemeinschaften, und als das höchste Gut kann

1) Sittenl. §. 215—225. 2) §. 226—233. 3) §. 247—251. 4) §. 252—257. 5) §. 258 ff.

nur das Zusammenseyn jener organischen Massen, d. h. die Person der Menschheit, der Erdgeist, bestimmt werden; jedes einzelne Gut ist ein Abbild desselben. Das nächste vollständige und ursprünglichste Abbild vom vollständigen Seyn der Vernunft in der Natur ist die Familie, die also ein Gut ist und zwar das erste, weil die einzelne Person nur Gut ist aufgenommen in die andern also nur als Bestandtheil, und weil, da der Gedanke eines ersten Menschen nicht vollzogen werden kann, die einzelne Person die Familie schon voraussetzt [1]. Die Familie enthält als Keim die vier sittlichen Gemeinschaften, in welchen sich die vier verschiedenen Handlungsweisen der Vernunft mit je verschiedenem Uebergewicht der einen, und als Thätigkeit solcher Ganzen zeigen, welchen durch die an die Familiarität sich anschliessende Nationalität der Character von Naturganzen zukommt. Diese sind erstlich der Staat [2] in welchem das Recht in einer Mehrzahl von durch Volksthümlichkeit abgeschlossenen Verbindungen zu einem Gut wird, und der an dem bestehenden Gegensatz von Obrigkeit und Unterthanen sein Bestehn hat, welcher Gegensatz durch den Begriff der bürgerlichen Freiheit relativ wird, durch die Verfassung seine bestimmte Art und Weise hat. Hieran schliesst sich als zweite sittliche Gemeinschaft die Schule als nationale Gemeinschaft des Wissens [3], in der dem Gegensatz der Obrigkeit und der Unterthanen der von Gelehrten und Publicum entspricht, der sich in der Akademie (früher nur als Gelehrtenrepublik gedacht), Universität und Schule verschieden gestaltet. Die dritte Gemeinschaft, die der freien Geselligkeit [4] ist bedingt durch die verschiedenen Stände oder Bildungsstufen, schliesst sich an das Haus, in welchem der Gegensatz von Wirth und Gästen constituirend wird, und bedingt sich gegenseitig mit der Freundschaft, welche von allen Schulen die das Moment der Eigenthümlichkeit ausschliessen, verachtet werden muss. Die letzte Gemeinschaft, die Kirche [5] beruht auf den von Natur gegebnen verschiednen eigenthümlichen Gefühlsschematismen, besteht in der organischen Verbindung des sich (relativ) entgegengesetzten Klerus und der Laien, und realisirt sich in der Kunst, in welcher darum der religiöse Styl der höchste ist. Uebrigens stehen diese sittlichen Gemeinschaften in diesem Verhältnisse zu einander, dass der Staat über die kirchlichen und geselligen Unterschiede, die Kirche über die letztern und die staatlichen, die freie Geselligkeit über diese und die kirchlichen hinausgeht. — Wenn die Güterlehre die Totalität der Vernunft gegenüber der Totalität

1) Sittenl. §. 193. 197. 2) §. 268—277. 3) §. 278—282.
4) §. 283—286. 5) §. 287—291.

der Natur betrachtet hatte, so ist der Gegenstand der **Tugendlehre**, welche den zweiten Theil der Sittenlehre bildet [1] die Vernunft in dem einzelnen Menschen, so dass ihr eigentliches Resultat die Idee des Weisen ist, die personificirte im lebendigen Zusammenhange angeschaute Tugend, durch welche eben das höchste Gut wirklich wird. Das Verhältniss beider kann so ausgedrückt werden, dass jede Sphäre des höchsten Gutes aller Tugenden bedarf und jede Tugend durch alle Sphären des höchsten Gutes hindurchgeht. Der Antheil des Einzelnen am höchsten Gut kann als Glückseligkeit, daher auch die Tugend als Würdigkeit glücklich zu seyn bezeichnet werden. Je nachdem nun bei diesem persönlichen Einswerden der Vernunft und Sinnlichkeit mehr auf das gesehn wird was nur in jener enthalten ist d. h. den Idealgehalt, oder was nur in dieser, die Zeitform, je nachdem ist die Tugend **Gesinnung** oder **Fertigkeit**, die natürlich nie ganz getrennt sind, sich aber wesentlich dadurch unterscheiden, dass die Gesinnung **erwacht**, die Fertigkeit **wächst**. Zu diesem primären Theilungsgrund kommt dann als der secundäre der Gegensatz zwischen Erkennen und Darstellen, so dass durch das sich Durchkreuzen beider Gegensätze sich vier Tugenden ergeben, nämlich die Gesinnung im Erkennen, **Weisheit**, die im Darstellen **Liebe**; während die Fertigkeit in beiden die **Besonnenheit** und **Beharrlichkeit** gibt. (Diese Eintheilung soll mit der platonischen zusammenfallen, nur mit dem Unterschiede dass, weil die Alten nicht zum reinen Gattungsbewusstseyn durchgedrungen waren, dieses vom Staatsbewusstseyn, und darum die Liebe von der Gerechtigkeit vertreten war. Aber auch mit den theologischen Tugenden sollen die entwickelten zusammenfallen, nur dass hier die Fertigkeit mehr vernachlässigt worden, und darum bloss das Princip derselben in der Hoffnung d. h. der Sicherheit des Erfolges angedeutet sey.) Die einzelnen Tugenden werden nun nach einander abgehandelt und jede nach sich kreuzenden Gegensätzen weiter eingetheilt, so dass in der **Weisheit** Contemplation und Intuition, Imagination und Speculation, in der **Liebe** die Gleichheit und Ungleichheit die Freiheit und Gebundenheit, endlich bei der **Besonnenheit** und **Beharrlichkeit** das Combinatorische und Disjunctive das Universelle und Individuelle die theilenden Gegensätze abgeben, und darum sechzehn verschiedne Modificationen unterschieden werden, deren Bezeichnung, nach *Schleiermacher* selbst, oft sehr willkührlich gewählt wurde. (Ueberhaupt hat *Schleiermacher* die Tugendlehre nicht mit der Sorgfalt durchgear-

1) Sittenl. §. 292 — 317.

beitet wie die Lehre vom höchsten Gut, und dadurch dass in der *Schweizer'schen* Redaction der Sittenlehre verschiedene Vorlesungen verschmolzen wurden hat dieselbe nicht gewonnen.) Den dritten Theil der Sittenlehre bildet die Pflichtenlehre [1]. Ausser dem betreffenden Theil des Systems ist sie auch in der Kritik der bisherigen Sittenlehre und der akademischen Abhandlung über den Pflichtbegriff, zum Theil sogar prägnanter als dort, entwickelt. In der erstern definirt er die Pflicht als das Sittliche in Beziehung auf das Gesetz, und zeigt dass, weil in jeder pflichtmässigen Handlung alle Tugenden vereinigt seyn müssen, alles Sittliche eben sowol als Pflicht aufgefasst werden muss als dies von den beiden andern sittlichen Begriffen gegolten hatte [2]. Demgemäss wird in der Abhandlung nach der, hier begreiflicher Weise imperatorischen, Formel für alles pflichtmässige Handeln gesucht, und diese zuerst im Zusammenhange mit der Güter- und Tugendlehre so gefasst: Handle in jedem Augenblicke mit der ganzen sittlichen Kraft (d. h. mit allen Tugenden) und die ganze sittliche Aufgabe (d. h. alle Güter) anstrebend. Dann werden — nachdem darauf aufmerksam gemacht ist, dass das ganze sittliche Handeln zwar als Ausführung Eines allgemeinen Entschlusses angesehn werden darf, die aber selbst wieder einzelner, untergeordneter, Beschlüsse bedarf, und dass diese Beschlüsse eben sowol vom eignen Bestimmtseyn als von der äussern Anregung abhängen können, — die beiden Formeln aufgestellt: thue jedesmal wozu du dich lebendig angeregt fühlst, und: wozu du dich von Aussen aufgefordert findest. Da diese Formeln eine Collision enthalten die zwischen Pflichtformeln nicht stattfinden darf, so werden beide wieder in der einen zusammengefasst: Thue jedes Mal was sich durch dich am Meisten fördern lässt, nach welcher die Pflichtmässigkeit auf der subjectiven Ueberzeugung von der grössten Zuträglichkeit der Handlung für das ganze sittliche Gebiet beruht. Enthält nun aber jene Ueberzeugung zugleich, dass die sittliche Aufgabe nur in der Gemeinschaft vollkommen gelöst werden kann, so ergibt sich durch den doppelten Gegensatz des Gemeinschaftbildens und Aneignens und des Universellen und Individuellen ein vierfaches Pflichtgebiet; das universelle Gemeinschaftbilden gibt die Rechtspflicht, das individuelle die Liebespflicht, das universelle Aneignen die Berufspflicht, das individuelle die Gewissenspflicht [3]. Das System der Sittenlehre schliesst sich nun ganz dem an, was jene Abhandlung entwickelt hatte, nur dass es mehr ins Detail geht

1) Sittenl. §. 318—356. 2) Krit. d. Sittenl. (1. Aufl.) §. 179. 180.
3) Gelesen 1824. WW. Bd. II. p. 396 ff.

und bei jeder dieser vier Pflichten nach der durchgehenden Methode vier besondere Formeln entwickelt. (Also: „tritt in Gemeinschaft aber *a*) so dass du aneignest, *b*) mit Vorbehalt deiner Individualität, *c*) so dass Hineintreten und sich Finden verbunden sey, *d*) dass innere Anregung und äussere Aufforderung zusammentreffen“ sind die Formeln für die Rechtspflicht, und analoge ergeben sich für die anderen Pflichten.) So ergeben sich denn auch hier sechzehn verschiedene Formeln. Dabei ist zu bemerken dass die Pflichten für jede Person, also auch für Familien und Völker gültig sind, und dass, da alle Formeln auf das Erkennen eben so angewandt werden können wie auf das Darstellen, hier Gegenstände abgehandelt werden die man sonst in einer Pflichtenlehre nicht erwartet. Das System der Ethik hat daher zu der Behauptung der Kritik, dass die Sittenlehre nach allen drei formalen Begriffen behandelt werden müsse die Ergänzung geliefert, indem es zeigt wie bei jeder Betrachtungsweise andere Eintheilungsgründe gelten und darum die einzelnen Pflichten eben so wenig einzelnen Tugenden oder Gütern entsprechen können, wie die durch Radien und durch concentrische Kreise gebildeten Abschnitte einer und derselben Kreisfläche gleiche Figur haben können. Ein Bild dessen sich *Schleiermacher* bedient um das Verhältniss dieser drei Betrachtungsweisen zu fixiren ist: Formel eine Curve, Curve selbst und Instrument womit sie gezogen wird. —

13. Nach dem p. 58 Gesagten musste hier die Darstellung des *Schleiermacher'schen* Systemes schliessen, wenn nicht durch die Untersuchungen der Dialektik und Ethik noch ein anderer Gegenstand der philosophischen Betrachtung gewonnen wäre, der weder in jener noch in dieser abgehandelt werden konnte, derselbe mit welchem *Schleiermacher* seine schriftstellerische Thätigkeit begonnen hatte, die Religion nämlich. Eine Theologie im eigentlichen Sinne des Worts, d. h. eine Wissenschaft vom göttlichen Wesen, kann nach dem in der Dialektik Gesagten *Schleiermacher* nicht statuiren, jeder Versuch Wissenssätze hinsichtlich des Absoluten zu gewinnen ist, wie die Reden gesagt hatten, und die Dialektik bestätigt, Mysticismus, Theosophie, Mythologie. Die Religion besteht bloss in frommen Erregungen, im Gefühl der Abhängigkeit, und hat eben darum keinen gegenständlichen, objectiven Inhalt. Wohl aber kann sie selbst Object der Reflexion werden, und in dieser wissenschaftlichen Reflexion über das religiöse Bewusstseyn besteht was *Schleiermacher* Theologie nennt, was Religionsphilosophie genannt werden könnte, wenn nicht *Schleiermacher* sich dieses Wortes in einer etwas engern Bedeutung bediente, indem er darunter

nur die kritische Vergleichung der verschiedenen Religionen versteht. Theologie ist also nach *Schleiermacher* die Wissenschaft nicht von Gott, sondern von der Frömmigkeit. Neben dieser theoretischen Seite hat aber die Theologie zugleich eine praktische Tendenz; durch diese — die Kirchenleitung — werden die, sonst heterogenen, Disciplinen zusammen gehalten. Je nachdem in einem Subject mehr das Wissen um die Religion oder aber die Thätigkeit des Leitens vorwiegt, je nachdem ist es Theolog (im engern Sinn) oder Kleriker. Der ideale Theolog (der Kirchenfürst nach *Schleiermacher*) wäre der in welchem sich Beides vollkommen durchdränge [1]. Da begreiflicher Weise hier das praktische Moment zurücktreten muss, so wird sich die Darstellung besonders an die Glaubenslehre [2] zu halten haben, namentlich aber an die Einleitung derselben, welche in der zweiten Auflage sehr wichtige formelle Verbesserungen erfahren hat, wozu unter Anderem dies zu rechnen ist, dass die Anknüpfungen an die Ethik u. s. w. ausdrücklich als Lehnsätze aus derselben bezeichnet sind. Uebereinstimmend mit dem, was in den Reden, der Dialektik und Ethik gelehrt war, wird von der Frömmigkeit gesagt, dass sie rein für sich betrachtet weder ein Wissen noch ein Thun, sondern eine Bestimmtheit des Gefühls oder des unmittelbaren Selbstbewusstseyns sey [3], und dieses letztere dem gegenständlichen Bewusstseyn entgegengestellt. In wörtlicher Uebereinstimmung mit der Ethik wird dann dieses Gefühl näher bestimmt als das der Abhängigkeit, nur dass hier mehr der Ton darauf gelegt wird, dass es nur Abhängigkeit enthalte und darum das Gefühl völliger (in der zweiten Auflage mit einem, *F. Delbrück* abgeborgten Terminus schlechthiniger) Abhängigkeit sey, im Gegensatz gegen das Freiheitsgefühl oder das Gefühl des Sichselbstsetzens [4]. Wenn dann ferner *Schleiermacher* das schlechthin abhängig Seyn und die Beziehung auf Gott als synonyme Ausdrücke behandelt, weil unter Gott nur zu verstehn sey, wovon wir uns abhängig fühlen, wenn er weiterhin darauf aufmerksam macht, dass in unserm Verhältniss zur Welt, deren Theil wir sind, wir uns in Wechselwirkung d. h. frei und abhängig fühlen, so geht daraus hervor dass Gott hier gerade so gefasst wird, wie in der Dialektik: als die alle Gegensätze ausschliessende Einheit, während die Welt der Complex aller Gegensätze ist, und es ist begreiflich dass in der Dialektik gesagt werden konnte, dass dem Frommen die Religion die Metaphysik (oder da es diese als

1) Kurze Darstellung des theol. Studiums. 1. Aufl. 1811. (WW. zur Theol. I.) 2) Der christl. Glaube. 2. Aufl. 1830.
3) Ebend. §. 3. 4) Ebend. §. 4.

Wissenschaft nicht gibt, die Dialektik) ersetze. Darum ist das „schlechthinige Abhängigkeitsgefühl" der Glaubenslehre ganz das „Gefühl" der Dialektik, und wie nach dieser letztern das absolute Seyn im Gefühl des Subjectes war oder lebte, so heisst es jetzt hier, dass Gott uns im Gefühl auf ursprüngliche Weise gegeben sey, ohne dass wir darum von ihm auf objective Weise wüssten. Schwieriger scheint es, in Einklang zu bringen, was die Reden über die Religion und was die Glaubenslehre von der Frömmigkeit sagen. In jenen wird nämlich die Religion in das sich Hingeben an das Universum gesetzt, hier dagegen wird sie als Gottesgefühl dem Weltbewusstseyn gerade entgegengesetzt. Wenn aber schon p. 54. 55 gesagt wurde, dass die Untrennbarkeit der Ideen von Gott und Welt es erklärlich macht, dass wo die Dialektik „Gott" sagt die Reden „Welt" setzen, so muss dies hier wiederholt werden. Die Glaubenslehre nämlich gesteht zu, dass im wirklichen Vorkommen das Abhängigkeitsgefühl nie getrennt sey von niederen Stufen des Bewusstseyns, sondern zu einer Einheit des Momentes verbunden mit dem Gefühl der Freiheit oder Wechselwirkung [1], wie denn auch die Dialektik gesagt hatte dass in dem gesunden Leben das Bewusstseyn Gottes nie abgesondert vorkomme, sondern nur zusammen mit dem Bewusstseyn der Dinge. Man wird daher kaum von der Wahrheit abweichen, wenn man den scheinbaren Unterschied zwischen den Reden und der Glaubenslehre so ansieht, dass in jenen der Glaubensvirtuos seine Frömmigkeit darstellt wie sie wirklich vorkommt, d. h. das Gottesbewusstseyn verschmolzen mit dem Weltbewusstseyn, während in der Glaubenslehre (heuristisch) die wirklich vorkommende Frömmigkeit in ihre Elemente zerlegt wird, mit welchem Unterschiede zusammenhängt, dass die Reden Gefühl und Empfindung nicht sondern, die Glaubenslehre dagegen sie unterscheidet. Nur durch seine Verbindung mit dem sinnlichen Selbstbewusstseyn soll das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl unter den, jenem wesentlichen, Gegensatz des Unangenehmen und Angenehmen fallen, der also nur das Zeitlichwerden des Abhängigkeitsgefühles trifft. Dies Verschmolzenseyn mit dem sinnlichen Bewusstseyn ist der Grund warum in den Reflexionen über die frommen Erregungen das Anthropomorphische nie fehlt. Zu solchen Reflexionen aber muss es kommen, weil, wie die Ethik gezeigt hat, das Gefühl zu einer Gemeinschaft, der Kirche, führen muss, diese aber nur möglich ist durch den sprachlichen Ausdruck [2]. An diese Untersuchungen über Frömmigkeit und Kirche überhaupt schliessen sich dann andere, welche

1) Der chr. Gl. §. 5. 2) Ebend. §. 6.

die möglichen Unterschiede zwischen kirchlichen Gemeinschaften zu fixiren suchen und als Lehnsätze aus der Religionsphilosophie bezeichnet werden. Die verschiedenen in der Geschichte hervortretenden frommen Gemeinschaften verhalten sich nämlich theils wie verschiedene Entwicklungsstufen, indem der Fetischismus und die Vielgötterei unter dem Monotheismus stehn, theils aber als verschiedene Arten, wie die drei grossen monotheistischen Gemeinschaften, von denen das Judenthum durch die Familienbeschränktheit eine Verwandtschaft mit dem Fetischismus, der Islam durch seinen leidenschaftlichen und sinnlichen Character eine Geistesverwandtschaft mit dem polytheistischen Standpunkt zeigt [1]. Da das Weltbewusstseyn in Physik und Ethik zerfallen war, so wird sich in den auf einer Stufe stehenden (den monotheistischen) frommen Gemeinschaften und ihren Glaubenslehren der Gegensatz zeigen von Unterordnung des Sittlichen unter das Natürliche oder des Natürlichen unter das Sittliche. Dieses gibt den Gegensatz von ästhetischer und teleologischer Frömmigkeit (welcher dem in der Dialektik gebrauchten von Natur- und Vernunftreligion entspricht), von welchen Typen der letztere besonders im Christenthum und (aber weniger) im Judenthum, der erstere im Muhamedanismus hervortritt [2]. Der Satz dass jede Gestaltung gemeinschaftlicher Frömmigkeit durch ihren geschichtlichen Anfang bedingt, und in sofern offenbart, eben so aber positiv sey, indem in ihr das mit gleichstufigen Glaubensweisen Gemeinschaftliche eigenthümlich modificirt ist [3], dieser macht den Uebergang zu solchen Sätzen, welche das eigenthümlich Christliche betreffen. Dass diese als Lehnsätze aus der Apologetik bezeichnet werden ist begreiflich, da diese nebst der Polemik den philosophischen Theil des theologischen Systems bildet, und zu ihrer Aufgabe hat, in einer kritischen Untersuchung zu zeigen, was in dem Christenthum reiner Ausdruck der Idee und was Abweichung davon ist. Da findet sich nun, dass die christliche Glaubensweise darin von allen andern unterschieden ist, dass in ihr Alles bezogen wird auf die durch Jesum von Nazareth vollbrachte Erlösung [4], eine Eigenthümlichkeit die nicht, oder doch höchstens nur in so weit *a priori* construirt werden kann, als die Religionsphilosophie die Möglichkeit einer Glaubensweise darthut, in der eine befreiende Thatsache das gebundene Gottesbewusstseyn befreit, oder die Gottvergessenheit aufhebt. Je nachdem das Bewusstseyn des Zusammenhanges mit der Kirche bedingt ist durch das der Einheit mit Christo oder umgekehrt, je nachdem ist das

---

1) Der chr. Gl. §. 7. 8. 2) Ebend. §. 9. 3) Ebend. §. 10.
4) Ebend. §. 11.

christliche Bewusstseyn evangelisch oder katholisch. Wenn nun nach diesen vorläufigen Untersuchungen christliche Glaubenssätze definirt werden als Auffassungen der christlich frommen Gemüthszustände in der Rede dargestellt [1], so steht dies abermals in völliger Uebereinstimmung mit dem, was in den Reden über Glaubenssätze und Dogmen gesagt war, so wie damit, dass die Dialektik die theologischen Begriffe als Reflexionen über das Gefühl bezeichnet, denen man das Anthropoeidische zu Gute halten kann [2]. Eben darum kann weder von einer Uebereinstimmung noch von einem Streit zwischen Glaubens- und Wissenssätzen die Rede seyn, weil beide in ganz verschiedenen Reihen sich finden, indem das Speculative das Seyn, das Dogmatische nur die fromme Erregung ausdrückt [3]. Der Zusammenhang zwischen Philosophie und Dogmatik beschränkt sich daher darauf, dass der dialektische Character der Sprache und die systematische Anordnung, welche der Dogmatik ihre wissenschaftliche Gestaltung geben, allerdings einem philosophischen Systeme mehr angehören werden als dem andern. Nie darf er so enge werden, dass darüber der Unterschied zwischen dem speculativen Bewusstseyn, der höchsten objectiven, und dem frommen Selbstbewusstseyn, der höchsten subjectiven Function des menschlichen Geistes verschwindet [4]. Die dogmatische Theologie wird nach dem Gesagten als die Wissenschaft von dem Zusammenhange der in einer christlichen Kirchengesellschaft zu einer gegebnen Zeit herrschenden Lehre [5], definirt werden müssen und gehört darum ganz wie die christliche Sittenlehre zur historischen Theologie [6]. Alle ihre Sätze aber können gefasst werden entweder als Beschreibungen menschlicher Lebenszustände oder als Begriffe von göttlichen Eigenschaften oder als Aussagen von Beschaffenheiten der Welt, Formen die immer neben einander bestanden haben [7], obgleich die erste als die dogmatische Grundform angesehen werden muss, auf welche die andern zurückgeführt werden müssen um sie von metaphysischem und naturwissenschaftlichem Beiwerk zu reinigen [8], dem gemäss wird in dem ersten Theil der Glaubenslehre [9], welcher die Entwicklung des frommen Selbstbewusstseyns enthält, wie es in jeder frommen Gemüthserregung vorausgesetzt wird und enthalten ist, zuerst das Selbstbewusstseyn beschrieben sofern sich darin das Verhältniss von Gott und Welt ausspricht (hier wird die Schöpfung und Erhaltung

1) Der chr. Gl. §. 15 2) Dial. §. 217. 225. Anm. 3) Der chr. Gl. §. 16. 4) Ebend. §. 28. 5) Ebend. §. 19. 6) Kurze Darstell. §. 3. 15. 19. 7) Der chr. Gl. §. 30. 8) Ebend. §. 31. 9) Ebend. §. 32—61.

abgehandelt), dann die göttlichen Eigenschaften die wir Gott zuschreiben um dies Verhältniss auszudrücken (Ewigkeit und Allgegenwart, Allmacht und Allwissenheit), endlich: auf welche Beschaffenheit der Welt vom Abhängigkeitsgefühl aus geschlossen wird (Vollkommenheit der Welt und des Menschen). Der zweite Theil [1] der Glaubenslehre entwickelt die Thatsachen des frommen Selbstbewusstseyns wie sie durch den Gegensatz bestimmt sind, wo dann zuerst des Gegensatzes erste Seite, das Sündenbewusstseyn ganz dem ersten Theil entsprechend in drei Abschnitten abgehandelt wird, denen die drei Abschnitte (des zweiten Bandes) entsprechen, in welchen des Gegensatzes andere Seite, das Bewusstseyn der Gnade sehr ausführlich behandelt wird. Es liegt ausserhalb des Zweckes dieser Darstellung die für die neuere Dogmatik Epoche machende Schrift genauer zu verfolgen. Nur darauf muss aufmerksam gemacht werden, dass der Gedanke Gottes als der alle Gegensätze ausschliessenden Einheit, den die Dialektik fixirt hatte, auch für die Glaubenslehre maassgebend bleibt. Daher die Polemik gegen die verschiedenen Eigenschaften Gottes, sofern darunter wirkliche Unterschiede gedacht werden sollen. (Selbst die Liebe, von der *Schleiermacher* selbst sagt, dass sie in einem andern Sinn als die Allmacht u. s. w. Prädicat Gottes ist, macht hier keine Ausnahme, und mit ihrer Fassung hängt *Schleiermacher's* Sabellianische Trinitätslehre zusammen.) Eben so ist es nur Folge davon dass das Absolute als Indifferenz gefasst wird, wenn der Unterschied zwischen Gutem und Bösem, der in der ersten Hälfte des zweiten Theils behandelt wird, auf das quantitative Vorwiegen des Gottes- und des sinnlichen Bewusstseyns zurückgeführt wird. Nur die Christologie, welche dort abgehandelt wird, wo *Schleiermacher* das Bewusstseyn der Gnade als Zustand beschreibt, macht in sofern eine Ausnahme als dort der Unterschied zwischen Christo und jedem Andern nicht nur als quantitativ gefasst wird. Gerade diesem Theil aber, ob er gleich auf die neuere Theologie am Entscheidendsten gewirkt hat, ist zu allen Zeiten nachgesagt und nachgewiesen worden, dass er mit den sonstigen Principien sowol der Glaubenslehre [2] als auch der Dialektik [3] nicht zusammenstimme. Muss doch auch *Schleiermacher* selbst eingestehn die Erscheinung Christi sey das einzige absolute Wunder. —

1) Der chr. Gl. §. 62—172.
2) u. A. *Braniss* Ueber Schleiermacher's Glaubenslehre. Berlin 1824.
3) u. A. *Schaller* Vorlesungen über Schleiermacher. Halle 1844.

14. Wenn bei der veränderten *Fichte'schen* Lehre der Zweifel entstehen konnte, ob dieselbe nicht anstatt zwischen die Wissenschaftslehre und das Identitätssystem vielmehr ganz zu jener gestellt werden müsse, so könnte hinsichtlich *Schleiermacher's* das Gegentheil gefragt werden. Schon die ganze Terminologie, der Gegensatz von Natur und Geschichte als entgegengesetzten Correlaten, dabei noch die ausdrückliche Erklärung seiner Uebereinstimmung mit *Steffens* scheint zu nöthigen, ihn nach dem Identitätssystem zu betrachten, als Einen der mit ihm auf einem Boden steht, wenn er es nicht gar überragt. Es soll nun gar nicht geleugnet werden, dass das Behandeln der Natur und Vernunft als correlater, nur durch das quantitative Vorwiegen unterschiedner, Einheiten des Realen und Idealen ein dem Identitätssystem angehöriger Gedanke ist und dass ohne Zweifel *Schleiermacher* ihn diesem System entlehnte. Noch mehr: es kann zugestanden werden dass wenn jenes System vorausgestellt wurde, dass dann Vieles in *Schleiermacher's* Lehre weniger auffallend erschienen wäre. Doch aber scheint ein Grund zu der Behauptung zu berechtigen, auf die sich unsere Anordnung stützt, dass *Schleiermacher* den Standpunkt des Identitätssystems nicht völlig erreicht. Dieser ist: die transscendente Stellung die er dem Absoluten anweist. Während nach dem Identitätssystem dieses sich in der Natur und Intelligenz manifestirt, so dass die Erkenntniss der Natur und Geschichte Erkenntniss des Absoluten ist, während dessen bringt nach *Schleiermacher* die Weltweisheit der Erkenntniss des Absoluten um keinen Schritt näher, es lebt nur als begleitendes Gefühl in uns. Man kann dies so ausdrücken, dass das Identitätssystem pantheistischer ist, und dass *Schleiermacher* bis zu diesem Pantheismus, über den freilich hinausgegangen werden muss, nicht gelangt ist, so dass es erklärlich ist, wenn er das Identitätssystem als pantheistisch verwirft. Auf der andern Seite wird man sagen müssen dass indem *Schleiermacher's* Absolutes selbst von dem Gegensatze gar nicht tangirt wird, die Glieder desselben viel mehr als im Identitätssystem zu äusserlichen Attributen des Absoluten werden, so dass *Schleiermacher* dem (unveränderten) Spinozismus näher bleibt als das Identitätssystem. (Auch hier muss man es characteristisch finden wenn gegen den „Abfall" in *Schelling's* Philosophie und Religion, dieser mit dem Spinozismus unvereinbaren Idee, von *Schleiermacher* polemisirt wird.) Mit Vermeidung dieser, Vielen gehässig klingenden, Ausdrücke kann das Verhältniss beider so gefasst werden: das Identitätssystem kommt zwar nicht dazu, das Absolute als den über die Natur übergreifenden Geist zu fassen, weil es Natur und Geschichte als seine gleich be-

rechtigten Erscheinungsformen nimmt. Doch aber steht es diesem eigentlichen Ziel näher als die *Schleiermacher'sche* Lehre, die es noch nicht einmal in den Gegensatz hineintreten lässt. Wie aber das Noch nicht und das Nicht mehr immer Vergleichungspunkte darbieten, so ist es bei dieser Stellung ganz begreiflich, dass *Schleiermacher's* Lehre eine Menge von Aehnlichkeiten darbietet mit den Systemen, welche über die Einseitigkeit des Identitätssystems hinausstreben. Und wenn sich bei diesen zeigen wird (s. §. 42), dass ihre Aufgabe ist: den Gegensatz der Wissenschaftslehre und des Identitätssystems zu vermitteln, so wird dies noch erklärlicher: So verschieden die Mitte zwischen und die Wahrheit über den Extremen sind, so erscheinen doch beide von manchen Punkten aus angesehn als coincidirend, ein System welches wie das *Schleiermacher'sche* über die Wissenschaftslehre hinausgeht, ohne ganz bis zum Identitätssystem vorzudringen, muss Vieles enthalten was einem andern eigen ist, das sich von beiden entfernt hat, um sie zu überwinden. Uebrigens ist es für eine Darstellung der Geschichte der Philosophie, wie die vorliegende, gerade hinsichtlich *Schleiermacher's* weniger wichtig wo er hingestellt wird. Da nämlich während seines Lebens er auf die weitere Entwicklung der Philosophie so gut wie gar keinen Einfluss geübt hat, so würde er auch wenn ihm seine Stelle nach dem Identitätssystem angewiesen würde, immer zunächst nur als eine Frucht der bisherigen Entwicklung erscheinen, nicht aber als ein Keim zu einer neuen. Würde der Darsteller die Ansicht haben, dass *Schleiermacher's* Lehre nie zum letztern werden könne, so hätte er sie kurz behandeln müssen. Dies durfte jetzt, wo die Erscheinungen im Gebiete der Philosophie nach *Schleiermacher's* und *Hegel's* Tode gezeigt haben, welch' ein Ferment der Erstere geworden ist, nicht geschehn. Je mehr aber es erhellt, dass um diese zu erklären, der continuirliche Faden der Entwicklung abgebrochen und auf früher Geltendes und wieder Vergessenes oder auf solches Frühere, das nie zur Geltung kam, zurückgegangen werden muss, um so weniger stand ein Hinderniss im Wege dieses dort zu erwähnen, wo sein Ursprung als naturgemäss erschien. Im weitern Verlauf wird die Darstellung, ganz wie hier hinsichtlich *Schleiermacher's*, mit *Herbart* verfahren müssen: dort ihn abhandeln wo sein System genetisch erklärt werden kann, dann ihn verlassen als habe er gar keine Wirkung geäussert; erst bei der Characteristik einer viel späteren Zeit wäre zu zeigen wie auf ihn zurückgegangen wurde. Uebrigens können diese Bemerkungen schon erklärlich machen, dass da *Schleiermacher's* und *Herbart's* Lehren einen eigentlichen Einfluss erst nach *Hegel's* Tode bekamen und als die

Autorität seiner Lehre angefochten wurde, dass dieses dazu führen konnte, in dem Einen oder Andern eine Ergänzung *Hegel'scher* Einseitigkeit zu sehn. Dies **m u s s t e** geschehn, mag die Behauptung selbst richtig seyn oder nicht.

15. *Fichte's* veränderte, so wie *Schleiermacher's* eigenthümliche Lehre sind hervorgegangen aus der Nothwendigkeit über den Standpunkt des blossen Subjectivismus, denn das war der der Wissenschaftslehre, hinauszugehn. Dies aber ist, wie gezeigt, nicht möglich wenn das Selbstbewusstseyn als höchstes Princip gefasst wird. Damit die Unmöglichkeit schwinde, dass es mit dem ihm gegenüberstehenden identisch werde wird ihm (dem bisher Subjectiven) ein objectiver Gehalt gegeben werden müssen. Solches selbst objective Ich (wenn dieser widersprechende Ausdruck erlaubt ist) ist was man **V e r n u n f t**, auch Intelligenz, nennen kann indem die vernünftige oder intelligente Betrachtung die ist, welche macht dass man **s i c h** in den Gegenstand findet indem man sich **i n i h m** findet. Sobald aber so das Erkennende sich mit dem ihm gegenüberstehenden Object befreundet hat, ist eine nothwendige Folge dass nun auch dieses nicht mehr als das alle Subjectivität Ausschliessende gefasst wird. Seine Stelle wird also vertreten die Objectivität, welche selbst Subject ist. Eine solche denken wir, wenn wir von **N a t u r** sprechen, und ihr das Prädicat der Weisheit u. s. w. geben; da wird die Objectivität nicht mehr als Schranke der Vernunft, als blosses vernunftloses Material derselben genommen, sondern als wesentlicher Zweck an ihr selbst. Wird an die Stelle des Ich und Nicht-Ich die Intelligenz und Natur gestellt, so sind alle die Folgerungen die sich auf dem Standpunkt der Wissenschaftslehre ergaben, vermieden, da aber die Intelligenz Subject mit objectivem die Natur Object mit subjectivem Character ist, so sind beide darin, dass sie Subject-Object sind, identisch, und das System, welches in dieser beschriebnen Weise über die Wissenschaftslehre hinausgeht, wird am Passendsten als Identitätssystem bezeichnet werden müssen.

§. 30.

Schelling's Leben und Schriften.

Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, am 27. Jan. 1775 in Leonberg in Würtemberg geboren, bezog schon sehr früh die Universität Tübingen und gehörte bereits in seinem sechzehnten Jahr dem theologischen Seminar an. Hier schrieb er zum Behuf der Magisterpromotion im J. 1792: *Antiquissimi de prima malorum origine philosophematis explicandi Genes. III. tentamen criticum.* Dieser Arbeit folgte im fol-

genden Jahr eine andere über Mythen, historische Sagen und Philosopheme der ältesten Welt in *Paulus* Memorabilien [1]. Beide Abhandlungen zeigten, dass er *Herder* fleissig studirt habe. Das Studium der Kritik der reinen Vernunft liess ihn sehr früh ein eigentlich festes Princip vermissen, wodurch die Philosophie zum System werde, ein Mangel der ihm nach dem Lesen des *Schulze'schen* Aenesidemus noch deutlicher ward; auch *Reinhold's* Elementarphilosophie schien ihm nur die Möglichkeit des Inhalts der Philosophie, nicht ihrer Form darzuthun. Dass das Bedürfniss einer vollständigen Begründung der Philosophie allgemein gefühlt werde, das schien ihm auch *Maimon's* Neue Theorie des Denkens zu beweisen. Am allermeisten aber bestärkten ihn in diesem Urtheile über *Kant* und *Reinhold*, *Fichte's* Recension über den Aenesidemus und dessen Schrift über den Begriff der Wissenschaftslehre, in deren Gedanken *Schelling* um so mehr eindrang, je mehr er seine eignen entwickelte. Diese nun veröffentlichte er in seiner am 9ten September 1794 vollendeten kleinen Schrift Ueber die Möglichkeit einer Form der Philosophie überhaupt [2], welcher fast wörtlich entlehnt ist, was so eben über *Schelling's* Verhältniss zu seinen Vorgängern gesagt wurde. Hier wird nun gezeigt dass weder ein materialer Grundsatz (wie *Reinhold's* Satz des Bewusstseyns) noch ein bloss formaler (wie der Satz der Identität) den Forderungen an einen Grundsatz der Philosophie entspreche. Da nun im Ich das Setzen und das Gesetzte zusammenfallen, so ist der Satz Ich ist Ich (Ich = Ich) der gesuchte Grundsatz in welchem Form und Inhalt sich gegenseitig bedingen. Aus diesem Satze ergibt sich nun sogleich ein andrer: Nicht-Ich ist nicht Ich (Nicht-Ich > Ich). Da nun das Ich durch sich selbst gesetzt ist, durch dasselbe Ich aber ein Nicht-Ich gesetzt ist, so würde sich das Ich selbst aufheben, wenn es sich nicht gerade dadurch selbst setzte, dass es ein Nicht-Ich setzt. Eine solche Verbindung ist nun gesetzt in dem, was als gemeinschaftliches Product des Ich und Nicht-Ich durch beide bedingt ist, und in dem Ich nur in sofern gesetzt ist als zugleich Nicht-Ich gesetzt ist, d. h. in der Vorstellung. Die Vorstellung welche subjectiv genommen, als Thatsache, das Erste ist, hat darum jene beiden dem Bewusstseyn vorausgehenden Acte zu ihrer Voraussetzung, und der dritte Grundsatz, welcher ihr Wesen ausdrückt und darum die Theorie des Bewusstseyns und der Vorstellung begründet, ist durch die beiden ersten seiner Form nach bedingt. Weil aber der Begriff der Vorstellung der

1) Stück V. S. 1—65. 2) Tübingen bei *Heerbrandt* 1795.

gesammten — theoretischen und praktischen — Philosophie zu Grunde liegt, so ist in jenen drei Grundsätzen das Fundament aller Philosophie gefunden. (Die Differenz zwischen dieser Darstellung und der *Fichte'schen*, dass hier das Wort Vorstellung nicht wie bei *Fichte* bloss theoretische Bedeutung hat, sondern bezeichnet was die Wissenschaftslehre „theilweise Beschränkung" genannt hatte, betrifft nur den Ausdruck. Sachlicher ist die, dass *Schelling* aus jenen drei Grundsätzen nicht nur wie *Fichte* die *Kantischen* Kategorien der Qualität ableitet, sondern auch die der Quantität und Modalität; ferner dass er dem ersten Grundsatz den Satz der Identität, dem zweiten den des Grundes parallel stellt, und beklagt, dass *Leibnitz* beide unvermittelt gelassen habe, anstatt einen Satz der Disjunction aufzustellen, welcher dem analytisch-synthetischen Verfahren so entsprochen hätte, wie der erste Grundsatz dem analytischen, der zweite dem synthetischen entspreche.) Bald nach dieser Schrift erschien: Vom Ich als Princip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen[1]. In dieser Schrift wird durchgeführt, dass das Unbedingte, von dem die Wissenschaft ausgehn müsse, um nicht in einem Cirkel oder endlosen Progress zu Grunde zu gehn, nicht ein Object oder Ding seyn könne, wie der Dogmatismus behauptet, welcher den Wink der Sprache nicht benutzt, die den Act wodurch etwas ein Ding wird, bedingen nennt. Eben so wenig freilich ein Subject, wie die Thatsachen-Philosophie oder der unvollendete Kriticismus lehrt, welcher verkennt dass ein Subject durch ein Object bedingt ist. Vielmehr ist das wahre Princip welches der vollendete Kriticismus aufstellt: das absolute, alles Entgegengesetzte ausschliessende d. h. das durch Freiheit wirkliche, Ich, welches eben darum durchaus nicht mit dem Selbstbewusstseyn oder dem empirisch-bedingten Ich zu verwechseln ist. Dieses absolute Ich, welches allein Realität hat, über den Gegensatz des numerisch Einen und Vielen hinausreicht, hat nichts sich gegenüber, denn das Nicht-Ich ist als ihm entgegengesetzt = Nichts, erhält erst Realität oder wird Etwas, indem das Ich ihm Realität mittheilt, aus welcher Uebertragung oder Synthesis die Kategorien entstehn. Alle Prädicate, die der consequente Dogmatismus (*Spinoza*) dem Dinge beilegt, kommen darum nur dem absoluten Ich zu, das, in sich selbst die absolute Macht, für das empirisch-bedingte Ich zum Moralgesetz wird, welches fordert: sey absolut-identisch mit dir selbst und die Negation des Objectiven auferlegt.

---

1) Tübingen *Heerbrandt* 1795, dann auch in: Philos. Schriften. Landsh. 1809. p. 1—114.

Diese Negation aber ist der Punkt, in welchem die absolute Freiheit (des absoluten Ich) mit der transscendentalen zusammenfällt. Indem nämlich diese Negation bei jenem ein Seyn oder Naturgesetz, bei diesem aber ein Freiheitsgesetz d. h. ein Sollen und Nachstreben ist, zeigt sich, dass die Causalität des empirischen und absoluten Ich nur der Quantität nach verschieden ist. Die Freiheit wird nämlich transscendental nur indem sie auf ihre Schranken stösst; überwindet sie dieselbe also, so erhebt sie sich zur Identität mit der absoluten. Nur so aber lässt sich auch erklären wie transscendentale Freiheit und Naturcausalität des empirischen Ichs übereinstimmt, was der unvollständige Kriticismus, welcher Dinge an sich und transscendentale Freiheit annimmt, nur behaupten aber nicht begreifen kann. Indem nämlich die Causalität des empirischen Ichs nur durch die des unendlichen möglich ist, indem ferner die Schranken durch welche seine Freiheit transscendental ist, gleichfalls durch das absolute Ich gesetzt sind, bildet dieses gleichsam ihre prästabilirte Harmonie, und jede Causalität des empirischen Ich ist zugleich eine Causalität der Objecte. Durch diese selbe immanente prästabilirte Harmonie lässt sich nun auch die nothwendige Harmonie zwischen Sittlichkeit und Glückseligkeit begreifen; da nämlich die letztere auf Identificirung des Nicht-Ichs und Ichs geht, Objecte überhaupt aber nur als Modificationen der absoluten Realität des Ichs wirklich sind, so ist jede Erweiterung der Realität des Ichs (moralischer Fortschritt) Erweiterung jener Schranken und Annäherung zu ihrer gänzlichen Aufhebung. Endlich aber ist auch der Gegensatz von Mechanismus und Zweckmässigkeit hier überwunden, und wie es für das unendliche Ich keine dem Mechanismus entgegengesetzte Teleologie gibt, so soll das endliche Ich darnach streben Einheit der Zwecke zum Mechanismus, Mechanismus zur Einheit der Zwecke zu machen. — Bei der Uebereinstimmung dieser Gedanken mit denen der Wissenschaftslehre war es kein Wunder wenn *Fichte* in einem Briefe an *Reinhold* (vom 2. Jul. 1795) diese Schrift als einen Commentar der seinigen bezeichnete. Eben so wenig wenn er die vortreffliche Darstellungsweise lobt und gesteht, Manche welche die Wissenschaftslehre nicht verstanden, hätten diese Schrift sehr klar gefunden und seyen durch sie gewonnen. Auch dies endlich muss man erklärlich finden, dass seit dem Erscheinen dieser Abhandlung *Reinhold* sich gewöhnte, *Schelling* als den zweiten Urheber der Wissenschaftslehre zu bezeichnen. Doch aber verkennen alle diese Aeusserungen, dass schon hier sich einige Andeutungen finden, welche über den Standpunkt der Wissenschaftslehre hinausgehn. Die Art nämlich wie Sub-

ject und Object in *ganz* gleiches Verhältniss zum Unbedingten gestellt werden, die Bezeichnung des letztern als der immanenten Harmonie (Einheit) beider, dabei die bewusste Absicht, *Spinozistische* Sätze auf das absolute Ich zu beziehn, scheinen *Schelling* von Anfang seiner Laufbahn an, mehr gegen die Parteilichkeit für die subjective Seite sicher zu stellen als *Fichte*; auch darin dass er nicht wie *Fichte* von *Kant's* Kritik der Urtheilskraft die Einleitung als das Beste lobt, sondern den §. 76, den *Kant* selbst eine Anmerkung und Episode genannt hatte, mit seinem intuitiven Verstande, der über den Gegensatz von Möglichkeit und Wirklichkeit hinausgehe, auch hierin möchte man die ersten Differenzen zwischen Wissenschaftslehre und Identitätssystem bemerken können. Beide Abhandlungen von *Schelling* wurden übrigens bald besprochen. Die erste ward in den Tübinger gelehrten Anzeigen 1795. 12. Stück von *Abel*, und von *Jakob* in dessen philosophischen Annalen (Jan. 1795. 4. Stück) recensirt. Gegen die letztere Recension schrieb *Schelling* am 23. Febr. 1791 eine derbe Antikritik, welche in der A. Lit. Zeit. erschien [1]. Dasselbe that er im folgenden Jahre, nachdem die Lit. Zeit. eine etwas höhnische Recension über die Abhandlung vom Ich und deren Anti-Spinozismus gebracht hatte [2]. Die Animosität welche sich in dieser Antikritik [3] gegen *Reinhold* ausspricht, lässt glauben dass er den Letztern für den Recensenten gehalten habe; *Reinhold* hat diese Recension nicht geschrieben, vielmehr in einem Briefe an *Fichte* getadelt, gewiss aber hat die Antikritik den ersten Grund gegeben — (und an anderen hat es *Schelling* auch nicht fehlen lassen) — zu der Bitterkeit, mit welcher *Reinhold* später von *Schelling* spricht. — Gleichfalls im Jahre 1795 wurden geschrieben und erschienen im *Niethammer'schen* Journal [4] die philosophischen Briefe über Dogmatismus und Kriticismus, jedenfalls das Beste was *Schelling* geschrieben hat, so lange er auf dem Standpunkt der Wissenschaftslehre stand, und was zum Besten gehört, das er je geschrieben hat. Die Veranlassung zu diesen Briefen war, dass, wie schon *Reinhold*, so noch mehr andere sogenannte Anhänger *Kant's* an dessen Kritik der reinen Vernunft, als habe diese von dem Versuche des Beweisens dispensirt, einen ganz groben Dogmatismus zu knüpfen versuchten. Einen Hauptpunkt gab dazu die Annahme eines moralischen Gottes ab, zu welchem ein praktisches Bedürfniss bringe. *Schelling* weist nun schlagend nach,

1) 1795. 12. März. 2) A. Lit. Zeit. 1796. 11. Oct. 3) Ebendas. 30. Dec. 4) Jahrg. 1796. Nachher in: philos. Schrift. Landshut 1809. p. 117—200.

dass wenn die theoretische Vernunft Etwas nicht statuiren könne, kein praktisches Bedürfniss zu einem Fürwahrhalten d. h. theoretischem Statuiren, bringen könne, dass schon der Ausdruck Postulat bei *Kant* darauf hinweise was durch den Geist seines ganzen Systems verlangt werde, nämlich dass Gott nur Object des Handelns sey [1]. *Kant* blieb bei der Unbeweisbarkeit stehn, weil er nur das Erkenntnissvermögen kritisirt; wäre seine Untersuchung tiefer gegangen, so hätte er gezeigt dass es nicht nur für unsere Erkenntniss keinen objectiven Gott gebe, sondern dass ein solcher mit unserm Wesen streite [2]. Welches diese tiefere Untersuchung ist, hat *Kant* angedeutet indem er fragt: wie sind synthetische Urtheile möglich. In der That handelt sichs nur um die Frage, wie komme ich in das Gebiet der Synthesen d. h. des Relativen, oder: wie trete ich aus dem Absoluten heraus [3]. Indem die Kritik des Erkenntnissvermögens sich auf den Standpunkt der Synthesen d. h. des Widerstreits von Subject und Object stellt, fällt innerhalb ihrer nur die Einheit (Thesis), welche der Zweck aller Synthesen ist, die aber welche allen Synthesen vorausgeht, zu dieser hat sie sich nicht erhoben. Ihr bleibt darum nur übrig zu sagen, dass wie die Vernunft (praktisch) darauf ausgehe Einheit zu realisiren, so sie auch (theoretisch) einen Punkt voraussetze in dem Widerstreit von Subject und Object nicht Statt findet. Da nun dieser Widerstreit sowol da aufhört wo das Object als Ding an sich absolut gesetzt ist und das Subject als Erkennendes verschwindet, als auch dort wo umgekehrt das Object als Gegenstand schlechthin aufgehoben ist, so sind nach der Kritik der reinen Vernunft die beiden entgegengesetzten Systeme des objectiven und des subjectiven Realismus (d. h. des Dogmatismus und Kriticismus oder der subjective und objective Idealismus) ganz gleich möglich. Beide sind in ihrem Ausgangspunkte gerade so verschieden wie in ihren ethischen Forderungen, ja, da kein Mensch sich von einem System anders überzeugt als praktisch, ist die Verschiedenheit der Forderungen die sie stellen, der eigentliche Grund warum ihre theoretischen Prämissen verschieden sind [4]. Der objective Realismus des *Spinoza* fordert dass das Subject sich im Absoluten verliere, und lehrt dass das Ich Nichts sey als Modification des Unendlichen [5]. Ganz im Gegensatz gegen diesen Standpunkt der im Grunde nichts Höheres kennt als die passive Glückseligkeit, und uns zur Schwärmerei bringt, stellt der Kriticismus die Forderung auf: Sey! Würde er aber die

1) 1r Brief. 2) 2r Brief. 3) 3r Brief. 4) 4r. 5r. 6r Brief.
5) 7r Brief.

Absorption des Objects durch das Subject auch nur für erreichbar erklären, so würde die Einbildungskraft es sogleich als erreicht darstellen, und der Unterschied zwischen ihm und dem Dogmatismus wäre verschwunden, da im Absoluten alle Gegensätze, Nothwendigkeit und Freiheit, Glückseligkeit und Moralität u. s. f. verschwinden. Dies thut nun aber der wahre Kriticismus nicht. Vielmehr fasst er die Bestimmung als stetes Streben, durch welche ich das Absolute immer mehr in mir realisire, so aber, dass es stets praktische Idee bleibt. Hier stehen bleibend ist der Kriticismus vom Dogmatismus verschieden [1]. (Wer nicht so denkt wie *Lessing* dass Seligkeit Langeweile ist, „für den sehe ich in der Philosophie keine Hülfe" sagt *Schelling* zum Schluss; dieser Satz ist in den Philos. Schr. weggelassen.) Gewählt aber muss werden. Die Vernunft muss entweder auf eine objective intelligible Welt oder auf subjective Persönlichkeit verzichten. In jenem Fall wird sie dem Erfahrungsgesetz unterliegen nach welchem je süsser ein Volk von der übersinnlichen Welt träumt, um so unnatürlicher und verächtlicher es ist, im letztern in sich selbst finden, was sie in der objectiven Welt sucht, Freiheit. Nicht die Schwäche der Vernunft macht die übersinnliche Welt unzugänglich, sondern unsere Freiheit macht sie unmöglich, und das Geheimniss des Geistes ist dass er von selbst frei wird anstatt vor einem strafenden Richter zu zittern [2]. (Auch hier enthält die erste Ausgabe ausser dem in den Phil. Schr. Abgedruckten einen Satz mehr: Will man den Gegensatz gegen die Forderungen des Dogmatismus deutlicher machen, so ist es diese: Strebe nicht dich der Gottheit sondern die Gottheit dir ins Unendliche anzunähern.) — Man wird *Schelling* nicht Unrecht geben können, wenn er in der Vorrede zu seinen philosophischen Schriften behauptet, es fänden sich in dem was diese Briefe über die Vereinigung der Gegensätze im Absoluten sagten, Spuren eines spätern Standpunkts. In der That die ganz gleiche Berechtigung welche dem objectiven und subjectiven Realismus beigelegt wird, zusammengehalten mit der Behauptung dass der letztere nur dadurch seine Scheidung von jenem festhalten könne, dass er nicht bis zum Absoluten vordringe, anticipirt bereits sehr vernehmlich den Standpunkt wo der objective Realismus der Naturphilosophie den (subjectiven Realismus oder) objectiven Idealismus der Transscendentalphilosophie ergänzen wird. — Unmittelbar nach diesen Briefen ward geschrieben: Neue Deduction des Naturrechts [3]. „Den Ausgangs-

1) 6r. 9r Brief. 2) 10r Brief. 3) Phil. Journ. Band 4. Heft 4. und Band 5. Heft 4.

punkt dieser, in kurzen Paragraphen gegebenen, Deduction bildet die, in den philosophischen Briefen ausgesprochene, Forderung: Sey, in welcher die Autonomie zum Princip der praktischen Philosophie gemacht war. „Da nun diese Forderung, Causalität der Freiheit zu seyn nur erfüllt werden kann, indem das Ich als physische Causalität erscheint, so wird es lebendiges Wesen, das als solches eine Sphäre findet wo es nicht kann, während das moralische Wesen Schranken findet die ihm sagen du darfst nicht, und daher nicht das Daseyn einer Natur, sondern einer Menschheit offenbaren. Indem in dieser jedes Individuum Causalität seyn soll, d. h. Freiheit realisiren, die empirische Freiheit der Individuen aber sich widerspricht, muss auf die Unbeschränktheit der letztern Verzicht geleistet werden, um Freiheit überhaupt zu retten. Dieses Gebot gehört nicht mehr der Moral an, die sich ans Individuum überhaupt wendet, sondern der Ethik welche ein Reich moralischer Wesen voraussetzt und den Ausdruck des allgemeinen Willens enthält. Bezeichnet man nun mit dem Worte Moralphilosophie die ganze praktische Philosophie, so wird die Ethik, welche natürlich dem obersten praktischen Gebote untergeordnet ist, ein Theil derselben seyn, und zwar derjenige welcher das Problem löst, wie der individuelle Wille dem allgemeinen identisch wird, und die Allgemeinheit des Willens fordert. Dieser steht nun eine andere Wissenschaft gegenüber, welche die Individualität des Willens behauptet. Der Widerspruch welcher zwischen der letztern und jener, von der die Aufhebung der Individualität verlangt wird, zu bestehn scheint, löst sich so dass die Ethik vorschreibt was ich thun soll, d. h. nur Pflichten enthält, während ihre correlate Wissenschaft die Rechtslehre nur sagt was praktisch möglich oder erlaubt ist, d. h. was ich darf. Beide in ihrer Vollendung gedacht würden keinen Gegensatz bilden. Es fragt sich nun weiter, ob und wie alle ursprünglichen Rechte aus dem Begriff von Recht überhaupt analytisch abgeleitet werden können? Aus dem Begriff des Dürfens ergibt sich zunächst dass ich alles darf, wodurch ich das Dürfen überhaupt behaupte. Daraus folgt dass ich berechtigt bin, meine Selbstheit zu behaupten; dies zeige ich einmal dem blossen Object gegenüber in meiner Herrschaft darüber; ich zeige es zweitens in der berechtigten Reaction gegen jeden physischen oder psychologischen Zwang (welche beide das widersinnige Bestreben sind, moralisch zu zwingen); ich zeige dies endlich selbst dem allgemeinen Willen gegenüber, wo es sich um die Erhaltung meines Selbstes handelt. Darum aber hebt sich am Ende das Naturrecht selbst auf, indem ich zuletzt in Verhältnisse komme wo ich zwingen, wo ich der natürlichen Noth

weichen, d. h. wo ich als physische Uebermacht mich zeigen darf. Ueber das Recht muss hinausgegangen werden in ein höheres Gebiet. Die höchste Forderung ist ein Zustand in dem auf der Seite des Rechts immer auch die physische Gewalt ist, ein Problem das in einer andern Wissenschaft gelöst werden muss." Schon der Anfang der Deduction, nach welcher die Moral über der Rechts- und Sittenlehre steht, ganz besonders aber der Schluss welcher deutlich zeigt dass die Rechtssphäre nicht die höchste ist, musste *Fichte*, dem Verehrer des Rechtsstaates, missfallen. Ihm musste eine solche Deduction, ganz abgesehn von ihren formellen Mängeln, doppelt unangenehm seyn, weil, nachdem die erste aber bevor die zweite Hälfte dieses Aufsatzes gedruckt war, sein eignes Naturrecht erschienen war, und es ihm nicht gleichgültig seyn konnte wenn ein Anhänger der Wissenschaftslehre zu so ganz andern Resultaten kam. Hieraus erklärt sich eine kleine Anmerkung, mit der *Fichte* diesen Aufsatz begleitet, und in der er bemerkt derselbe sey bereits anderthalb Jahre alt, und genüge dem Autor der sich in der Zwischenzeit mit seinen (*Fichte's*) neuen Arbeiten bekannt gemacht habe, selbst nicht — (was übrigens *Schelling* selbst obgleich etwas zögernd bestätigt). Bekanntlich hat später *Fichte* [1] sich auf diese Anmerkung bezogen um zu beweisen er habe von Anfang an auf *Schelling's* Verständniss der Wissenschaftslehre nicht viel gegeben. Wichtiger als diese Selbsttäuschung *Fichte's* ist der in der *Schelling'schen* Deduction entschieden enthaltene Wink, dass es einer neuen (d. h. von Rechtslehre und Ethik unterschiedenen) Wissenschaft bedürfe in der das mit physischer Macht ausgestattete Recht (offenbar der Staat) zu behandeln sey. Also auch hier Keime eines höhern Standpunkts. — Im Jahre 1796 verliess *Schelling* Tübingen und begab sich nach Leipzig, wo er in diesem und dem folgenden Jahre neben der Philosophie besonders Mathematik und Physik (unter *Hindenburg*), dabei aber auch Philologie und Medicin studirte. Hier wurden die letzten Arbeiten verfasst, welche noch ganz auf dem Standpunkt der Wissenschaftslehre stehen und welche unter der Ueberschrift Allgemeine Uebersicht der neusten philosophischen Literatur in dem *Fichte-Niethammer'schen* philosophischen Journal erschienen, dann aber (mit Hinweglassung dessen, was sich bloss auf damals erscheinende Bücher bezieht) als Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus der Wissenschaftslehre wieder abgedruckt worden sind [2]. Die

---

1) Sämmtl. WW. Bd. VIII. p. 403.
2) Philos. Schr. Landsh. 1809. p. 203—340.

erste dieser Abhandlungen weist darauf hin, dass wenn *Kant* von einer Synthesis der Einbildungskraft in der Anschauung spricht, darin doch offenbar die Synthesis als Handlung gedacht sey, demgemäss aber auch Raum und Zeit, als Formen jener Synthesis, nur Handlungsweisen des Gemüths seyn können, welche sich als positive und negative einander gegenüber stehn, so dass das Angeschaute nur ein Product der ursprünglichen geistigen Selbstthätigkeit (Einbildungskraft) ist, in der die beiden entgegengesetzten Thätigkeiten sich vereinigen. Dazu aber dass das Product dieser Synthesis als Etwas angeschaut werde, welches unabhängig vom Gemüth Wirklichkeit hat, dazu gehört, dass nachdem das schöpferische Verhalten und also die Realität geendigt hat, die Einbildungskraft jene Handlungsweise bloss nach ihrer formellen Seite wiederholt und so den Umriss eines in Zeit und Raum überhaupt schwebenden Gegenstandes erzeugt; wird nun mit diesem Umriss — *Kant* nennt ihn Schema, und unterscheidet dieses vom Begriff, obgleich in der Natur unseres Erkennens sie nie von einander getrennt sind — der Gegenstand zusammengehalten, so entsteht zuerst Anschauung mit Bewusstseyn, nach *Kant*: objective Erkenntniss, zu der Anschauung und Begriff gehören. Darum ist Natur nichts andres als die unabänderliche und fortgehende Handlung des Geistes, in der er zum Selbstbewusstseyn kommt [1]. — Die zweite Abhandlung sucht nun von dem gewonnenen Punkte aus zu erklären, wie die Kantianer dazu kamen, Dinge auf uns einwirken zu lassen, deren Eindrücke dann wir in die fertigen Rahmen von Zeit und Raum einordnen sollen. Eine Frage, welche sich der gemeine Verstand nie aufwirft, weil während der Vorstellung ihm sie und ihr Gegenstand völlig zusammenfallen, bildet das Problem mit welchem alle Philosophie beginnt: wie ist die Uebereinstimmung des Gegenstandes und der Vorstellung zu erklären? Da in der Selbstanschauung eines Geistes, d. h. im Ich, Identität von Vorstellung und Gegenstand gegeben ist, so wäre jenes Problem offenbar gelöst wenn sich erweisen liesse, dass der Geist, indem er überhaupt Objecte anschaut, nur sich selbst anschaut. Da das Ich im Erfassen seiner selbst offenbar den Character der Unendlichkeit und Thätigkeit, dagegen aber dem Object gegenüber der Endlichkeit und des Leidens zeigt, so handelt sichs darum, Beides zu vereinigen. Dies geschieht nun, indem der Geist als sich selbst beschränkend gedacht wird, hier fällt Thätigkeit und Leiden zusammen, und darum gibt es keine Vorstellung ohne Leiden, aber auch keine ohne Thätigkeit. Im Momente des Anschauens unterscheidet sich

1) Phil. Schr. p. 203—218. (Philos. Journal 1797. Bd. 5. Heft 2.)

der Geist, der also eigentlich nur sich anschaut, nicht von sich selbst. Wird aber vermöge der Abstraction, d. h. des oben beschriebnen „Umriss"-bildens und freien Handelns über die Anschauung hinausgegangen, so entsteht vermöge dieses freien Handelns Bewusstseyn eines Objects, dessen Ursprung jenseits des Bewusstseyns liegt, und also vom Standpunkt des Bewusstseyns aus nicht erklärt werden kann. Noch mehr aber: weil ich mir nur des Objects bewusst werde im Gegensatz gegen mein freies Handeln, meiner Freiheit im Gegensatz gegen das Object, so muss auf dem Standpunkt des Bewusstseyns es so erscheinen, dass wir zum Theil gezwungen zum Theil frei sind, d. h. dass unser Wissen zum Theil real zum Theil ideal ist, obgleich auf einem höhern Standpunkt es klar ist, dass Beides zusammenfällt. Da nun die meisten Kantianer auf dem Standpunkte des Bewusstseyns stehn, so ist es begreiflich dass sie die Form unserer Erkenntnisse aus uns stammen, die Materie gegeben seyn lassen. Auf einem höhern Standpunkt gibt es nur die Alternative mit dem Dogmatismus Beides von Aussen gegeben seyn zu lassen und die Materie zum Principe des Geistes zu machen, oder umgekehrt zu behaupten Beides entspringe aus uns und die Materie werde aus dem Geiste geboren [1]. Besonders wichtig ist nun die dritte Abhandlung, welche den Uebergang zur praktischen Philosophie, d. h. den Uebergang von der Natur zur Freiheit enthält. Da alle Realität unserer Erkenntnisse zuletzt auf Etwas beruht, dessen wir nicht durch Schlüsse, sondern unmittelbar gewiss sind, so entsteht die Frage, wie wir zu der unmittelbaren Gewissheit kommen die in der äussern Anschauung liegt. Dieselbe durch Eindrücke von Gegenständlichem zu erklären, führt auf Ungereimtheiten, auf welche die Skeptiker hinreichend hingewiesen haben, wenn sie zeigen dass zwischen Gegenstand und Vorstellung keine Gleichheit statt finde u. s. w. Die entgegengesetzte Ansicht, nach welcher die Anschauung völlig thätig und productiv ist, wird denkbar indem man erkennt dass das geistige Wesen in sich zurückgehende Thätigkeit ist. Da hierin eben sowol eine Thätigkeit nach Aussen, als andrerseits eine Begränzung derselben enthalten ist, so ist die Anschauung ein Product dieser Duplicität. Diese Anschauung ist aber nur noch innere, und es fragt sich nun weiter wie der innere Sinn zum äusseren wird? Da der Geist stetig die Tendenz zur Selbstanschauung ist, so muss er seine entgegengesetzten Thätigkeiten in welchen sein Wesen besteht permanent machen, und so erscheinen sie ihm als ruhend,

1) Phil. Schr. p. 219—233. (Philos. Journal 1797. Bd. 5. Heft 3.)

und nur dem äussern Anstoss entgegenwirkend, der Geist aber im Gleichgewicht seiner Thätigkeiten angeschaut ist die Materie, durch welche der Geist, da er ihren Grund nicht in seinem jetzigen Handeln findet, sich beschränkt fühlt. Die Materie gehört zur objectiven Welt, d. h. zum System unserer nothwendigen Vorstellungen. Indem aber der Geist zugleich von den einzelnen Vorstellungen sich losreisst entsteht ihm Succession derselben, welche äusserlich angeschaut die mechanische Bewegung ist. Eben so schaut die Seele ihr selbstthätiges Uebergehn von Ursache zu Wirkung in einem Object an, das von sich selbst Ursache und Wirkung ist oder hat eine organisirte Materie sich gegenüber, endlich aber muss der Geist sich in dem Acte des Producirens selber erfassen und dadurch gibt es für ihn Lebendiges, worunter auch ein Solches, das er als seinen Körper d. h. als Bild seines Innern erfasst. Mit all dem aber, ja selbst indem vermöge der Begriffe *a priori* Urtheile gebildet werden käme der Geist nicht über das Anschauen hinaus — auch die Begriffe *a priori* sind Anschauungsweisen — d. h. nicht dazu, von dem Object die Vorstellung des Objectes zu unterscheiden, und dadurch Selbstbewusstseyn zu werden. Dies geschieht nur indem er sich von dem Objectiven losreisst, und dieser Schwung darüber hinaus, der eben darum nicht objectiv zu erklären ist, ist das Wollen. Dass der Wille die Bedingung des Selbstbewusstseyns, dass er der Punkt sey wo Theoretisches und Praktisches zusammenfallen, hätten Alle schon von *Kant* lernen können wenn sie beachtet hätten, was er von der Autonomie sagt. Nur indem wir uns von unsern Vorstellungen unabhängig gemacht haben d. h. praktisch geworden sind, können wir auch die Vorstellungen theoretisch erklären, eben so aber setzt die praktische Philosophie die theoretische voraus, und darum muss beiden die Philosophie vorausgehn, welche den absoluten Zustand des Geistes betrachtet, der sich selbst zum Theoretisch- und Praktischseyn bestimmt. Indem die Philosophie nicht mit dem empirischen Ich denke, sondern mit dem, auch nach *Kant* nur durch intellectuelle Anschauung zu erfassenden, Ich beginnt, ist ihr Princip die Freiheit und sie transscendentale Philosophie, welche alles Objective vorerst als nicht vorhanden ansieht, und dann genetisch den Geist zugleich mit der Welt wachsen sieht. Mit dem Skepticismus hat sie die Freiheit der Contemplation, mit dem Dogmatismus die Nothwendigkeit der Behauptungen gemein [1]. In der vierten Abhandlung, welche von einem Anhange über Postulate in der Philosophie begleitet ist, werden von

1) Phil. Schr. p. 234—273. (Philos. Journ. Bd. 6. Heft 1 u. 2.)

dem gewonnenen Punkte aus die Lehren *Kant's*, *Reinhold's* und *Beck's* beurtheilt. Was den Erstern betrifft, so wird auf ausdrückliche Aeusserungen desselben hingewiesen, dass seine Dinge an sich nichts andres seyen, als symbolisirte Ausdrücke für den übersinnlichen Grund unserer Vorstellungen des Sinnlichen, ferner dass Vieles was bei ihm unerklärlich erscheine, vom richtigen Standpunkt aus leicht zu erklären sey, wie z. B. dass immer die dritte Kategorie die Synthesis der beiden erstern, wovon *Kant* selbst erhebliche Folgen erwartet, eine nothwendige Folge davon ist, dass der Geist wegen des in ihm liegenden Dualismus (s. oben) was er anschaut aus Entgegengesetztem construirt u. s. w. Strenger wird mit *Beck* verfahren. Es wird rühmend anerkannt dass er das Ungereimte der Dinge an sich bewiesen, es wird aber getadelt dass er nicht erkläre wie vernünftige Menschen zu ihnen gekommen sind. Es wird ferner sehr strenge gerügt, dass von *Beck* ein rein theoretisches Verhalten (das Vorstellen) gefordert, und diese Forderung ein Postulat genannt werde. Es sey ganz richtig, die Philosophie gründe sich auf eine Forderung auf die nämlich, sich in seinem absoluten Handeln anzuschaun; nur diese Forderung sey eine berechtigte, an die moralischen Gebote anstreifende, und eben darum ein wirkliches P o s t u l a t, sie fordert etwas was nicht nur seyn kann, sondern seyn s o l l, nämlich dass der Mensch frei sey, oder sich zum reinen Selbstbewusstseyn erhebe, ohne welches es kein moralisches Gesetz gäbe. Besonders ausführlich wird *Reinhold* behandelt. Auf Grund des Aufsatzes in welchem dieser seinen Uebertritt zu der Wissenschaftslehre erklärt hatte (1r Th. p. 476), wird gezeigt dass *Reinhold* das Schlechthin-Setzen des Nicht-Ich zu sehr dem theoretischen Ich vindicire, so dass jenes Entgegensetzen ins Bewusstseyn fällt und die Wissenschaftslehre den Anschein des gewöhnlichen Idealismus bekommt, der die Nothwendigkeit der Vorstellungen leugnet; davon ist aber bei der Wissenschaftslehre welche ihren Ausgangspunkt j e n s e i t s des Bewusstseyns nimmt (in der Duplicität der Richtungen aus welchen erst das Bewusstseyn, und theoretisches und praktisches Ich entsteht) gar nicht die Rede. Ausser diesem Punkt wird aber noch ein anderer gründlich erörtert, nämlich wie sich *Reinhold's* Lehre von der praktischen Vernunft und der Freiheit zu der *Kantischen* verhalte und wie beide von dem wahren Standpunkt aus zu beurtheilen seyen. In der dritten Abhandlung war gezeigt, wie der Geist absolut frei und demgemäss im Stande sey aus seinen Vorstellungen d. h. seinem Beschränktseyn in den Zustand des freien Handelns überzugehn, d. h. Wille zu seyn. Nun handelt sichs darum zu erklären, wie der Geist im Wollen seiner selbst,

d. h. seiner absoluten Thätigkeit, unmittelbar bewusst werde. Dazu ist nöthig dass sein absolutes oder reines Handeln ihm objectiv d. h. empirisch werde, oder dass in ihm das Empirische eben so vom Reinen bestimmt werde, wie im theoretischen Handeln (Vorstellen) das Empirische durch das Transscendentale bestimmt war, weil ja in jenem Handeln das Empirische (Object) entstand. In diesem Bestimmtwerden des Empirischen durch das Reine, wo also Nichts den Inhalt oder die Materie des Willens bildet, als das Seyn (die Form) des reinen Willens selbst, fände gar kein moralischer Dualismus Statt. Wohl aber entsteht ein solcher Dualismus wo der Geist sich seiner absoluten Freiheit bewusst wird. Dazu gehört dass er dieselbe als ein positives Object anschaue. Nun hat die theoretische Philosophie zu beweisen, was *Kant* in seinem vortrefflichen Aufsatz über die negative Grösse angedeutet hat, dass man eines Positiven nur bewusst wird durch ein ihm Entgegengesetztes, darum wird im Bewusstseyn der Freiheit das Bestimmtwerden des Empirischen durch das Reine als ganz gleich real enthalten seyn, und jenes Bewusstseyn als Willkühr erscheinen. Darum ist begreiflich dass *Kant*, von dem absoluten Willen sprechend, dem das Bestimmen des Endlichen Natur ist, die Freiheit der Willkükr entgegensetzt, während *Reinhold* welcher die Freiheit betrachtet wie sie ins Bewusstseyn fällt, sie als Willkühr fasst, der ein Sittengesetz gegenüber steht. Beide haben Recht, nur redet Jener von dem Willen und der Freiheit die jenseits des Bewusstseyns fällt, d. h. von der absoluten Freiheit, Dieser dagegen von der Freiheit wie sie erscheint, in das Empirische eintritt und transscendentale Freiheit ist. (*Kant* hatte den Ausdruck transscendentale Freiheit gebraucht um zu bezeichnen was *Schelling* hier die absolute nennt.) Weder der absolute Wille also, noch der empirische gibt Bewusstseyn der Freiheit, dem ersten fehlt das Bewusstseyn, dem zweiten die Freiheit. Endlich lässt auch die gewonnene Ansicht die Lehre von der praktischen Vernunft klarer fassen und einen andern scheinbaren Widerspruch zwischen *Kant* und *Reinhold* lösen, deren Ersterer das Moralgesetz dem Willen, der zweite der Vernunft vindicirt. Das Vermögen Objecte zu haben ist (wie *Kant* und *Fichte* gezeigt haben) die productive Einbildungskraft. Gäbe es daher nur solche Objecte in welchen die entgegengesetzten Thätigkeiten des Ichs sich ausgleichen, so gäbe es nur theoretisches Verhalten. Nun sollte aber die Freiheit, das reine Wollen auch Object werden, dies Object aber wird nur ein solches seyn das als ein zu erreichendes (nicht erreichbares) gefasst wird, d. h. als ein, steter Erweiterung fähiges, Object. Ein solches ist nun die

Idee und daher ist Vernunft nur: Einbildungskraft im Dienste der Freiheit. Darum hätten wir keine Ideen, wäre nicht durch die Freiheit uns die Unendlichkeit aufgethan, umgekehrt aber: der Freiheit werden wir bewusst nur durch Ideen; und so kann die Vernunft, dieses (theoretische) Vermögen der Ideen, praktisch genannt werden, weil ihre Objecte Objecte nothwendigen Handelns sind. Darum entspringt das Sittengesetz im absoluten Willen, es wird ausgesprochen durch die Vernunft, und so gelangt es nur durch die Vernunft zum Bewusstseyn. Ganz wie oben der Widerspruch zwischen *Kant* und *Reinhold* nur scheinbar war, so auch hier. *Kant* spricht von der Quelle des Sittengesetzes, *Reinhold* von der Art wie es ins Bewusstseyn tritt, jener von dem was jenseits des Bewusstseyns liegt (d. h. dem Geistigen), dieser von dem was ins Bewusstseyn fällt d. h. dem Menschlichen [1]. Auch von diesen Abhandlungen muss gesagt werden dass obgleich, namentlich in der dritten, Keime einer höhern Ansicht zu erkennen sind, sie doch im Wesentlichen auf dem Standpunkt der Wissenschaftslehre stehn. Sie sind die letzten Schriften *Schelling's* von welchen man das sagen kann. In demselben Jahre in welchem sie gedruckt wurden hatte *Schelling* durch seine Ideen zu einer Philosophie der Natur [2] eine Reihe von Schriften begonnen, welche nicht mehr wie die bisherigen in kurzem Auszuge gegeben werden dürfen, da in ihnen sein eigenthümliches System entwickelt ist. Das Jahr 1797 war durch eine lebensgefährliche Krankheit bezeichnet und zugleich sein letztes in Leipzig. Im Juli des Jahres 1798 findet man ihn als Professor in Jena mit *Fichte*, namentlich aber mit *A. W. Schlegel*, sehr befreundet. Was seine schriftstellerische Thätigkeit betrifft, so sind zwei Aufsätze in dem philosophischen Journal [3] zu nennen, von welchen der erstere [4] besonders deswegen interessant ist, weil er zum ersten Mal den Gedanken ausspricht, dass ausser der Philosophie der Natur und Geschichte auch die Kunst wissenschaftlich betrachtet werden müsse. (Freilich wird dabei zugleich ausgesprochen, was mit seinen spätern Lehren streitet, es gebe keine Philosophie der Geschichte, weil diese nicht *a priori* zu construiren sey.) Der zweite Aufsatz Ueber Offenbarung und Volksunterricht ist eigentlich die Recension von *Niethammer's* Schrift über die Offenbarung, und kommt zu dem Resultat, dass alle religiösen

---

1) Phil. Schr. p. 274—340. Philos. Journ. 1797. Bd. 7. Heft 2.
2) Erster (einziger) Theil. Leipzig 1797. 2te Aufl. Landshut 1803.
3) 1798. Bd. 8. Heft 2.
4) Allgemeine Uebersicht der neusten philosophischen Literatur.

Lehren nur Symbole der Wahrheit seyen und darum der Offenbarungsbegriff gar keine wissenschaftliche Dignität habe, höchstens im Volksunterricht beibehalten werden dürfe, weil nach *Lessing* ein Anderes ein Bibliothekar ist und ein Anderes — ein Pastor. Ausser diesen Aufsätzen aber erschien zugleich seine Schrift Von der Weltseele [1], die er selbst als Hypothese der höhern Physik zur Erklärung des allgemeinen Organismus bezeichnet und wurde für das Wintersemester Philosophie der Natur und Transscendentaler Idealismus angekündigt. Aus diesen Vorlesungen entstand sein Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie [2], welchen nebst einer Einleitung, die den Begriff der speculativen Physik erörtert, er schon im Frühjahr 1799 herausgab, so wie sein System des transscendentalen Idealismus [3], das er im folgenden Jahre veröffentlichte, nachdem er zwei Mal über diesen Gegenstand Vorlesungen gehalten hatte. Nur ein Semester lasen *Fichte* und *Schelling* neben einander. Der Weggang des Erstern gab zwar der akademischen Wirksamkeit *Schelling's* eine viel grössere Ausdehnung, zugleich aber scheint es, als habe nur *Fichte's* Dortseyn eine Menge von Antipathien hervorzubrechen gehindert. Kaum war er fort so brach erst *A. W. Schlegel*, bald nachher *Schelling* auf eine eclatante Weise mit der Allgemeinen Literaturzeitung. Desto enger schlossen sich nun *Schelling* und beide *Schlegel* an einander (*Friedrich* war im Herbst 1799 nach Jena gekommen). Hatten die Letztern sich in ihrem Athenäum ein Organ zur Ausbreitung ihrer kritisch-aesthetischen Grundsätze geschaffen, so folgte *Schelling* ihrem Beispiel, indem er seit dem Jahre 1800 seine Zeitschrift für speculative Physik [4] herausgab, von der nur zwei Bände, jeder in zwei Heften, erschienen sind, das erste und zweite enthält die Allgemeine Deduction des dynamischen Processes oder der Kategorien der Physik, das letzte aber unter dem Titel: Darstellung meines Systems der Philosophie den, zwar Fragment gebliebnen, Abriss seines ganzen Systems in geometrischer oft wörtlich an *Spinoza* anknüpfender Form, welchen *Schelling* selbst später als die einzig authentische Darstellung desselben bezeichnet hat. Uebrigens war diese Darstellung eine Bestätigung dessen, was während des Jahres 1801 der nach Jena gekommene Freund, *Hegel*, in seiner Schrift über die Differenz des *Fichte'schen* und *Schelling'schen* Systems der Philosophie, zuerst ausgesprochen hatte,

---

1) Hamburg 1798. 3te Aufl. 1809. 2) Jena und Leipzig bei *Gabler* 1799. 3) Tübingen bei *Cotta* 1800. 4) Jena und Leipzig bei *Gabler* 1800. 1.

dass *Schelling* über die *Fichte'sche* Einseitigkeit hinausgehe. Die Richtung auf die Natur, welche *Schelling's* Philosophie genommen hatte, besonders aber seine Erklärungen hinsichtlich der Erregbarkeit, das Lob das er immer der *Brown'schen* Nosologie gezollt hatte, der Versuch den er später machte, selbst die, vorher strenggetadelte, Physiologie desselben zu modificiren und zu begründen, mussten die Aufmerksamkeit aller Anhänger dieses Systems zu *Schelling* hinziehn. Kaum irgendwo war damals die *Brown'sche* Theorie so angesehn, wie in Bamberg, wo sich *Marcus*, nachdem er zwanzig Jahre praktischer Arzt gewesen, für sie erklärte und *Röschlaub* längst ihr lauter Lobredner war. Es war begreiflich dass der Letztere ein System pries, von dem er glaubte es enthalte die Principien zu jener Theorie. Der geistreiche *Ign. Döllinger*, der damals seine Laufbahn als Physiolog begann, ward gleichfalls sein Anhänger. Daher kam es, dass die Thesen die damals in Bamberg vertheidigt wurden, meistens, oft auf eine lächerliche Weise, in naturphilosophischen Floskeln sich bewegten. Als *Röschlaub* nach Landshut gegangen war, ward bald darauf von da aus *Schelling* zum Doctor der Medicin ernannt, zum Aerger und Spott seiner Feinde [1]. Nicht nur dort aber gewann er Freunde unter den Aerzten. In Jena selbst schrieb *Kilian* damals noch für *Schelling* [2]; eben so erklärte sich *Eschenmayer* [3] für ihn. Er selbst blieb während der Zeit nicht müssig. Das Jahr 1802 sah im Juli-Monat zwei neue Zeitschriften beginnen. Die eine, Neue Zeitschrift für speculative Physik [4] trat an die Stelle der eingegangnen Zeitschrift, und enthält Fernere Darstellungen aus dem Systeme der Philosophie [5] aber nach einem ganz andern Plan, so wie eine Abhandlung über die vier edlen Metalle [6], welche theils an die erste Darstellung des Systems, theils an das eben erschienene Werk *Bruno* oder über das natürliche und göttliche Princip der Dinge [7] anknüpfte. Zugleich aber hatte *Schelling* sich mit *Hegel* zur Herausgabe einer kritischen Zeitschrift verbunden, welche unter dem Titel Kritisches Journal der Philosophie [8] nur während dieses Jahres erschien und in welchem sich das bekannte Gespräch [9] über *Reinhold* und *Bar*-

---

1) Vgl. u. A. Lob der allerneusten Philosophie (ohne Druckort) 1802. u. A. Lit. Zeit. 2) u. A. Ankündigung seines Systems der Medicin. Intelligenzbl. der A. L. Z. 1802. No. 184. 3) *Röschlaub's* Magazin. 4) Tübingen bei *Cotta* 1802. Erster Band (nicht mehr erschienen). 5) 1tes und 2tes Stück. 6) 3tes Stück. 7) Berlin 1802. 2te unveränd. Aufl. 1842. 8) herausg. v. *Schelling* und *Hegel* Tübingen bei *Cotta* 1802. 5 Stücke (anstatt der versprochnen 6) in 2 Bänden. 9) Ueber das absolute Identitätssystem und sein Verhältniss zu dem neusten (*Reinhold'schen*) Dualismus. Heft 1 p. 1—90.

dili befindet, sonst aber die meisten Aufsätze von *Hegel* sind. (Ueber einen derselben hat sich nach *Hegel's* Tode ein Streit entsponnen, dessen Moglichkeit beweist, wie sehr in jener Zeit die Ansichten beider Männer übereinstimmten.) Endlich wurden in demselben Jahre die Vorlesungen über akademisches Studium gehalten, welche im folgenden Jahre fortgesetzt wurden, und dann auch gedruckt erschienen [1]. Diese Vorlesungen geben den prägnantesten Ausdruck seiner ganzen damaligen Lehre und es lässt sich hinsichtlich derselben wörtlich wiederholen was (1. Theil p. 589) über *Fichte's* sonnenklaren Bericht gesagt wurde. Es erschien bei der ausserordentlichen Fruchtbarkeit *Schelling's* fast als ein langer Ruhepunkt, dass bis zum Jahr 1804 Nichts von ihm veröffentlicht wurde. Dies hat seinen Grund in einer längern Abwesenheit von Jena, an welche sich endlich der Abgang von da anschloss. Die Universität Würzburg deren Reorganisation, sobald sie an Bayern gefallen war, die Churpfalzbayersche Regierung sich sehr angelegen seyn liess, war dem Grafen *Thürheim* übertragen. Er suchte überall nach tüchtigen und berühmten Docenten, und wie er schon vorher *Paulus* und *Hufeland* aus Jena dahin gerufen hatte, so ward, wozu Empfehlungen von *Marcus* und *Röschlaub* beigetragen haben sollen, jetzt auch *Schelling* hingerufen. (In demselben Jahr verlor Jena auch noch *Loder* und *Schütz*; beide, und mit dem letztern auch die Allg. Lit. Zeit., siedelten nach Halle über.) Die persönlichen Verhältnisse in Würzburg gestalteten sich nicht zum Angenehmsten, und er scheint schon sehr frühe den Plan gefasst zu haben, Würzburg zu verlassen. Mit *J. J. Wagner*, der mit auf *Schelling's* Drängen als Professor nach Würzburg gerufen war, zerfiel er in den ersten Wochen, und die Rivalität zwischen beiden ward bei dem Erscheinen von *Schelling's* Philosophie und Religion [2], einer durch eine *Eschenmayer'sche* Schrift hervorgerufnen Abhandlung zur offnen Feindschaft. Es war dies begreiflich. *Wagner* war durch den Pantheismus des Identitätssystems für *Schelling* gewonnen. Die eben erwähnte Schrift zeigt die ersten Spuren des spätern *Schelling'schen* Standpunkts, und *Wagner* handelte nur seiner ganzen Art gemäss wenn er, überzeugt in *Schelling's* frühere Schriften das Wahre selbst hineingelesen zu haben, diese Ueberzeugung in seinen Vorlesungen aussprach, und im Intelligenzblatt der Jenaer Lit. Z. den „aufgewärmten Platonismus" *Schelling's* angriff. *Franz Berg*, Professor der Kirchengeschichte, schon vor *Schelling's* Ankunft in

---

1) Stuttgart und Tübingen 1803. 3te unveränd. Aufl. 1830.
2) Tübingen bei *Cotta* 1804.

Würzburg, durch eine anonyme Schrift gegen ihn gereizt die von s. g. *Schellingianern* ausgegangen war (Lob der Cranioscopie [ohne Druckort] 1802) polemisirte in seinem *Sextus* (Würzburg 1804) gegen das Verschmelzen von *Fichte* und *Spinoza*, so wie gegen das Hineinführen mystischer Glaubenslehren in die Philosophie als gegen neuen Gnosticismus und Neoplatonismus. Von ganz andrer Seite wurden gleichzeitig, freilich entgegengesetzte, Vorwürfe laut. Wenn man sieht wie in dem *Wismayr'schen* Schulplan für Lyceen vom J. 1804 die neuste Philosophie erwähnt wird, wenn man bedenkt welche Angriffe sie von *Weiller* und von *Salat* erfuhr, wie ein Schmähartikel nach dem andern in der Oberdeutschen Allg. Lit. Zeit. erschien, wenn man hört dass als *Troxler* (damals in Wien) sich für *Schelling's* Lehre erklärte [1], *Kilian* die *Troxler'sche* Schrift als in *Schelling's* Auftrage geschrieben bezeichnet, — so wird man öffentliche Auslassungen des Unmuths von *Schelling's* Seite [2] erklärlich finden. In diesen Streitigkeiten liegt vielleicht auch ein Grund warum die, bereits 1804 angekündigten, Jahrbücher der Medicin nicht, wie sie sollten im J. 1805 erschienen. Das Jahr 1806 bringt wieder mehrere Sachen von *Schelling*. Zuerst eine kleine Schrift Ueber das Verhältniss des Realen und Idealen in der Natur [3], welche er der zweiten Ausgabe der Weltseele beilegte, und worin die ersten Grundsätze der Naturphilosophie an den Principien der Schwere und des Lichts entwickelt werden sollten. Ferner eine polemische Schrift gegen *Fichte*, dessen Wesen des Gelehrten er bereits in demselben Jahre recensirt hatte [4]. Dieser Absagebrief an *Fichte*, welcher den Titel führt: Darlegung des wahren Verhältnisses der Naturphilosophie zur verbesserten *Fichte'schen* Lehre [5] ist sehr gereizt geschrieben, wozu ausser dem, was namentlich in den „Grundzügen etc." über Naturphilosophie gesagt war, vielleicht auch beigetragen hat, dass *Schelling* zu Ohren gekommen war wie *Fichte* in jener Zeit von ihm dachte [6] und also sprach. Im Vorwerfen der Plagiate geht *Schelling* offenbar zu weit, indem Vieles auch unabhängig von *Schelling* aus der frühern Wissenschaftslehre gefolgert seyn mochte. Darin aber hat er vollkommen Recht, dass was *Fichte* mystisch und zum Theil im Widerspruch mit sich selbst jetzt lehrte, als klare Consequenz aus den Grundsätzen des Identitätssystems zu entwickeln sey. Endlich

---

1) Ideen zur Grundlage der Nosologie und Therapie. Wien 1804.
2) Jen. Lit. Zeit. 1804. Intelligenzbl. No. 133. 1805. Int. Bl. No. 3. No. 25. No. 48. 3) Hamburg bei *Perthes* 1806. 4) Jen. Lit. Zeit. 1806. No. 150. 151. 5) Tübingen bei *Cotta* 1806. 6) *Fichte's* WW. VIII.

erschienen auch seit dem Jahre 1806 die versprochnen Jahrbücher der Medicin als Wissenschaft [1] herausgegeben von *Schelling* und *Marcus*, welche von *Schelling* selbst ausser der Vorrede die Aphorismen zur Einleitung in die Naturphilosophie [2], ferner die Vorläufige Bezeichnung des Standpunkts der Medicin nach Grundsätzen der Naturphilosophie [3], endlich die Aphorismen über Naturphilosophie [4] enthält, mit welchen er eigentlich von der Naturwissenschaft Abschied genommen hat. Es war begreiflich, dass *Schelling*, als Würzburg an den Erzherzog *Ferdinand* Kurfürsten von Salzburg abgetreten ward, bei dem grell hervortretenden Katholicismus keine angenehmere Stellung als bisher erwarten konnte. Er ging daher nach München; nach einiger Zeit ward er zum Akademiker ernannt und hielt als solcher im Herbst 1807 zum Namenstage des Königs die akademische Rede: Ueber das Verhältniss der bildenden Kunst zur Natur [5]; welche Veranlassung gegeben haben soll, dass er zum Generalsecretair in der Classe der Künste ernannt wurde. Diese Rede hat, wie aus *Jacobi's* Briefen an *Göthe* hervorgeht, gleich anfänglich dem Ersteren, als ein verunglückter Versuch den Pantheismus zu verbergen, missfallen und ist die erste Veranlassung gewesen warum ein Verhältniss das sich zuerst so gut zu gestalten schien, wie es nach *Köppen's* Angriff auf *Schelling* möglich war, auf die Länge unmöglich wurde. Bald kamen dazu andere Umstände: Im Jahr 1809 gab *Schelling* den ersten (und einzigen) Band seiner Philosophischen Schriften [6]) heraus; eine Sammlung älterer Sachen die nur durch eine einzige neue Arbeit bereichert war, durch die „philosophischen Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände.“ Diese Abhandlung in welcher die veränderte *Schelling'sche* Lehre, zu der sich die ersten Anfänge schon in „Philosophie und Religion“ finden, ausführlicher entwickelt ist, enthält zugleich Bitterkeiten gegen die, von *Jacobi* so oft wiederholten, Behauptungen dass alle Speculation zum Fatalismus führe, dass Spinozismus das einzige consequente System sey u. s. w., Bemerkungen die *Jacobi* nicht angenehm seyn konnten, und die vielleicht mit dazu beitrugen dass er in seiner (zum Theil aus Fragmenten älterer Aufsätze entstandenen) Schrift:

---

1) Tübingen bei *Cotta*. 3 Bde 1806—8. 2) Bd. I. Heft 1. p. 4—88. 3) Ebend. p. 165—206. 4) Bd. I. Heft 2. p. 3—36 und Bd. II. Heft 2. p. 121—158. 5) München 1807. Dann wieder mit Anmerkungen in Philos. Schr. Landsh. 1809. p. 343—396. 6) Landshut 1809.

Von den göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung, *Schelling's* Lehren mit einer gewissen Gereiztheit angriff, und dabei in seiner (§. 15. p. 335 characterisirten) Weise *Schelling's* Worte citirte. *Schelling* antwortete in seiner Schrift: Denkmal der Schrift von den göttlichen Dingen u. s. w. des Herrn *F. H. Jacobi* [1]. Wäre diese Schrift nicht so gedruckt, wie sie von der ersten Leidenschaft eingegeben wurde — nur zwei Monate liegen zwischen ihrer Vollendung und der *Jacobi'schen* Schrift — wäre namentlich ihr dritter Theil (die Vision) weggefallen, so wäre diese Streitschrift ein würdiges Seitenstück zu der des *Des Cartes* gegen *Voëtius*, an welche sie auch in ihrer Anlage erinnert, und hätte der Sache, in welcher *Schelling* Recht hat, mehr genützt, als jetzt, wo das Gefühl dass ein 70jähriger würdiger Mann verhöhnt ward, Viele gegen *Schelling* erbitterte, die in ihren wissenschaftlichen Ansichten seinem Standpunkte näher standen als dem *Jacobi's*. Daher die allgemeine Freude über die Anzeige der *Schelling'schen* Schrift in der A. L. Z. (Uebrigens trug dieser Streit, in Folge dessen ein Hofcommissarius [*Ringel*] der Akademie vorgesetzt wurde, mit dazu bei dass *Jacobi* seinen schon früher gefassten Entschluss, sich pensioniren zu lassen ausführte. Es ward kein Präsident wieder ernannt; anstatt dessen ein beständiger Secretair und Vorstand, wozu einige Jahre nach *Jacobi's* Tode *Weiller*, nach diesem *Schelling* eingesetzt wurde.) Das Jahr 1813 findet *Schelling* als Herausgeber einer neuen, seiner fünften, Zeitschrift. Es ist die Allgemeine Zeitschrift von Deutschen für Deutsche [2], von der nur ein Jahrgang erschienen ist, und welche ausser einem kurzen Nachwort zu den *Hülsen'schen* Fragmenten, von *Schelling* selbst nur seine Antwort an *Eschenmayer* enthält, welche hervorgerufen war durch ein in derselben Zeitschrift enthaltenes Schreiben *Eschenmayer's*, in dem er *Schelling's* Untersuchungen über die Freiheit in manchen Punkten angreift. Nie hat *Schelling* in einer polemischen Schrift sich so gemässigt wie in dieser Antwort. Als er sie schrieb, war er wohl schon mit einem grössern Werk beschäftigt, welches wahrscheinlich eine Philosophie der Geschichte enthalten sollte, in welcher aber der Entwicklung des religiösen Bewusstseyns ein sehr wichtiger Platz eingeräumt wäre. Das Erstere muss man aus dem Titel Die Weltalter schliessen, unter dem im J. 1814 die *Cotta'sche* Buchhandlung in der Allg. Zeitung das baldige Erscheinen eines Werks von *Schelling* ankündigte, und unter welchem es im nächsten Messcatalog sogar als bereits herausgekommen aufgeführt ward.

1) Tübingen 1812. 2) Nürnberg bei *Schrag* 1813.

Das Zweite muss man vermuthen weil die im Jahre 1815 erschienene Akademische Vorlesung **Ueber die Gottheiten zu Samothrake**[1] in der er zuerst die Grundzüge seiner mythologischen Forschungen veröffentlichte, als eine Beilage zu den Weltaltern bezeichnet worden ist. Schon waren 15 Bogen der Weltalter gedruckt, als *Schelling* das Manuscript und die Vernichtung des bereits Gedruckten verlangte und erhielt. Bis zum Jahre 1820 blieb *Schelling* (längst durch den Verdienstorden geadelt) in München, beschäftigt wie es scheint besonders mit mythologischen und religionsphilosophischen Studien. Dann erbat er sich die Erlaubniss, in Erlangen zu leben und dort zugleich philosophische Vorlesungen zu halten; dies geschah und die erste Vorlesung welche er ankündigte war Logik und Metaphysik. Ausserdem hat er nach den Lections-Catalogen verschiedene Vorlesungen angekündigt (nach *Salat* mehrere Semester gar nicht gelesen). Die Versetzung der Universität Landshut nach München, im J. 1826, war zugleich eine Reorganisation hinsichtlich ihres Lehrerpersonals. *Köppen* ward nach Erlangen versetzt, *Salat* (gewiss zu früh) quiescirt. Anstatt ihrer ward *Schelling* als Professor der Philosophie angestellt, zugleich zum Vorstand der Akademie und Geheimen Hofrath ernannt, er fing aber seine Wirksamkeit erst im J. 1827 mit einer Vorlesung über die Weltalter an. Nachher waren die Vorlesungen, welche er zu halten pflegte: Allgemeine Philosophie, historisch-kritische Einleitung in die Philosophie, die Philosophie der Mythologie und als Fortsetzung und Schluss derselben: die Philosophie der Offenbarung. Ausserhalb Bayerns war übrigens die Wirksamkeit *Schelling's* ziemlich unbeachtet, selbst als *Christian Kapp* sein Sendschreiben[2] veröffentlichte, weil *Schelling* ihn in einem Briefe einen ehrlosen Plagiarius an seinen Erlanger Vorlesungen genannt hatte, ward davon in Norddeutschland wenig Notiz genommen. Von Zeit zu Zeit enthielten die Zeitungen die Anzeige: *Schelling's* Vorlesungen über Mythologie würden erscheinen, ja der Messcatalog von 1826 enthielt als herausgekommen ***Schelling's* Urmythologie**. Die Nachricht, dass sechzehn Bogen wirklich gedruckt gewesen seyen, beruht vielleicht auf einer Verwechslung. Gerade dies ist nämlich die Bogenzahl bis zu der die im J. 1830 angekündigten **Mythologischen Vorlesungen 1r Band** gediehen waren, als *Schelling* den Druck inhibirte. (Ein Exemplar derselben ist nach *Lachmann's* Tode aus dessen in meinen Besitz gekommen.) Endlich verhiess auch der Messcatalog von 1836 *Schelling's* **Phi-**

1) Ueber die Gottheiten von Samothrake etc. Tübingen 1815.
2) Sendschreiben an den Herrn Präsidenten etc. v. *Schelling*. 1830.

losophie der Mythologie. Es war am Ende natürlich, dass das Publicum sich daran gewöhnte, *Schelling's* Laufbahn als beschlossen anzusehn. Erst seit *Stahl's* Rechtsphilosophie erschienen war und in sehr weiten Kreisen Verbreitung gefunden hatte, ward man wieder aufmerksam auf *Schelling's* Wirksamkeit. So vorsichtig sich nämlich *Stahl*, um nicht als indiscreter Plagiarius zu erscheinen, ausgedrückt hatte, so ging doch aus dem Werk hervor, dass *Schelling's* gegenwärtiger Standpunkt nach seinem eignen Geständniss ein andrer sey als der des Identitätssystems, und dass er von ihm aus sich sehr bitter über *Hegel* äussere, was übrigens Zeitungsartikel schon angedeutet hatten. Endlich sprach auch *Schelling* selbst wieder ein Wort zum Publicum. Die von *Hubert Beckers* [1] veranstaltete Uebersetzung von *Cousin's* Einleitung zur zweiten Ausgabe seiner *Fragmens Philosophiques* (Paris 1833), begleitete *Schelling* mit einer beurtheilenden Vorrede, in welcher ausdrücklich behauptet ward, das Identitätssystem sey nur der negative Theil des Systems, und sey fälschlich von dem zu „einem neuen *Wolff* prädestinirten Spätergekommenen" für das ganze System genommen, während es einer positiven Ergänzung bedürfe. Die herbe Polemik gegen *Hegel*, dabei der zweideutige Ausdruck „positiv", wurde die Veranlassung dass, namentlich so lange der positive Theil des Systems nicht vorlag, eine Menge von Stimmen sich für *Schelling* erhoben, der vielleicht nie so viele Lobpreiser gehabt hat, als damals wo man nur wusste er habe sich gegen *Hegel* erklärt, und lehre etwas ganz Neues. — Auf der andern Seite rief jene Vorrede viele Erwiderungen von Seiten der *Hegel'schen* Schule hervor, und als im J. 1841 *Schelling* nach Berlin gerufen ward — die Zeitungen sagten um die *Hegel'sche* Philosophie zu vernichten — rüstete sich Mancher schon vor seiner Ankunft [2] zum Kampfe. *Schelling* kam, zuerst nur auf ein Jahr von München beurlaubt, dann entschloss er sich zu bleiben. Die erste Vorlesung [3], am 15ten November gehalten war ein Programm, das das Identitätssystem als nur eine Seite oder den negativen Theil der wahren Philosophie bezeichnete, den zweiten ergänzenden und positiven, ankündigte und überhaupt viele Versprechungen enthielt. An sie schlossen sich die Vorlesungen über Philosophie der Offenbarung die er nach dem Rechte der Mitglieder der Akademie, im Berliner Universitätsgebäude vor einem, bis zum Schluss

1) *Victor Cousin* über französische und deutsche Philosophie u. s. w. Stuttg. und Tübingen bei *Cotta* 1834. 2) So *Riedel*: *Schelling's* religionsgeschichtliche Ansichten nach Briefen aus München. Berlin 1841. 3) Stuttg. und Tübingen 1841.

sehr zahlreichen, Auditorio las. Ihr folgten die Vorlesungen über Philosophie der Mythologie. Es konnte nicht ausbleiben dass der Inhalt dieser Vorlesungen dem grössern Publicum bekannt wurde. *Frauenstädt* veröffentlichte zuerst als zweiten Theil einer Streitschrift in gedrängtem und übersichtlichem Auszuge, was *Schelling* in beiden Vorlesungen gelehrt hatte [1], und da kein Grund vorlag die Richtigkeit zu bezweifeln, so gewöhnte man sich, diese Broschüre als eine authentische Darstellung der neuen *Schelling'schen* Lehre anzusehn. (So z. B. *Marheineke* in seiner Kritik der *Schelling'schen* Offenbarungsphilosophie. Berlin 1843. Zwei andere [2], gleichzeitig mit *Frauenstädt's* Buch anonym erscheinende Schriften, enthalten wegen der hindurchgehenden Polemik nicht in fortlaufender Reihe *Schelling's* eigne Lehren.) Dennoch hatte *Schelling*, indem er schwieg immer sich die Möglichkeit erhalten, die Richtigkeit in Abrede zu stellen. Anders gestaltete sich die Sache als *Paulus* in seiner Schrift [3] den wörtlichen Text der Vorlesungen ankündigte und *Schelling* durch eine Klage gegen Nachdruck demselben den Stempel der Authenticität aufdrückte. Dennoch ist die *Frauenstädt'sche* Schrift ein vollständigeres Actenstück, indem sie nicht nur die Philosophie der Mythologie auch enthält, sondern *Paulus* einen wesentlichen Theil der Philosophie der Offenbarung (die Satanologie) nicht hat mit abdrucken lassen. *Schelling* selbst hat während seines Aufenthaltes Nichts drucken lassen als ein, aus einem öffentlichen Vortrage über *Steffens* entstandenes Vorwort zu dessen nachgelassenen Schriften [4], in dem er sich über kirchliche Reformen ausspricht; dann sind von ihm in der Akademie einige Vorträge gehalten, u. A. ein mythologischer und einer über die ewigen Wahrheiten, einer über die drei Dimensionen des Raums. Im Jahre 1841 hat er eine Vorlesung über die Principien der Philosophie gehalten. Von Zeit zu Zeit sind immer wieder Nachrichten ins Publicum gedrungen, dass *Schelling* ernstlich an den längst vorbereiteten Druck seiner Schriften gehn werde. So berief sich ein Zeitungsartikel der Augsb. Allg. Zeit. auf ein Schreiben *Neander's* (der sich innig mit *Schelling* befreundet hatte), nach welchem *Schelling* die

1) *Schelling's* Vorlesungen in Berlin. Berl. 1842.

2) *Schelling* und die Offenbarung. Kritik des neusten Reactionsversuchs gegen die freie Philosophie. Leipzig 1842.

(*Glaser*) Differenz der *Schelling'schen* und *Hegel'schen* Philosophie. Erster Band. 1e Abth. Leipzig 1842.

3) Die endlich offenbar gewordene positive Philosophie der Offenbarung u. s. w. der allgemeinen Prüfung dargelegt von Dr. *H. E. G. Paulus* Darmstadt 1843.

4) Berlin 1846.

Absicht habe endlich folgende Werke herauszugeben: Geschichte und Kritik, positive Philosophie, Philosophie der Offenbarung, Philosophie der Mythologie, endlich Naturphilosophie die aber erst nach seinem Tode herauskommen sollte. Es lag in der Natur der Sache, dass durch die häufig getäuschten Hoffnungen das harrende Publicum misstrauisch geworden war gegen dergleichen Ankündigungen. Desto mehr haben unversöhnliche Feinde, wie *Paulus* [1], *Kapp* [2], *Salat* [3] u. A. darin eine Bestätigung ihrer Ansicht gefunden, dass hier nur Marktschreierei im Spiele sey. Ueberhaupt möchte im ganzen Verlauf der Geschichte der Philosophie kein Fall vorgekommen seyn, wo die Person des Philosophen auf der einen Seite so vergöttert auf der andern Seite so angegriffen und verkleinert wäre, als Beides bei *Schelling* geschehen ist. Man hat sehr oft, und nach dem was Bd. I. p. 696 gesagt wurde, kann der Verfasser dieser Darstellung Nichts dagegen haben, das Identitätssystem als das speculative Gegenbild zum Kaiserreich bezeichnet, das dem revolutionären Subjectivismus ein Ende machte. Es liesse sich, wegen des eben Bemerkten, die Parallele auf die Urheber beider Gestalten ausdehnen: den die Einen als den Gott der Erde anbeteten, in dem sahen die Andern die Incarnation des bösen Princips.

Darstellung des Identitätssystems.

§. 31.

Die Naturphilosophie.

Neben der Aufgabe, *Kant's* Naturphilosophie zu begründen und zu ergänzen, und also für dessen „Metaphysische Anfangsgründe" und „Kritik der Urtheilskraft" zu werden, was *Reinhold* und *Fichte* für die beiden anderen Kritiken geworden waren, löst *Schelling* in seinen ersten naturphilosophischen Schriften noch eine andere: Zwischen den gleichzeitigen Theorien

1) Entdeckungen über Entdeckungen die allerneuste Philosophie betreffend. Bremen.

2) *F. W. J. v. Schelling*, ein Beitrag zur Geschichte des Tages von einem vieljährigen Beobachter. Leipzig 1843.

3) *Salat*: *Schelling* in München. 2 Hefte. Heidelberg 1845.

eine, meistens vermittelnde nur selten auswählende, Stellung einzunehmen, dazu gelangt er durch das Festhalten des Einen Principes der Polarität welches er in den verschiedensten Sphären als das beherrschende, sie alle zu Einem allgemeinen Leben verbindende, Gesetz nachweist. Diesen mehr inductiven Versuchen der Ideen zur Naturphilosophie und der Schrift Von der Weltseele tritt ergänzend zur Seite der Erste Entwurf mit seiner Deduction der dynamischen Stufenfolge in der Natur. Da diese Reihe hinsichtlich des Ranges der Stufen in der Allgemeinen Deduction des dynamischen Processes, welchen die Zeitschrift für speculative Physik enthält, anders geordnet wird, so zeigen alle diese Schriften zusammen den schnellen Bildungsgang der *Schelling'schen* Naturphilosophie, in welchem es an Modificationen und Rectificationen des früher Gesagten nicht fehlen konnte.

1. Wie es im ersten Bande (§. 19 und 26. 4.) zur Ehre *Reinhold's* und *Fichte's* hervorgehoben wurde, dass sie ein Fundament zu dem suchten, was bei *Kant* der Ausgangspunkt gewesen war, so muss der *Schelling'schen* Naturphilosophie ebenfalls das Lob ertheilt werden, dass sie nicht ein plötzlich erscheinendes und eben darum eben so schnell verschwindendes Meteor am Himmel der deutschen Speculation gewesen, sondern dass ihr Urheber das Bewusstseyn gehabt und ausgesprochen hat, dass es sich um die Entwicklung dessen handle, was der Väter der neusten deutschen Philosophie angedeutet, um die Begründung dessen, was er behauptet hatte. Die Hauptpunkte wodurch die *Kantische* Naturbetrachtung sich von der gleichzeitigen unterschied waren einmal die in seiner Dynamik (s. Thl. I. p. 152 ff.) ausgesprochne Ansicht, dass der Unterschied der Materien auf verschiedene Verhältnisse der zwei Grundkräfte und nicht (atomistisch) auf grössere Anzahl der Theilchen zurückgeführt werden müsse, und zweitens der in seiner Analytik der teleologischen Urtheilskraft (Ebd. p. 210 ff.) erörterte Begriff des sich selbst producirenden, von uns als Selbstzweck angesehenen, Organischen. Wir betrachten hier zunächst *Schelling's* Stellung zur ersten dieser *Kantischen* Lehren. Sie wird ausdrücklich als der Anfang einer wahren Naturphilosophie anerkannt, zugleich aber als einer tiefern Begründung bedürftig behandelt in den Ideen zu einer Philosophie der Natur namentlich im vierten und fünf-

ten Abschnitt, welche den Begriff der Materie aus der Natur der Anschauung ableiten und die Grundsätze der Dynamik entwickeln sollen. Wenn man nämlich, wie *Kant*, den Begriff der Materie analysirt, und dadurch in ihm die Grundkräfte findet, so kann leicht der Verdacht entstehn, dass jener Begriff ein selbstgemachter und willkührlicher sey. Es muss daher auf synthetischem Wege nachgewiesen werden, dass wir die Materie als Product solcher Kräfte ansehen müssen, oder was dasselbe heisst, dass sie Bedingungen der Möglichkeit objectiver Erkenntniss sind. Eben darum kann diese Deduction nur darin bestehn, dass in der Natur der Anschauung die Nothwendigkeit nachgewiesen wird, dass das Angeschaute als Product entgegengesetzter Kräfte gedacht werde [1]. Die transscendentalen Untersuchungen der Wissenschaftslehre haben gezeigt, dass Etwas für uns Realität hat oder Object ist nur indem es unmittelbar (ohne Bewusstseyn unserer Freiheit) gegeben ist, dass aber das Bewusstseyn solches Beschränktseyns nur möglich ist vermöge der Unbeschränktheit, so dass ein Object nur entsteht dadurch, dass die unendliche Thätigkeit beschränkt, oder (was dasselbe heisst) ihr eine entgegengesetzte Richtung gegeben wird. Woher diese entgegengesetzte Richtung, das ist für das erkennende Subject jenes X, welches in immer genaueren Approximationen bestimmt, aber nie adäquat gefasst wird, weil es ja Bedingung des Bewusstseyns war. Wenn nun einer der ersten Versuche, jenes X zu bestimmen, den Begriff der Kraft, wenn ferner das Product der Anschauung (d. h. jener Punkt in dem die unendliche Thätigkeit erlischt) indem ihm Selbstdaseyn gegeben wird, den Begriff des angeschauten Objectes oder der Materie ergibt, so versteht sichs von selbst dass der Verstand die Materie gar nicht anders denken kann, denn als eine Wirkung entgegengesetzter Kräfte, von denen die repulsive der subjectiven, die attractive der objectiven Thätigkeit entspricht. Wie darum der eigentliche Grund des (in allen Dimensionen ausgedehnten) Raumes darin lag, dass die subjective Thätigkeit in alle Richtungen hinausstrebt, der Zeit (mit ihrer einen Dimension) darin, dass das Zurückstreben die Richtung nur nach einem Punkte involvirt, so liegt es also in dem Wesen des Geistes, dass er die Materie nicht nur in Raum und Zeit anschauen, sondern als Product abstossender und anziehender Kräfte denken muss, so dass also der Anfangspunkt für *Kant's* analytische Untersuchungen hier synthetisch construirt ist [2]. Dass nun, da die Kraft,

---

1) Ideen (1e Aufl.) p. 147. 129. 136.
2) Ebend. p. 132 – 135. 141. 145.

welche der unbewussten Thätigkeit entspricht formlos ist, die zwar zur Erklärung der Möglichkeit einer materiellen Welt nothwendige Repulsivkraft von den Physikern, welche es nur mit der bestimmten, geformten, Welt zu thun haben vernachlässigt wird und sie Alles, selbst die Centrifugalkraft, nur aus der Attraction abzuleiten versuchen, dies ist erklärlich, die Naturphilosophie dagegen muss beiden ihr Recht einräumen [1]. — Es bleibt nun aber das genannte Werk nicht dabei stehn, dass *Kant* zu seiner Behauptung berechtigt gewesen sey, sondern zieht nun auch Folgerungen daraus. Vielleicht weil unter denen welche sich *Kant's* Naturansichten angeeignet hatten, wenig speculatives Talent zu finden war, vielleicht daher war es gekommen, dass alle sog. dynamischen Physiker die frühere Physik ziemlich unverändert gelassen, und sich darauf beschränkt hatten, anstatt mit den Atomisten alle Verschiedenheit der Körper auf verschiedene Anzahl der Theilchen zu reduciren, sie als verschiedene Grade der Raumerfüllung zu bezeichnen, wodurch in der Sache wenig geändert wurde, Jenen aber offenbar der Vortheil des bequemern Calculs blieb. Es sieht fast aus wie eine Art Aerger darüber, dass diese Dynamiker ganz vergassen, dass es sich doch um verschiedene Grade von Kräften handelte, wenn *Schelling* im Gegensatz gegen sie, die mechanische Physik *Le Sage's* als den einzigen wirklich speculativen Versuch bezeichnet, und als Ziel seines Strebens sich ein Werk über dynamische Physik denkt, das ein Gegenstück zu dem des gelehrten Genfers wäre [2]. Gleich die erste Folgerung, die er selbst aus seiner Construction zieht ist diese, dass es keine primitive d. h. absolut einfache Materie geben könne, womit die Möglichkeit indecomponibler Materien durchaus nicht geleugnet wird. Die beiden, jenseits aller Erfahrung liegenden Kräfte nämlich, welche Bedingung aller Materie sind, und vermöge der gesagt werden muss, dass allen mechanischen und chemischen Bewegungen, welche Körper voraussetzen, dynamische vorausgehn welche die Voraussetzung aller Körper bilden, — diese sind in aller Materie verbunden, nicht etwa so als wenn sie Eigenschaften der Materie wären, sondern ganz wie das Ich nur = seine Handlungen ist, so ist die Materie nur = die beiden Grundkräfte. Wie nirgends, so soll man auch hier nicht von Dingen ausser den Dingen träumen [3]. Das Gleichgewicht der Grundkräfte gibt die Materie überhaupt; die blosse Materialität aber ist nur das allgemeine Schema für alle be-

1) Ideen p. 151 ff.
2) Vorr. zum ersten Entwurf eines Systems der Naturphilosophie. — Ideen p. 83. 3) Ideen etc. p. 103. 104. 110.

stimmten Materien, und es handelt sich nun weiter darum, dass die Naturphilosophie auch die Verschiedenheit der Materien betrachtet. Wenn nun hinsichtlich der verschiedenen Cohäsionszustände (Festigkeit, Flüssigkeit u. s. w.), ja selbst der Elasticität, als der Beweglichkeit eines ruhenden Körpers in entgegengesetzten Richtungen, das verschiedene Verhältniss der Grundkräfte zur Deduction auszureichen scheint [1], so verhält sichs doch anders hinsichtlich der eigentlich qualitativen Eigenschaften der Materie. Hinsichtlich dieser hatte *Kant* gesagt, dass, da die Qualität nur bestimmte Empfindung, über die Qualitäten der Körper nichts *a priori* zu bestimmen sey. In den „Ideen", in welchen *Schelling* an die *Kantische* Schrift sich am Engsten anschliesst, erkennt er dies zwar an, und behauptet auch dass weil Qualität das in der Empfindung Gegebene, dass deswegen hinsichtlich ihrer keine streng wissenschaftliche Erkenntniss möglich, die Chemie eine ganz empirische Wissenschaft sey [2], allein er beschränkt dies doch schon in diesem Werke. Nicht nur, dass er verlangt man müsse versuchen die Qualitäten auf möglichst wenige zurückzuführen, sondern er bemerkt auch, dass Vieles was in einer Beziehung Empfindung ist, in andrer Rücksicht Object für den Verstand werden kann, und will endlich, damit wir nicht unter empirischen Begriffen blind umher tappen, dass wir den Ursprung unserer Begriffe von Qualität untersuchen [3] (eine Untersuchung die ganz an die eben betrachtete über den Begriff der Grundkräfte erinnert, und die so weit sie gelingt, eine Construction der Empfindung und damit auch der Qualität enthalten muss). Das Resultat dieser Untersuchung ist nun dieses: In der Empfindung finden wir zunächst uns qualitativ bestimmt. Wird nun diese unsere Bestimmtheit auf ein Object bezogen, so erscheint sie natürlich als das dem Object Zufällige, es selbst dagegen als das Nothwendige. War nun das Nothwendige, welches der Verstand allen seinen Vorstellungen von einzelnen Dingen zu Grunde legt, ein in Zeit und Raum vorhandenes Mannigfaltiges oder ein unbestimmtes Product anziehender und abstossender Kräfte, rein quantitativ, gleichsam ein Mittleres aller möglichen Verhältnisse zwischen beiden, so wird jetzt das Empfundene als sein Accidens zu demselben hinzugefügt, und dadurch wird das bisher formale Bewusstseyn real, oder aber der ganz allgemeine Begriff des Objects wird individuell und bestimmt; durch dieses Zusammentreffen von Quantität und Qualität tritt an die Stelle jenes unbestimmten Verhältnisses ein bestimmter Grad, und wie darum jede bestimmte

1) Ideen etc. p. 183. 161 ff. 2) Ebend. p. 168 ff. 3) Ebend p. 181. 182.

Materie ein bestimmter Grad ist, eben so wird auch nur das Mehr und Weniger einer Qualität, nicht sie schlechthin, empfunden [1]. (In etwas andern Ausdrücken lautet dieses selbe Räsonnement so: der Verstand entwirft ein allgemeines Schema, d. h. nach *Kant* das Mittlere zwischen Allgemeinem und Einzelnem oder ein Medium, dem alle einzelnen Gegenstände gleich nahe kommen; wir bestimmen es, indem wir mehr oder minder von demselben abweichen, und übertragen nun diese Eigenthümlichkeit unseres Vorstellungsvermögens unwillkührlich und nach beinahe allgemeiner Uebereinkunft auf die Natur, d. h. jenes idealische Wesen in dem wir Begriff und That als identisch denken, und so erscheint es uns, als habe die zweckmässige Schöpferin, durch allmählige Abweichung vom Urbilde Alles hervorgebracht [2].) Das Resultat der ganzen Untersuchung, deren Verwandtschaft mit *Kant's* Entwicklung der Anticipationen der Wahrnehmung (s. §. 5. p. 91) klar ist, ist nun dieses: So unrichtig es ist, alle qualitativen Unterschiede auf die verschiedene Dichtigkeit, so ist es doch ganz richtig dass alle Qualität auf der Intensität der Grundkräfte beruht; darum kann die Chemie, obgleich sie es mit dem Qualitativen d. h. Zufälligen zu thun hat, doch im Zusammenhange unseres Wissens Nothwendigkeit haben. Sie lehrt nämlich auch wie ein freies Spiel dynamischer Kräfte möglich ist; sie ist Dynamik in ihrer Zufälligkeit gedacht, oder die angewandte Dynamik. Diese dynamische Chemie unterscheidet sich von der mechanischen Chemie, welche nur verschiedene Dichtigkeiten kennt dadurch, dass sie nicht eine ursprüngliche Materie annimmt, aus welcher alle andern entstanden sind; vielmehr existirt für sie, da sie sich im Gebiete der Erfahrung hält nur eine Mannigfaltigkeit von Materien, d. h. der mannigfaltigsten Verhältnisse der Grundkräfte, während die allgemeine Dynamik, die unabhängig von aller Erfahrung aufgestellt werden kann, gerade dies Verhältniss unbestimmt lässt [3]. Das Verhältniss der wahren Chemie zur Dynamik ist, dass sie ihr parallel geht, daher kaum Etwas den Dynamismus so nahe gelegt hat, als chemische Erscheinungen wie die, dass ein fester Körper sich aus zwei Flüssigkeiten niederschlägt, worin verschiedene Elasticitätsgrade sich zu einem festen Product, gleichsam dem Ausdruck ihres Verhältnisses, verkörpern. Eben wegen dieses Parallelismus mit der Dynamik ist sie unabhängig von den Gesetzen, die dieser untergeordnet sind; die Schwere und andern Gesetze des zur Ruhe gekommenen Spiels der Grundkräfte, sind da-

---

1) Ideen etc. p. 184—187. 2) Ebend. p. 182—184. 3) Ebend. p. 187—189.

her für die chemischen Operationen, in welchen diese Kräfte in Wechselwirkung sich **bewegen**, keine Fesseln. Ueberhaupt muss die Chemie als die anschaulich gemachte Dynamik, welche das Werden von Materien darstellt, die Elementarwissenschaft genannt werden, da erst, wo die Ruhe nach dem Process eingetreten ist, Stoss u. s. w. beginnt [1]. — Die vorstehenden Bemerkungen betrafen *Schelling's* Verhältniss zum *Kantischen* Dynamismus. Sie machen aber auch begreiflich, wie *Schelling* ohne Selbsttäuschung sich ganz mit *Fichte* einverstanden erklären konnte. Ist nämlich die Naturphilosophie eine tiefere Begründung und zugleich Erweiterung dessen was *Kant* in den Metaphys. Anfangsgr. gelehrt hatte, so wird sie sich zu der Transsc. Analytik, und, da diese durch die Theoretische Wissenschaftslehre begründet war, zu dieser **gerade so** verhalten wie *Fichte's* Rechts- und Sittenlehre (zu der dieser *Kant's* Metaphysik der Sitten erweitert hatte) zur Transsc. Dialektik, d. h. zur Praktischen Wissenschaftslehre. Darum hat *Fichte* nichts eingewandt und konnte auch nichts einwenden, wenn in der Vorrede der Ideen [2] gesagt wird, die Philosophie der Natur verhalte sich als **angewandte** theoretische Philosophie zu der reinen (welche sich mit der Realität unseres Wissens überhaupt beschäftigt) gerade so, wie die Philosophie des Menschen als angewandte sich zu der reinen praktischen Philosophie verhalte. Jene gebe daher der Naturlehre, diese der Geschichte ihre Grundlage. Dies stimmt fast wörtlich mit dem überein was oben (p. 10) aus einem drei Jahre später geschriebenen *Fichte'schen* Briefe angeführt wurde. Wie hätte daher *Fichte*, namentlich da er selbst ja, wenigstens Zeit und Raum bei der Betrachtung der Empfindung deducirt hatte, gegen eine sehr analoge Deduction der beiden Grundkräfte Etwas sagen können?

2. Ausser dem *Kantischen* Dynamismus aber forderte, wie die eben angeführten Worte *Schelling's* das sagen, die empirische Naturlehre eine wissenschaftliche Grundlage. Um hier seine Verdienste richtig zu würdigen, und unbillige Forderungen abzuweisen, ist es nöthig den Zustand der empirischen Wissenschaften in der Zeit wo er die „Ideen" und die „Weltseele" schrieb, zu berücksichtigen. Dies ist um so mehr nöthig als durch die gegenwärtige Tendenz nur das **Selbstentdeckte** für wahr gelten zu lassen — (was consequent durchgeführt den Vorzug des Menschen dass sein Geschlecht sich fortbildet aufgäbe) — es dahin gekommen ist, dass selbst Männer von Fach nicht mehr wissen was vor sechzig Jahren in den Naturwissenschaften gelehrt ward,

1) Ideen p. 190. 191. 243. 2) Ebend. Vorr. p. IV.

und die damals gebrauchten Ausdrücke nicht mehr kennen. In den meisten naturwissenschaftlichen Gebieten stritten am Ende des 18ten Jahrhunderts entgegengesetzte Theorien, ein Kampf, der für die Wissenschaft äusserst vortheilhaft geworden ist, da jede Partei ihre Ansicht durch Experimente und Rechnung zu vertheigen suchte, und dadurch die experimentirende Beobachtung so wie die höhere Analysis so ungeheure Fortschritte machte. Je mehr sich auf beiden Seiten die Beweisgründe mehrten, um so mehr musste *Schelling* bei der Ueberzeugung, die in seiner ganzen Anschauungsweise wurzelt und schon früh von ihm ausgesprochen worden ist: „Ueberall vereinigt sich Entgegengesetztes zum Dritten, Wahren“ [1], geneigt seyn einen Versuch zur Vereinigung streitender Theorien zu machen. Diese Tendenz zeigt sich nun namentlich in seinen Ideen. Folgt man hier der Reihenfolge, in welcher er die Gegenstände im ersten Buch abhandelt, so behandelt das erste Capitel das Verbrennen. *Lavoisier's* Lehre, nach welcher das Verbrennen nicht ein Entfliehen des leicht machenden Phlegistons, sondern eine rasche Verbindung mit *Oxygène* ist, war in Frankreich sogleich, — in Deutschland, seit *Klaproth* in Berlin, dem ursprünglichen Sitz der phlogistischen Schule, der Akademie seine überzeugenden Versuche vorgelegt hatte, — ja durch *Kirwan's* Erklärung an *Berthollet* (trotz *Priestley's* transatlantischen Widerspruchs), auch in England allgemein herrschende Lehre geworden. Auch *Schelling* schliesst sich derselben an, und citirt besonders *Girtanner's* Anfangsgründe, so wie *Gehler's* Uebersetzung von *Fourcroy's* chemischer Philosophie. Doch aber macht er auf gewisse Schwierigkeiten aufmerksam, und versucht durch eine Umdeutung des Wortes Phlogiston, indem er darunter die Grenze der Erregbarkeit durch Oxygen bezeichnet, der Ansicht Luft zu verschaffen, dass Oxygen und Phlogiston sich wie + und — verhalten, und in ähnlicher Weise zusammen gehören möchten wie Licht und Wärme [2]. Das Wahre in der Idee des Phlogiston soll dann seyn, dass in jedem phlogistischen Process Wechselwirkung Statt findet. Die Bemerkung dass die Verwandtschaft des Carbons zum Oxygene darauf hinweise, dass beide homogen und im Ursprunge verwandt seyen, verbunden mit der Vermuthung, dass das Carbon am Ende modificirter Wasserstoff seyn könne [3], erinnert ganz an die Versuche von *Cavendish* und *Kirwan* im Hydrogen das Phlogiston zu retten. Jedenfalls aber ist es erklärlich warum *Schelling* in seinen Darstellungen Oxygenisiren und Dephlogistisiren und umge-

1) Erster Entwurf p. 111.
2) Weltseele p. 41. 55. 3) Ideen p. 9. 212.

kehrt als Wechselbegriffe bezeichnet und behandelt [1]. Geht man zur Lehre vom **Licht** über, welches im zweiten Capitel der Ideen behandelt wird, so stand dem Heer der Newtonianer mit ihrer Emanationstheorie nur der einzige *Euler* gegenüber, so vereinsamt dass man wohl ihn, und *Huyghens* selbst, wegen der Undulationstheorie als schreckliche Beispiele menschlicher Verirrung zu citiren pflegte. (Erst einige Jahre darauf sollte *Young's* bahnbrechende Arbeit erscheinen und — fürs Erste selbst in seinem Vaterlande unbeachtet bleiben.) Dennoch zeigt sich auch bei diesem Gegenstande bei *Schelling* eine Tendenz zur Vereinigung beider Ansichten. Indem er nämlich die Vermuthung ausspricht, dass die Fortpflanzung des Lichtes durch Zersetzungen Statt finde, wofür dies spreche, dass die Wärme nur beim Verbrennen sich leuchtend zeige, gibt er zugleich zu verstehn, dass da in einem solchen Falle das Licht als Phänomen eines bewegten Fluidums sich zeigen müsste, *Newton* und *Euler* zugleich Recht haben würden [2]. Die Untersuchungen über die **Luft und die Luftarten** werden im dritten Capitel der Ideen angestellt. Bei dem Grundsatze, dass die Natur sich durch Gegensätze erhält, musste es *Schelling* willkommen seyn, den Gegensatz von Azot und Sauerstoff in der Luft zu finden. Nur streitet er dagegen, sie als Summe zu fassen, sondern er will dass sie als ein Product beider, darum als keines von beiden, genommen werde, und behauptet ferner, dass das Licht die Bedingung ihrer Verbindung sey [3]. Die Zuflucht zu einem solchen bindenden Princip ausser den Bestandtheilen der atmosphärischen Luft war begreiflich zu einer Zeit, wo die Mischung von Gasen noch nicht durch die *Dalton'sche* Theorie erklärlich gemacht war, und wo das verschiedene Gewicht des Azots und Oxygens Schwierigkeiten darbot, welche *Schelling* zu der Ansicht bringen, dass in jeder der dünnen, über einander liegenden Luftschichten, Schwereres und Leichteres sich scheide, dass Winde und electrische Erscheinungen zur Herstellung des Gleichgewichts nöthig seyen u. s. w. Eben so wird man zu einer Zeit, wo noch ein *Saussure* der Solutionstheorie anhing, wo der Unterschied zwischen Wassergas und Wasserstaub nicht berücksichtigt, der Einfluss der Wärme auf die Capacität der Luft für das erstere unbekannt war, man wird es begreiflich finden wenn *Schelling*, namentlich auf *de Luc's* hygrometrische Untersuchungen gestützt, Temperaturwechsel und Barometerveränderungen nicht als Ursache des Regens sondern nur als ihn begleitende Symptome einer weit höheren atmosphäri-

---

1) Weltseele p. 53. 2) Ideen p. 26. Weltseele p. 12.
3) Ideen p. 38—41.

schen Veränderung, ihn selbst aber für mehr als blosse Präcipitation von Wasserdünsten erklärt [1]. Was bisher bemerkt, gilt ganz besonders von den Betrachtungen über Electricität im vierten Capitel. Als *Schelling* seine Ideen schrieb, hatte die Theorie von der einen Electricität nicht nur wegen *Franklin's* Namen und ihrer scheinbaren Einfachheit viele Anhänger, sondern es kam ihr auch zu Gute, dass der Erste, der tief gehende mathematische Betrachtungen hinzubrachte, *Aepinus*, sich für sie entschieden hatte. Auf der andern Seite hatte nicht nur *Symmer* der *Dufay'schen* Theorie ein grosses Publicum gewonnen, sondern diese hatte an *Coulomb* mehr als einen *Aepinus* gefunden. Auch hier wird ein Versuch zur Vereinigung gemacht: „Es möchte nicht unmöglich seyn, dass es nur eine Electricität gäbe, die aber, durch unsere Mittel entzweit nun sich sucht und nur im Streit wirklich ist [2]. Indem aber der Begriff reeller Entgegensetzung mit *Franklin* ein homogenes Wesen verlangt, zugleich aber nöthigt mit *Symmer*, wo Conflict ist, zwei verschiedene an sich selbst positive Principien anzunehmen, so werden eigentlich Beide Recht haben" [3]. Das fünfte Capitel der Ideen behandelt den Magnet. Hier wird nun besonders hervorgehoben was *Aepinus* über die Analogie von Magnetismus und Electricität gesagt hatte, um darauf die Folgerung zu gründen, dass Beide, wenn auch nicht eine, so doch gleichartige Ursachen haben möchten, weiter dass wegen des Factums dass was das Eisen magnetisirt, den Magnet demagnetisirt, man mit *Aepinus* eine oder mit *Haüy* zwei magnetische Materien zwar als Regulativ bei seinen Experimenten annehmen möge, nicht aber seinen Erklärungen als Princip zu Grunde legen müsse [4]. Eine Menge von Erscheinungen weise darauf hin, dass die Ursache der magnetischen Erscheinungen über die ganze Erde verbreitet seyn müsse, und dass er durchaus nicht als eine innere Kraft nur des Eisens angesehen werden dürfe [5]. Zwei sehr wichtigen Gegenständen der Naturwissenschaft sind in den Ideen keine besondern Capitel gewidmet. Der Wärme nicht, weil die Untersuchungen über sie mit den bisher erwähnten gemischt sind, dem Leben nicht, weil es der Gegenstand des zweiten (nie erschienenen) Theils, der Physiologie, seyn sollte. Beide aber sind ausführlich in der Schrift über die Weltseele behandelt, welche die Wärmelehre zu construiren versucht [6]. Abgesehn von den Schwierigkeiten, welche gerade dieser Gegenstand noch heute den Physikern darbietet, darf nie ausser Augen gelassen werden, dass in jener Zeit

1) Weltseele p. 128. 130. 146 ff. 2) Ideen p. 54. 3) Weltseele p. 92. 4) Ideen p. 78. 80. 5) Ebend. p. 84. 6) Weltseele p. 43 ff.

nur noch wenige Versuche gemacht waren eine Theorie der Wärme aufzustellen, und dass die *Prevost'sche* Ansicht von dem sich ausgleichenden Ausströmen des Wärmestoffs (*Calorique*) wohl die Leitung und Strahlung zur Noth erklären konnte, während die gerade damals von *Crawfurd* gemachten Entdeckungen über Verschiedenheit der Wärmecapacität, so wie die Untersuchungen *Rumford's* so unerklärt blieben, dass der Letztere sich einer Art Undulationstheorie zuneigte. Kenntniss der Berechnungen eines *Fourier, Poisson* u. A. von *Schelling* im J. 1798 verlangen, hiesse einige Jahrzehende überspringen. Das auf der Hand liegende Zusammenseyn von Licht und Wärme, so wie der Umstand dass wo die Undurchsichtigkeit dem Lichte widersteht, Wärme entsteht, lässt ihn die Wärme als Modification des Lichts, auch wohl als gebundenes Licht bezeichnen, und beide fortwährend als positive, belebende Principien den todten Stoffen entgegenstellen [1]. Eben darum sollen sie beide auch nicht Stoffe genannt werden. Das Licht ist zwar kein Stoff, doch aber kann man von einer Lichtmaterie sprechen, indem es eine Materie gibt, die Licht wird, die Lebensluft; die Wärme ist weder das Eine noch das Andere, sondern ein Grad von Expansion, daher jede Materie ohne den Zutritt einer andern erwärmt werden, d. h. eine Veränderung des Gradverhältnisses ihrer Grundkräfte erleiden kann. Sie ist das Phänomen des Ueberganges aus einem Zustande in einen andern, eben darum ist sie etwas nur Relatives, was die verschiedne Capacität zeigt; sie ist eine zufällige Qualität, zu der man nur wenn ihre Ursache unbekannt wäre einen Grundstoff hinzuzudenken hätte, während jetzt der Grund bekannt ist, das Licht nämlich. Würde jede Wärme auch Licht werden, so könnte man umgekehrt auch Licht Modification der Wärme nennen, was aber nicht Statt findet [2]. Eben weil die Wärme nicht ein besonderer Grundstoff ist, eben deswegen ist auch die Vorstellung dass Wasser eine chemische Verbindung von Eis und Wärme sey, unhaltbar, da das Wesen jeder chemischen Verbindung darin besteht, dass neue Qualitäten entstehn, Festigkeit und Flüssigkeit aber Zustände und nicht Qualitäten sind. Die Verbindung zwischen Eis und Wärme ist vielmehr gezwungen. Die Lehre von der Wärmecapacität muss zum Mittelpunkt der ganzen Theorie gemacht werden. Thut man dies, so findet man dass in jedem Körper ein der Wärme des umgebenden Mediums entsprechendes entgegengesetztes Princip enthalten ist, vermöge der er Wärme aufnimmt, verschluckt; was er nicht aufnimmt, sondern zurückstösst wird vom Thermometer ge-

1) Ideen p. 13. 46. 2) Ebend. p. 196—205.

messen und seine Erwärmung genannt, so dass Capacität das Minus der Zurückstossungskraft gegen fremde Wärme ist, woraus unmittelbar folgt, dass sie im umgekehrten Verhältniss zur Leitungsfähigkeit steht [1]. Was dann endlich das Organische betrifft, so standen sich in jener Zeit zwei Ansichten gegenüber, welche *Schelling* selbst [2] als physiologischen Materialismus und Immaterialismus bezeichnet die sich beide auf die Erfahrung berufen, ohne doch wahr zu seyn. Einerseits nämlich wurde das Leben als ein bloss chemischer Process genommen, mochte man es nun mit dem (phlogistisch oder antiphlogistisch) gefassten Verbrennungsprocess, mochte man es (wie *Reil*) mit dem Krystallisationsprocess zusammenstellen. Auf der andern Seite wurde behauptet, dass vermöge einer specifischen Lebenskraft Alles was in die Sphäre des Organismus tritt, eine ihm fremde Wirkungsart annehme. Gegen die Einseitigkeit in beiden Ansichten erklärt sich *Schelling* auf das Entschiedenste, ohne das Wahre in ihnen zu verkennen. Er gibt erstlich den Iatrochemikern zu, dass der Athmungs- und Nutritionsprocess auf chemische Weise geschehe, was übrigens Jeder wisse, er gibt zu dass es Thorheit sey von einer magischen Kraft zu sprechen, durch welche die mechanischen und chemischen Kräfte aufgehoben würden [3]. Allein jener Materialismus vergesse, dass alle jenen todten Kräfte nur die negativen Bedingungen des Lebens seyen, dass sie in dem Lebensprocess individualisirt werden, was nur durch das Hinzukommen von etwas Anderem, den positiven Lebensbedingungen, geschieht. Hätte man dies beachtet so würde man nicht den Lebensprocess als eine Herausläuterung niederer Processe ansehn, sondern vielmehr die todte Materie als Product des entfliehenden und erlöschenden Lebens [4]. Darum besteht das Leben darin, dass das aus dem chemischen Process entstehende Product stetig gehindert wird, zu Stande zu kommen, oder das Gleichgewicht worauf jener hinzielt, perpetuirlich gestört wird. Dies geschieht durch ein jenen processirenden Materien äusserliches, d. h. ihnen zufälliges Princip, welches das Erlöschen stets verhindert [5]. Dieses Princip facht also den Conflict der entgegengesetzten Principien stets neu an; es ist das allgemeine Princip welches durch die negativen Lebensbedingungen individualisirt wird [6]. Dieser Dualismus der negativen und positiven Lebensbedingungen, zu welchem die richtig verstandene *Haller'sche* Theorie von der Reizbarkeit führen muss, deren Gegensatz

---

1) Weltseele p. 60. 78. 41. 58.
2) Erster Entwurf p. 80.
3) Weltseele p. 232. 302.
4) Ebend. p. 232. 189.
5) Ebend. p. 201. 236. 256.
6) Ebend. p. 303. 193.

gegen die Bestreiter, wie *Pfaff* dies zeigt, in dem richtig gefassten Begriff der Erregbarkeit aufhört. In dem perpetuirlichen Gestörtwerden des bloss chemischen Productes erhält das Lebendige eine andere Permanenz, als das bloss Materielle, in der sich erhaltenden Gestalt, in welcher das Ganze die Theile bedingt, und in der Jedes eben so sehr Ursache als Wirkung ist, ein Cirkel der vom Begriff des Lebens untrennbar ist. Der Lebensprocess ist darum nicht Wirkung sondern Ursache der Mischung und Form; *Blumenbach's* Bildungstrieb enthält diesen selben Gedanken dass die Form von der Function abhängt [1]. Ja das erste Verdienst um die wahre Physiologie haben sich offenbar die chemischen Physiologen erworben, da schon bei ihnen die Eigenschaften die Form bedingten, nur verwechselten sie das Leben mit dem Krystallisationsprocess. Obgleich dieser den Uebergang bildet zu dem Lebensprocess, so findet doch zwischen beiden der grosse Unterschied Statt, dass in jenem die Form von der Qualität, hier dagegen von dem Triebe, d. h. von der gesammten Qualität, und darum von der organischen Materie und einem ausser ihr sich befindenden Grunde abhängt [2]. Wenn von dieser Ansicht vom Leben gesagt werden kann, dass sie wirklich alle damals von den Physiologen aufgestellten Theorien verbindet, so ist damit zugleich geleistet, was oben p. 101 angedeutet wurde: *Kant's* Ansichten vom Organischen sind adoptirt, und *Schelling* macht ausdrücklich darauf aufmerksam, dass aus seiner Lehre nothwendig folge was *Kant* behauptet hatte. Erstlich die *Aristotelisch-Kantische* Behauptung von dem Bedingtseyn des Theils durch das Ganze, zweitens die *Kantische* nach der die Glieder in Wechselwirkung stehn. Endlich aber bemerkt *Schelling* ausdrücklich, dass, da der Lebensreiz von Aussen an die Materie herankomme, er ihr, wie *Kant* mit Recht bemerke, zufällig sey und eben darum die reflectirende Urtheilskraft Zweckmässigkeit anstatt der blossen Causalität (Nothwendigkeit) annehmen müsse [3]. Vgl. hiezu Th. I. p. 211.

3. Der Nachweis, dass *Schelling* auf alle damaligen Theorien eingegangen, könnte den Verdacht erregen, dass seine natur-philosophischen Schriften nur ein geistreiches eklektisches Räsonnement enthalten. Davon ist hier nicht die Rede; vielmehr ist jenes Vermitteln nur eine Folge davon, dass nach ihm unser Geist Einfachheit sucht, Natur nur dort zu sehen glaubt, wo Einfachheit der Gesetze Statt findet

1) Weltseele p. 193. 219. 222. 224 ff. 2) Ebend. p. 228. 234. 236.
3) Ebend. p. 214 ff.

und darum auf möglichste Vereinfachung der Principien ausgehn muss [1]. Ihn verlässt die Hoffnung nicht, dass sich Alles auf Ein Gesetz werde zurückführen lassen, um den Kreislauf, in dem Natur besteht, begreiflich zu machen [2]. Wenn er aber zugleich die Natur preist, dass sie einen Hass zeige gegen alle Uniformität, dass sie überall Mannigfaltigkeit ja Willkühr und scheinbare Gesetzlosigkeit zeige [3], so war es begreiflich dass er nach einem Princip suchte, welches im Stande seyn werde, die mannigfachsten, eben in ihrer Verschiedenheit bald für die eine bald für die andere Theorie sprechenden, Erscheinungen begreiflich zu machen. Hinsichtlich dieses Princips steht ihm nun von Anfang an dies fest, dass es nicht ein supranaturalistisches seyn dürfe. Was er später so aussprach, dass die Naturphilosophie alle idealistischen Erklärungen vermeiden müsse [4], das hat ihn schon in seinen ersten Schriften dazu gebracht, jede Zuflucht zu einem nicht physischen Princip, nenne man es nun Gott, nenne man es Zufall, aufs Energischste zu tadeln [5]. Hiemit hängt zusammen, dass er mit *Kant* alle Teleologie nur in unsere Betrachtung fallen lässt; wenn es gleich erklärt wird, warum wir den Organismus teleologisch betrachten, so ist er doch nur Voraussetzung seiner selbst, oder in sich selbst zurückkehrender Strom von Ursachen und Wirkungen [6]. Wenn dann endlich die Untersuchungen über die Möglichkeit der Objectivität überhaupt zu dem Resultate geführt hatten, dass alle Objectivität als Product der Grundkräfte d. h. als Materie gedacht werden musste, so ist es begreiflich warum er polemisirt gegen alle *qualitates occultae*, gegen alle Annahme von Kräften, die nicht ein materielles Princip zu ihren Vehikeln hätten. Die Construction der Materie aus Grundkräften mache nur eine scheinbare Ausnahme. Sie dienen nicht als Erklärungen, sondern als Grenzbegriffe der empirischen Naturlehre, die weil das Verhältniss beider unendliche Grade haben kann, viele Materien annehmen darf und darum physicalische Theorien entwerfen, und empirisch d. h. aus der Wechselwirkung verschiedener Materien erkennen kann [7]. Dies war es ohne Zweifel was ihn die mechanische Physik so hoch schätzen liess. Wie streng er darum mit den Anhängern einer magischen Lebenskraft verfuhr, ist oben gezeigt. War nun aber die Materie selbst, diese *conditio sine qua non* aller Erfahrung, und dieser Erklärungsgrund aller Erscheinungen, eine Einheit entgegen-

1) Ideen p. 70. 2) Ebend. p. 211. 3) Weltseele Vorr.
4) Transsc. Idealism. 5) Erster Entwurf p. 93. 131.
6) Ideen Einl. p. XLVIII. Weltseele Vorr. IX.
7) Weltseele p. 10. 11.

gesetzter Principien (Kräfte), so lag es in der Natur der Sache, dass die ganze Naturphilosophie, welche die gesammte Erfahrungswelt aus Principien abzuleiten hat, es zu ihrer Aufgabe machte, überall diese Einheit nachzuweisen. Daher jener in den mannigfachsten Wendungen ausgesprochne Gedanke, dass ein allgemeiner Dualismus in der Natur Statt finde, dass das erste Princip in der Naturphilosophie das Ausgehn auf Polarität und Dualismus seyn müsse, dass jeder reelle Gegensatz auf einer Einheit beruhe, dass Polarität allgemeines Weltgesetz und demgemäss ohne ursprüngliche Homogeneität der Materie kein dynamischer Zusammenhang möglich sey [1]. Ist aber dies eine Gesetz in allen Naturerscheinungen herrschend, so muss die Betrachtungsweise aufhören, welche die einzelnen Gruppen von Naturerscheinungen als Phänomene ganz verschiedener Gesetze und Kräfte isolirt, und selbst der Unterschied von Organischem und Unorganischem kann nicht als absoluter gelten. Daher, namentlich in den ersten Schriften *Schelling's*, das Bestreben die optischen, magnetischen, electrischen Gesetze in ihrem Zusammenhange mit den chemischen zu erkennen, ein Bestreben in welchem manche übereilte Analogien, eben so aber auch divinatorische Blitze vorkommen, die sich später als Ahndungen des Richtigen erwiesen haben. Daher zweitens das Verlangen nachzuweisen wie ein Princip die organische und anorgische Natur verbindet [2], und eigentlich die ganze Natur nur ein Allgemeines, verschieden individualisirtes Leben darbietet, ein Nachweis welchen namentlich die Schrift über die Weltseele geben will. Es sind hier die hauptsächlichsten Zusammenstellungen, so wie die schlagendsten Beweise für dieses allgemeine Leben zu erwähnen. Beides kann füglich verbunden werden. Da jede in sich zurückgehende Bewegung eine positive Kraft voraussetzt, welche sie als Impuls anfacht, und eine negative welche sie zurücklenkt, so muss in der ganzen Natur eine positive, erste, Kraft angenommen werden die Alles vorwärts treibt, und ein negatives Princip welches als zweite Kraft jene erstere continuirlich beschränkt. Beide Kräfte zusammengefasst oder im Conflict vorgestellt, führen auf die Idee eines organisirenden, die Welt zum System bildenden Princips, welches mit den Alten Weltseele genannt werden kann. Darunter ist nur zu verstehn das gemeinschaftliche Medium der Continuität aller Naturursachen. (Man denke hier, um die Continuität der Entwicklung nicht zu vergessen an *Kant's* Satz, dass alle Dinge in Wechselwirkung stehn [3].) Da nur das Positive

1) Weltseele p. 12. 128. 175. 167 ff.
2) Ebend. Vorr. XI. 3) Ebend. p. 3. 4. 305.

in jeder Erscheinung unmittelbares Object der Anschauung ist, auf das Negative nur geschlossen werden kann, so ist das unmittelbare Object der Naturlehre jene erste Kraft, welche proteusartig in verschiedner Gestalt immer wiederkehrt, und sich in einzelnen Materien durch den ganzen Weltraum ergiesst. Als solche erste Kraft, oder als das positive, anfachende, Princip erscheint zuerst das Licht, welches, indem ihm die negativen Principien entgegentreten, als die erste positive Ursache der allgemeinen Polarität bezeichnet werden muss. Um dies zu seyn muss in dem Lichte selbst eine ursprüngliche Duplicität enthalten seyn; nur durch diese ist die sich ausbreitende Bewegung des Licht's eine endliche, die sich an der Grenze über welche hinaus der leuchtende Körper nicht sichtbar ist, verliert; darum ist man völlig berechtigt das Licht als Product zweier Materien anzusehn deren eine, elastischer als das Licht die positive, die andere minder elastische (ponderable) die negative genannt werden kann. (Anders ausgedrückt: Licht ist das mittlere Verhältniss zweier Elasticitätsgrade [1].) Die Duplicität im Licht entfaltet sich nun in seinem Zusammentreffen mit Körpern die zu seinen Elementen ein verschiedenes Verhältniss haben, und hier zeigt nun der Gegensatz von Durchsichtigkeit und Verbrennlichkeit, dass das negative Element des Lichtes das Oxygen ist; das positive kann Aether genannt werden [2]. Aus dem Satze dass ein Körper in dem Maasse die positive Materie des Lichtes anzieht, als er die negative abstösst und umgekehrt, lassen sich die wesentlichsten Gesetze der Optik und Farbenlehre begreifen [3]. Aber nicht nur dieses; dass die durchsichtigen, d. h. die negative Materie zurückstossenden, Körper durch das Licht nicht erwärmt werden, ist eine Folge davon dass beim Licht das Erwärmen nur im Abgeben seiner negativen Materie besteht. Dies erfordert in dem zu erwärmenden Körper eine Empfänglichkeit für das Oxygen wodurch dieses, welches im Verhältniss zum Aether das Negative war, das Positive wird gegen jene Empfänglichkeit (Phlogiston) der Körper [4]. Aus dem Gesagten folgt also, dass das erste Princip der Natur, dem kein Körper widerstehn kann, die durchsichtigen als Licht, die undurchsichtigen als Wärme durchdringt, und dass die Wärmelehre einer Construction fähig ist. Ausser dem, was oben (p. 110. 111) über die Wärme schon angeführt wurde, ergibt sich aus dieser Theorie, dass jeder phlogistische Körper von einer Quantität des positiven Wärmeprincips durchdrungen ist, die seine absolute Wärme

1) Weltseele p. 29. 8.
2) Ebend. p. 29—31.
3) Ebend. p. 32 ff.
4) Ebend. p. 38. 41.

ausmacht, ferner dass jeder Körper eine bestimmte Quantität der freien, durch steten Einfluss des Lichts ausserhalb seiner erzeugten, Wärme als seine eigenthümliche Atmosphäre um sich sammeln wird, was seine specifische Wärme bestimmt, während die, davon verschiedene, thermometrische Wärme nur das Gleichgewicht der Temperatur verschiedner Körper angibt [1]. Weiter aber folgen aus dieser Ansicht die wesentlichsten Sätze über die Wärmecapacität und Wärmeleitung, so wie das Verhältniss beider zum Verbrennen. Da nämlich Wärmecapacität nur das Minus der Zurückstossungskraft gegen fremde Wärme bezeichnet, so muss das Erwärmtwerden als Verminderung der Capacität angesehn werden; im *maximo* der Erwärmung gleicht die Natur dies so aus, dass im Verbrennen oder Durchdrungenwerden von Oxygen die Capacität sich vermehrt, so dass also Wärme und Sauerstoff sich ablösen und wo das Maximum der Anziehung zum Oxygen erreicht ist, da Minimum der Zurückstossung eintritt, eben so aber auch dass, wo das Maximum der Zurückstossung erreicht ist, nun die Verbindung mit dem Oxygen beginnt [2]. — Bei der ursprünglichen Einheit aller positiven Principien wird man nicht nur die Wärme als mit dem Lichte Eins ansehen müssen, sondern alle einzelne Materien werden hinsichtlich dessen, was in ihnen positiv ist, dem Lichte und der Wärme verwandt seyn [3]. Dies führt nun dazu, die Electricität als ein aus Lichtmaterie und ponderabler Basis zusammengesetztes Fluidum zu setzen, welches positive oder negative Electricität ist, je nachdem das quantitative Verhältniss ihrer ponderablen Basen zum Licht verschieden ist, so dass also die eine electrische Materie (*Franklin*) durch dieses verschiedene Verhältniss so verschiedene Natur annimmt, dass sie in sich entzweit erscheint (*Symmer*) [4]. Sowol diese, schon in den Ideen durchgeführte, Annahme als auch die andere, dass die Basen der beiden Electricitäten specifisch verschieden seyen, so dass sie aus einem homogenen aber zusammengesetzten Fluidum durch Zerlegung entstünden, führt, wenn man zugleich das Verhältniss der Durchsichtigkeit und Electricität beachtet, zu dem Resultat dass beim Reiben der Körper negativ electrisch wird, welcher grössere Verwandtschaft zum Oxygen zeigt [5]. Die zuletzt angeführte Annahme, dass nämlich die Zerlegung eines zusammengesetzten aber homogenen Mediums die Basen der beiden Electricitäten auseinander treten lasse, wird *Schelling* im Verlauf der Untersuchung immer wahrscheinlicher, namentlich durch den Um-

---

1) Weltseele p. 41—45. 2) Ebend. p. 52. 55 ff. 66. 68.
3) Ebend. p. 48. 4) Ebend. p. 90. 91. 5) Ebend. p. 96. 100.

stand, dass die, aus Oxygen und Azot zusammengesetzte, Luft in den grossen meteorologischen Processen das Hervortreten der Electricität zeigt, so dass ihre Heterogeneität mit der der beiden electrischen Materien zusammenhängen möchte [1]. Untersuchungen über das Stickgas würden vielleicht zeigen, dass nur durch electrische Processe die gleiche Mischung in der Atmosphäre sich erhält; es ist vielleicht richtiger dieselbe ein Product entgegengesetzter electrischer Materien als ein Gemenge aus Lebens- und Stickluft zu nennen, als was sie uns erscheint weil wir bis jetzt sie nur durch Verbrennen zu zerlegen versucht haben [2]. Ueberhaupt würden genauere Betrachtungen über den meteorologischen Process dahin bringen, nicht wie dies z. B. bei den Barometerveränderungen geschieht, als Ursache und Wirkung zu verbinden, was gleichzeitige Phänomene eines allgemeinen über die ganze Erde herrschenden Gesetzes, des Gesetzes der Polarität ist, die von der Sonne her durch Licht und Wärme angefacht wird, wie das unter vielen andern Erscheinungen die durch ungleichförmige Erwärmung hervorgebrachten electrischen Erscheinungen zeigen [3]. Die Erscheinungen am Turmalin bestätigen, worauf Gründe *a priori* führen, dass die magnetische Polarität mit der electrischen gleichen Gesetzen unterliegt. Weitere Versuche möchten zeigen, dass für das Entstehen des Nord- und Südpols der Unterschied der beiden Electricitäten wichtig ist. Auch bei dem Magnet wird ausserhalb desselben eine positive Ursache des Magnetismus, innerhalb seiner ein negatives und zwar der Entzweiung fähiges Princip angenommen werden müssen, zu dessen beiden Elementen die der positiven Ursache, verschiedene Zurückstossungskraft haben. Jene alles durchdringende Ursache des Magnetismus möchte, nur in verschiedenem Grade, allen Körpern beiwohnen. Das höhere Princip, dem Licht und Wärme ihre gemeinschaftlichen Eigenschaften verdanken, die positive Materie welche in ihnen beiden sich offenbart und das allgemeine Auflösungsmittel aller Materie ist, durchdringt gewiss alle Körper, allein Polarität wird durch sie nur in solchen Körpern erregt, die durch eine innerliche Duplicität zu den Elementen jener ein verschiednes Verhältniss haben. Dies möchte, nach dem Turmalin zu schliessen, bei den halbdurchsichtigen Körpern, eben so bei den idioelectrischen der Fall seyn [4]. So mag auch die Erde der Ungleichförmigkeit ihrer Bildung, z. B. einer nicht ganz gleichzeitigen Erkaltung an ihren Polen ihre Polarität verdanken, die nun von der Sonnenwärme stets neu angefacht wird, hinsichtlich der

---

1) Weltseele p. 114. 115. 2) Ebend. p. 120. 131.
3) Ebend. p. 154. 156. 4) Ebend. p. 158—160. 168. 169. 170. 172.

es wichtig seyn könnte, dass die nördliche Hemisphäre einen längern Sommer hat [1]. In der magnetischen Polarität tritt auf die ursprünglichste Weise jener Dualismus hervor, welcher allgemeines Weltgesetz ist, der in der electrischen Polarität auf einer tiefern Stufe erscheint, bis er in dem Unterschiede der zwei Luftarten in der Atmosphäre und endlich in den belebten Organisationen sich dem gemeinen Auge verbirgt. Ihn hier gerade nachzuweisen ist die Aufgabe der zweiten Hälfte von *Schelling's* Schrift über die Weltseele, welche den Ursprung des allgemeinen Organismus [2] behandelt. Das Ein- und Ausathmen des Sauerstoffs, welches den eigentlichen Unterschied zwischen Thier und Pflanze ausmacht, erlaubt die Vegetation als negatives Leben anzusehn, und die Aufmerksamkeit vorzugsweise auf das letztere, als das positive, zu richten [3]. Die wesentlichsten Punkte über das Leben sind schon oben (p. 111 ff.) angegeben, um zu zeigen wie sich *Schelling* zur gleichzeitigen Physiologie und zu *Kant* stellt. Die Polemik gegen die Materialisten, welche den Organismus als Eigenschaft einzelner Naturdinge, anstatt die Dinge als Beschränkungen und einzelne Anschauungsweisen des Organismus, nehmen [4], eben so aber gegen die, welche den Grund des Lebens nur ausserhalb der Materie suchen, hat zu ihrer positiven Ergänzung den Satz, dass der Grund des Lebens in entgegengesetzten Principien enthalten sey, von denen das positive ausser dem lebendigen Individuum, das negative in ihm selbst zu suchen sey [5]. Wer in dieser Lehre die crapulöse Erregungstheorie *Brown's* (der nur als Nosologe Verdienste hat) sehn wollte, vergässe dass *Brown* positive Ursachen und negative Bedingungen confundirt [6]. Bedingung der Vegetation ist das Licht, des Lebens die phlogistische Materie und das Oxygen, deren wechselndes Uebergewicht sich als Durst und Hunger manifestirt. Nach den chemischen Untersuchungen *Fourcroy's* scheint die Animalisation der Nahrung besonders in dem Ueberwiegend-werden des Stickstoffs zu bestehn, der bestimmt ist, das Oxygen zu fesseln [7]. Man sieht daraus, dass die Luft eigentlich den ersten Entwurf alles Lebens in sich enthält, d. h. die negativen Bedingungen desselben. Eben so liegt der Keim aller Vegetation im Wasser, und man könnte sagen dass thierisches Leben Zersetzung der Lebensluft und Erzeugung von Wasser, dagegen Pflanzenleben Wasserzerlegung und Erzeugung von Lebensluft ist [8]. So wichtig daher der Sauerstoff für das Leben ist, indem

1) Weltseele p. 172—175. 2) Ebend. p. 176 ff. 3) Ebend. p. 179—183. 4) Ebend. p. 190. 5) Ebend. p. 193.-195. 6) Ebend. p. 201. 7) Ebend. p. 202. 204. 206. 208. 210. 8) Ebend. p. 211. 212.

die beiden entgegengesetzten Functionen der Nutrition und Irritabilität mit Oxydation und Desoxydation zusammenfallen, so ist mit all dem nicht der positive Grund angegeben, der bestimmten Organen eine bestimmte Assimilationsfähigkeit, oder eine bestimmte Capacität für das Oxygen, diese negative Lebensbedingung, gibt [1]. Dieses positive Princip, der eigentliche Ursprung des Lebens, weil es den Kreislauf und Wechsel der Materien erhält, wirkt durch die Nerven als Sensibilität, daher auch mit der Zahl der Nerven eines Organs seine Capacität für das Oxygen steigt und seine (unwillkührliche) Irritabilität fällt, so dass die Sensibilität als das Negative der Irritabilität bezeichnet werden kann, ein Verhältniss das sich nicht nur in den Erscheinungen des Galvanismus — (hinsichtlich welcher also *Galvani* mit seiner thierischen Electricität mehr in seinem Recht seyn soll, als *Volta* der den Muskel nur als Electroscop ansieht) — sondern eben so in dem *Sömmering'schen* Gesetz über die Dicke der Nervenfasern manifestirt [2]. Was aber ist nun dieses positive Princip alles Lebens? Nichts Anderes als jene eine Kraft, die sich in allen physiologischen Functionen, wie im Licht und der Electricität u. s. w. offenbart, die selbst Naturforscher anerkennen, wie *Kielmeyer* in seiner Rede die in der Naturgeschichte Epoche macht, jenes, die allgemeine Continuität aller Natururşachen vermittelnde Medium, vermöge dessen mit dem Licht die Vegetation, mit electrischer Atmosphäre das bange Gefühl der Thiere gesetzt ist, jenes selbst formlose und nirgends als bestimmte Materie darstellbare allgemeine Leben, das sich in den einzelnen Wesen individualisirt, kurz was die Alten als die gemeinschaftliche Seele der Natur ahndend begrüssten, und einige Physiker jener Zeit mit dem bildenden Aether für Eins hielten [3].

4. Schon die bildlichen Ausdrücke Weltseele, Aether u. s. w. noch mehr aber die Ungenauigkeit bei ihrem Gebrauch, indem sie bald gebraucht werden, um nur die positiven, bald um alle Lebensbedingungen zu bezeichnen, musste *Schelling's* ersten naturphilosophischen Schriften den Anstrich eines geistreichen Räsonnements statt strenger Wissenschaftlichkeit geben. Kam nun noch dazu, dass die verschiedenen Bestimmungen jenes Einen Princips, die Gründe seines Individualisirtseyns, nur als vorgefundene, aufgenommene, erschienen, so durften die Untersuchungen keine höhere Geltung in Anspruch nehmen, als die der Titel der Schrift über die Weltseele ihnen vindicirt, indem sie darin als eine Hypothese bezeichnet werden. Diesen beiden Mängeln sucht

1) Weltseele p. 255. 261. 268.
2) Ebend. p. 271. 272. 275. 292. 294. 3) Ebend. p. 302 — 305.

nun *Schelling* in seinem Ersten Entwurf, der seinen Vorlesungen über Naturphilosophie zu Grunde gelegt wurde so wie in der demselben beigegebnen Einleitung, abzuhelfen und zwar dem erstern dadurch, dass er seine Untersuchungen an das anknüpft, was ihm als durch die Wissenschaftslehre erwiesen fest stand, und sich der Terminologie bedient, welcher *Fichte* Geltung verschafft hatte, während der andere Mangel dadurch beseitigt wird, dass jetzt auch in der individuellen Verschiedenheit selbst die Gesetzmässigkeit nachgewiesen wird, und diese darum nicht berücksichtigt werden, weil sie als gegeben da sind, sondern weil sie von der Vernunft postulirt werden. Zu dem nur gestaltenden und ordnenden Hinzutragen naturphilosophischer Ideen, verhält sich dieses Verfahren offenbar als schöpferisch und daher ist es zu begreifen, dass *Schelling* sich in dieser Schrift des Ausdrucks bedient: über die Natur philosophiren heisse dieselbe schaffen [1]. Nur ein andrer Ausdruck dafür ist, dass die Naturphilosophie *a priori* construiren solle, welches freilich nur denkbar sey, wenn die Natur selbst *a priori* ist, d. h. wenn Alles Einzelne in ihr zum Voraus bestimmt ist durch das Ganze, oder durch die Idee einer Natur überhaupt [2]. Mit Recht hat daher *Steffens* in seiner Recension der Naturphilosophischen Schriften *Schelling's* [3] das Verhältniss des Ersten Entwurfs zur Weltseele so bestimmt, dass jener die Organisation des Systems, diese die Belege aus der Erfahrung enthalte. Dieses *a priori*, aus welchem die Erscheinungen der Natur abgeleitet, deducirt, werden sollen ist also nichts als die Idee der Natur, die eben deswegen zuerst fixirt werden muss. Dies geschieht durch Anknüpfen an das, was die Transscendentalphilosophie ausgemacht hat, dass nämlich überall das Höchste nicht ein Seyn seyn könne, sondern vielmehr die Thätigkeit selbst. Daher wird auch die Naturphilosophie um die Natur als unbedingt zu fassen, den Begriff des Seyns zu eliminiren, die Natur als schlechthin thätig, als Produciren zu nehmen haben [4]. Man kann dies als den Unterschied zwischen einer empirischen Naturgeschichte und einer speculativen Physik oder Naturwissenschaft bezeichnen, dass jene die Natur als Product, diese als productiv, jene als Seyn diese als Werden, jene als Object diese als Subject, jene als *natura naturata*, diese als *natura naturans* betrachtet, womit nun endlich zusammenhängt dass die letztere zu ihrem Organ die das Ganze festhaltende Anschauung, die erstere die zersplitternde und zertheilende Reflexion habe [5]. Nun

---

1) Erster Entwurf p. 6. 2) Einleitung p. 13. 3) Zeitschr. für specul. Phys. I. 1, p. 7. 4) Erster Entwurf p. 6. 5) Einl. p. 19—22.

kann aber doch ein Produciren ohne ein Product nicht gedacht werden, und da andrerseits das Produciren in dem Product erlischt und an demselben sein Ende und seine Grenze hat, so wird (ganz eben so wie das Ich vgl. p. 85 u. a. a. O.) die Natur als wirkliches Produciren nur gedacht werden, indem sie als zugleich ihr Produciren beschränkend gedacht wird, so dass also in ihrer Thätigkeit eine doppelte, unendliche und endliche, subjective und objective, zu unterscheiden ist, und eben so jedes Naturproduct als das Resultat zweier entgegengesetzten Kräfte und Richtungen angesehen werden muss [1]. Die früher behauptete Dualität als Bedingung jeder Naturerscheinung, so wie die Unmöglichkeit absolut einfacher oder primitiver Materien, ist also damit aus dem Begriff der producirenden Natur abgeleitet [2]. (Zugleich aber ist durch diesen ganz entschiedenen Parallelismus, welcher zwischen dem Ich und der Natur Statt findet, es zu nahe gelegt, die beiden Disciplinen, welche sie betrachten als coordinirt anzusehn, als dass *Schelling* noch lange dabei hätte stehen bleiben können die Naturphilosophie in dasselbe Verhältniss zur Wissenschaftslehre zu stellen, in welchem *Fichte's* Naturrecht und Sittenlehre zu ihr stand [p. 106]. Diese Veränderung werden wir in dem fast gleichzeitig mit dem Ersten Entwurf entstandenen Transscendentalen Idealismus [s. §. 32. *sub* 1.] deutlich hervortreten sehn.) Damit aber genügt die Deduction noch nicht. Da nämlich die Thätigkeit der Natur unendlich war, so wird die Unendlichkeit auch in ihren Productionen sich zeigen müssen, und die Naturphilosophie wird, wie die Transscendentalphilosophie im Allgemeinen so in ihrer Sphäre, das höchste Problem aller Wissenschaft, die Darstellung des Unendlichen im Endlichen zu lösen haben. Dies geschieht nun indem sie zeigt, dass jene Producte in sofern Scheinproducte sind, als die subjective Thätigkeit der Natur über das Product hinausgeht und in dem Producte den Trieb unendlicher Entwicklung setzt, der in den vereinigten Tendenzen besteht und mit dem Streite im Selbstbewusstseyn verglichen werden kann [3]. Kein Mittel erscheint nun so geschickt für die Natur, thätig zu bleiben trotz der Hemmung ihres Products, als die Geschlechtsdifferenz in welcher der Bildungstrieb in entgegengesetzte Actionen auseinander geht. Indem nämlich in ihrem Hass gegen die geschlechtliche Einseitigkeit die Natur im Festhalten der Proportion der Geschlechter, jedem so Einseitigen ein Anderes gegenüberstellt, das es zum ganzen Individuum ergänzt, und nun die bis zur Entgegensetzung

1) Erster Entwurf p. 7. 11. Einleitung p. 28.
2) Ebend. p. 29. 3) Erster Entwurf p. 7. 11. 13.

Individualisirten sich vereinigen, wird dadurch erreicht, dass das Individuum zum Mittel wird und untergeht, während die Gattung bleibt [1]. Indem so durch die Geschlechtsdifferenz die, stets reproducirte, Gattung eben so wol der Vergänglichkeit enthoben als auch ihr Uebergang in eine andere Gattung unmöglich geworden ist, sind beide eben ausgesprochnen Forderungen, Hemmung und Thätigkeit, in dem Kreislaufe erfüllt [2], welchen man mit der unveränderlichen Gestalt eines Wirbels im Strom vergleichen möchte [3]. Aber nicht nur diese (höchsten) Naturerscheinungen entsprechen jenen Postulaten, vielmehr bieten alle ursprünglichen Qualitäten — welche, wenn man sich die Materie ins Unendliche getheilt denkt, die Theile dem Ganzen homogen erhalten, so dass eigentlich sie erst Theilung denkbar machen, während sie selbst untheilbar und unzerstörbar sind, und darum als Naturmonaden bezeichnet werden können — solche Hemmungspunkte dar [4]. Diese Ansicht, die dynamische oder qualitative Atomistik genannt werden kann, behauptet nämlich ganz wie die gewöhnliche Atomistik, dass Qualitäten aus Einfachem erklärt werden müssen. Nur besteht hier das Einfache in anzunehmenden Actionen, die jenseits des Raums fallen, da erst ihr Product im Raume ist. Während der Atomistiker die Gründe der Qualitäten als verschiedene Figuren denkt, sind unsere ursprünglichen Actionen vielmehr nur Tendenzen zu verschiedner Figur. Eben deswegen gibt es von den ursprünglichen Qualitäten eigentlich keine Construction, und die Versuche der gewöhnlichen Dynamiker bringen es mit der ihrigen nur zu verschiedenen Dichtigkeitsgraden. Was man bloss in seinem Product erkennen kann, wie diese ursprünglichsten Hemmungen der Productivität, das erkennt man empirisch, und so bleibt der Naturphilosophie nur der Beweis übrig, dass diese Qualitäten die absolute Grenze ihrer Construction sind [5]. Dies schliesst aber nicht aus, dass es für die bestimmten Qualitäten, welche in der Erfahrung vorkommen und immer (man denke an die Körper die bald positiv bald negativ elektrisch sind) in Relationen zu Andern bestehn, so dass durch seine Qualität der Körper gleichsam über sich selbst gehoben wird, dass es für diese Erklärungsgründe gibt [6]. Aus diesen Tendenzen zur Raumerfüllung ist nun die Materie, d. h. das was im Raum ist, zu construiren. Da in allen

---

1) Erster Entwurf p. 41 — 47. Einleitung p. 80. Weltseele p. 248 ff.
2) Erster Entwurf p. 51 ff. 47. 3) Einleitung p. 30.
4) Erster Entwurf p. II. und 15. 16.
5) Einleitung p. 36. 37. 38. Erster Entwurf p. II.
6) Erster Entwurf p. 20. Einleitung p. 40.

diesen Actionen die Eine Naturthätigkeit gehemmt ist, so streben sie alle einem Product entgegen, in welchem sie, unbeschadet ihrer Individualität, ein gemeinschaftliches Product ergeben, das also noch in seinen kleinsten Theilchen sie alle enthielte. Der gemeinschaftliche Effect ist die Erfüllung eines gemeinschaftlichen Raums die von der Tendenz zur Wirklichkeit, also gleichsam von Innen heraus, geht und im Widerstande gegen die Aufhebung der gemeinschaftlichen Raumerfüllung sich als Cohäsionskraft erweist, durch welche, zusammengesetzte, Kraft es Körper-Individuen gibt. Weil aber weiter jede jener Actionen Tendenz zu bestimmter Figur war, so ist das Product jener Gemeinsamkeit eines in welchem keine Figur vorwiegt, alle gleichmässig enthalten sind, d. h. es ist das Flüssige, dessen Theile nicht durch Figur unterschieden sind, und das Gleichheit der Actionen nach allen Richtungen darbietet. Die ursprünglichste Combination wird also in der ursprünglichsten Flüssigkeit gegeben seyn, welche im Gegensatz gegen die Starrheit als Tendenz zum Fluidisiren erscheinen muss, deren Phänomen wenn es aus dem Gleichgewicht gebracht wird die Wärme, wenn dynamisch aus ihrer Combination gesetzt, Electricität ist [1]. Vermöge dieses Gegensatzes erscheint die Natur als ein Kampf des verallgemeinernden und individualisirenden Princips, welcher die verschiedensten Versuche darstellt, sie zu einem absoluten Gleichgewicht zu bringen. Eine vollständige Construction der Natur würde alle möglichen Proportionen und Gestaltungen jener entgegengesetzten Principien aufstellen, und nachweisen, wie in ihnen mehr oder minder jenes vorgesteckte Ziel erreicht wird, d. h. sie würde in ihnen allen verschiedene Entwicklungsstufen Einer Organisation nachweisen oder was dasselbe heisst: eine dynamische Stufenfolge darstellen [2]. Dass nun *Schelling*, obgleich er ausdrücklich sagt, dass in dem Organischen sich in einer höhern Potenz wiederhole, was im Anorgischen sich gezeigt hatte [3], dennoch in seinem Ersten Entwurf mit dem Organischen anfängt, und nachher erst (im zweiten Hauptabschnitt) die Bedingungen einer anorgischen Natur deducirt, dies hat seinen Grund darin, dass das Wesen der Natur als sich beschränkender Productivität (Organisation) nirgends prägnanter hervortritt als in den Naturproducten, welche permanent sind indem die Natur gegen die Permanenz ankämpft, in welchen ferner, weil sie die vollkommenste Vereinigung des nur Decomponiblen (Flüssigen) und nur Componiblen (Starren), die grösste Freiheit und grösste Bindung zugleich vorkommt

1) Erster Entwurf p. 21—27. 31.
2) Ebend. p. 27. 28. 3) Einleitung p. 77.

und so dies Mittlere zwischen der Gestaltlosigkeit und dem Festwerden, was zum Begriff des Naturproducts gehört, am deutlichsten erkannt werden kann. Dazu aber kommt als ein Zweites, was man gewöhnlich, an *Schelling's* spätere Schriften und an andere Naturphilosophen denkend, vergisst, dass in dem Ersten Entwurf der Gang abwärts schreitend ist. Er sucht hier nicht zu zeigen, wie sich das Niedere zum Höhern erhebt, sondern als Gesetz der Stufenfolge wird ausgesprochen, dass sich die höhere Function in der niedern verliert. Darum geschieht ihm Unrecht wenn man, Späteres anticipirend, ihm einen Vorwurf daraus macht, dass er die Sensibilität vor der Irritabilität abhandle und doch sie als das Höchste bezeichne, womit die Natur am Sparsamsten gewesen [1]. Eben darum muss er es hier thun. Betrachtet man nun das Organische näher und fragt, wie es als Individuellos sich gegen die Natur, den allgemeinen Organismus behaupten kann, so kommt man zu dem Satz dass seine Receptivität für das Aeussere durch seine Thätigkeit bedingt ist. Das einseitige Festhalten der beiden Sätze die darin liegen, gibt einen physiologischen Materialismus oder Immaterialismus, deren wahrhafte Vereinigung darin liegt, dass die Reizbarkeit, oder Erregbarkeit durch äussere Einflüsse, die allgemeine organische Eigenschaft ist [2], aus deren Begriff die gleichsam pulsirenden Uebergänge vom *Maximum* ins *Minimum*, die sich schon beim Verbrennen zeigten (vgl. p. 116) abgeleitet werden können, so wie auch die Grundgesetze alles organischen Lebens dass aller Reiz die Receptivität vermindert, dass Abstumpfung möglich ist, und demgemäss die Lebensthätigkeit selbst der Grund des Erlöschens, das Leben Brücke zum Tode ist [3]. Endlich aber, da der Begriff der Erregbarkeit Reizendes voraussetzt, so hat das Organische das Anorgische zu seiner Voraussetzung, dem gerade das Gegentheil von dem zugeschrieben werden muss, was dem Organischen zukommt, darum zuerst: dass hier nicht die Gattung, sondern vielmehr das Individuelle fixirt ist [4]. Die erste Schwierigkeit ist hier, die Schwere, wodurch alle Theile der anorgischen Welt Ein Ganzes bilden, zu construiren. Die Erklärung der Atomisten mit ihren, gleich Hagelkörnern, schwermachenden Körperchen genügt nicht, weil diese schwer und nicht schwer zugleich gedacht werden müssten, eben so wenig die *Newton'sche* Theorie weil sie eine ganz unbestimmte Anziehung behauptet. Viel richtiger ist es, das Gravitiren der Erde gegen die Sonne und der

1) Erster Entwurf p. 35—40. 303. 300.
2) Ebend. p. 67. 72. 80—87. 3) Ebend. p. 88—92.
4) Ebend. p. 96 ff.

einzelnen Theile der Erde gegen einander so zu erklären dass man (mit *Lichtenberg*) eine Affinitätssphäre der Sonne annimmt, in welcher nun die einzelnen Theilchen so coexistiren und vereinigt werden, wie die Eisenspanbüschelchen in der Sphäre des Magnets. Diese (physicalische) Theorie anstatt der bloss mechanischen *Newton's*, kann nun noch wahrscheinlicher gemacht werden, wenn man die Natur und in ihr jedes (Sonnen) System als Product ansieht, ihm organischen Ursprung zuschreibt, wo durch die Annahme einer ursprünglichen Contraction und darauf folgenden Expansion und Explosion die, dadurch aus dem Centralkörper herausgeworfenen, Körper unter sich einen Gegensatz bilden, im Centralkörper aber, oder im Verhältniss zu ihm, Eins sind. Eine solche, durchaus nicht undenkbare, Theorie, würde dann das überall herrschende Gesetz des reellen, d. h. in der Einheit beruhenden, Gegensatzes erklären. Wichtiger als die daraus sich ergebende Ableitung der verschiedenen Planetengruppen, ist die Folgerung, dass so die Einwirkung der Sonne auf die Erde nicht nur den Magnetismus derselben errege, sondern auch die Gravitation erst hervorrufe [1]. Neben der Action des Centralkörpers, durch welchen die Dinge eine statische Tendenz haben, findet eine andere Statt, die mit jener im nächsten Zusammenhange steht, und den Dingen eine dynamische Tendenz gibt. Diese Action vermöge deren sich die Sonne stets als das positive allen irdischen Principien als negativen gegenüberstellt, hat zu ihrem Phänomen das Licht, und zeigt sich vornehmlich in dem was sich auf der Erde als Sauerstoff manifestirt, daher es begreiflich ist dass in allen irdischen Processen der Sauerstoff als das positive Princip erscheint, und bei jedem Uebergange vom negativen zu positivem Zustande sich Lichterscheinungen zeigen u. s. w. [2] Wenn nun aber von dem verschiednen Verhältniss der Dinge zu jenem positiven Princip ausser ihnen, es abhängt, wie sie gegen einander positiv oder negativ sind, so ist es klar dass die Electricität, die ja nichts ist als dieses sich Verhalten zweier Körper, durch das chemische Verhalten zum Sauerstoff bestimmt, und darum der electrische Process durch den Verbrennungsprocess vermittelt ist und umgekehrt, ein Satz der noch eben so richtig ist wie früher obgleich manche daraus gezogene Folgerungen aufgegeben werden müssen [3]. (Als eine der wesentlichsten Modificationen des in der Weltseele Gesagten muss angesehn werden, dass die wunderliche Ansicht p. 117 nach welcher der Stickstoff Substrat einer der beiden Electricitäten sey, aufge-

---

1) Erster Entwurf p. 96 — 136.
2) Ebend. p. 136 — 146. 3) Ebend. p. 147 — 154.

geben und anstatt dessen positive Electricität als Princip des Wasserstoffs bezeichnet wurde [1].) Nur ganz kurz wird die Frage berührt, wie sich die beiden Actionen, welche das Licht und die Schwere hervorrufen, zu einander verhalten, und bemerkt dass weil die letztere die höhere, sie wohl ihren Grund darin haben möge, dass Sonne und Erde einer höhern Affinitätssphäre angehören, während die Action welche den chemischen Process vermittelt nur durch die eigenthümliche Natur der Sonne bestimmt sey. Dann geht die Untersuchung zum dritten Hauptthei̇l über, in welchem, da die organische Natur die anorgische voraussetzt, diese aber trotz ihres Gegensatzes die Erklärungsgründe des Organischen enthalten soll, die Wechselbestimmung beider erörtert werden soll [2]. Die wesentlichsten Gedanken in dieser materiell wichtigsten, formell unvollkommensten, Untersuchung sind folgende: Die Analysis des Begriffs der Reiz- oder Erregbarkeit führt, ganz wie die Entwicklung in der Weltseele dazu, dass das Lebendige als blosse Tendenz zum chemischen Product eines Principes bedarf, welches das Zustandekommen desselben stetig verhindert, und vermöge dessen es also zwei verschiednen Sphären angehört. Damit aber ist die Sensibilität, dieses Princip der Duplicität, das letzte Phänomen auf welches man bei der Erforschung des Organischen stösst, sie ist der Funke der in alles Organische gefallen ist, dessen Ursache aber mit der Ursache der Natur zusammen-, und darum ausserhalb der Sphäre des Organismus, fällt. Indem die Duplicität im Organismus zunächst als Ruhe ist, bedarf sie, um zur Thätigkeit zu werden eines steten Gestört- und wieder Hergestellt- werdens, und erscheint also nur unter Bedingung eines Dritten, und so ist eine beständig werdende Triplicität postulirt [3], die sich einmal als Tendenz zur Intussusception (darum als Volumverminderung, Contraction) zeigt, auf welche aber indem in der Contraction das fortbewegt wird, was sie hervorrief, das Entgegengesetzte, Expansion eintritt, ein Wechsel welcher dem Anziehn und dann Abstossen der Electricität ähnlich ist [4]. So erscheint also die Irritabilität, denn diese ist es die hier construirt ward, durch die Duplicität (von Nerven und Muskeln) bedingt, und hat zu ihrem Quell die Sensibilität, so dass jeder Eindruck durch diese hindurchgehn muss um Irritabilität hervorzurufen, freilich ist auch der homogene Zustand welcher Product der Irritabilität

---

1) s. Anm. zu *Steffens'* Recension der naturphilos. Schr. *Schelling's* in dessen Zeitschr. f. specul. Phys. I. 2. p. 90.
2) Erster Entwurf p. 154—156.
3) Ebend. p. 171—174. 177. 179. 4) Ebend. p. 179—182.

ist, negative Bedingung der Sensibilität [1]. Endlich aber geht die Irritabilität selbst in Reproduction über, was vermittelst der Nutrition geschieht, deren Zweck nur die Erregung des Organismus ist, welche sich nach der Qualität des assimilirten Stoffes und der specifischen Erregbarkeit des Organs modificirt, und die das Wachsthum oder den Ansatz von Masse nur zum begleitenden Erfolg hat [2]. Die äusserste Grenze endlich erreicht die Reproductionskraft dort, wo sie über den Organismus hinausgeht, was wo die Bedingung des Organischen, Duplicität (der Geschlechter) gegeben ist, die Zeugung gibt, während wo die Duplicität fehlt, die Producte bei aller Regelmässigkeit doch unorganische bleiben — Producte des Kunsttriebes [3]. So ist es also ein und dieselbe Kraft, welche von der Sensibilität an erst in die Irritabilität, von da in die Reproductionskraft und von dieser (unter gewissen Bedingungen) in den Kunsttrieb sich verliert, dessen Producte imperfectibel sind, weil die organische Kraft hier an ihrer Grenze steht und, über dieselbe hinausstrebend nicht mehr innere sondern nur äussere Vollkommenheit producirt. (Uebrigens bemerkt *Schelling* selbst, dass die Theorie dieses Verdrängtwerdens der Sensibilität durch die Irritabilität u. s. w. von *Kielmeyer* entwickelt sey, ursprünglich aber *Herder* angehöre [4].) Vgl. darüber was Thl. I. p. 304 gesagt wurde. Und so wäre denn, wenigstens hinsichtlich des Organischen die Aufgabe, eine dynamische Stufenfolge aufzustellen (p. 123) gelöst. Um dies zu zeigen wird das Resultat der ganzen bisherigen Untersuchung so zusammengefasst: Stände der Organismus nicht mit sich im Gleichgewicht, so könnte dieses nicht gestört werden und es wäre im Organismus kein Thätigkeitsquell, keine Sensibilität. Jetzt ist sie nur in der continuirlichen Wiederherstellung des Gleichgewichts erkennbar, d. h. durch die Irritabilitäts-Erscheinungen. Die ursprünglichen Factoren der Erregbarkeit sind also Sensibilität und Irritabilität, die nothwendig existiren. Aber weil das Product jeder Wiederherstellung immer wieder der Organismus selbst ist, so erscheint sie auf der tiefsten Stufe als beständige Selbstproduction des Organismus, ihre Ursache als Reproductionskraft. Dass sie aber als solche erscheint, ist zuletzt nur durch die Influenz einer höhern Ordnung, durch die der Organismus gegen die Einflüsse seiner unmittelbaren Aussenwelt gleichsam gewaffnet ist, d. h. nur aus der Erregbarkeit begreiflich. Ist aber die niedere Kraft nur die Erscheinung der höhern, so wird es in der Natur so viele Stufen der Organisation geben, als

1) Erster Entwurf p. 183. 184. 187. 2) Ebend. p. 187—194.
3) Ebend. p. 195—197. 4) Ebend. p. 198. 199. 206. 220.

es verschiedene Stufen der Erscheinung jener Einen Kraft gibt. Die Pflanze ist, was das Thier ist und das niedere Thier ist, was das höhere ist, in beiden wirkt dieselbe Kraft, nur die Stufe ihrer Erscheinung liegt tiefer. In der Pflanze hat sich schon ganz in Reproductionskraft verloren, was im Amphibium noch als Irritabilität und beim höhern Thier als Sensibilität unterschieden ist. Es ist also Eine Organisation die durch alle diese Stufen herab allmählig bis in die Pflanze, und Eine ununterbrochen wirkende Ursache, die von der Sensibilität des ersten Thiers bis in die Reproductionskraft der letzten Pflanze sich verliert. Nicht Ein Product zwar, aber doch Eine Kraft erscheint auf den verschiedenen Stufen gehemmt, und nur in diesem Sinne sind alle Stufen Hemmungen des Einen angestrebten Productes und gelten ihm gleich [1]. Wären organisches und anorgisches Product einander entgegengesetzt, so könnte nach einem gemeinschaftlichen Ausdruck für beide gesucht werden [2], dies sind sie aber nicht, sondern das Organische ist die höhere Potenz des Anorgischen, und die verschiedenen Stufen des dynamischen Processes, diese eigentlichen Kategorien der Construction der Natur oder der Physik, diese erscheinen potenzirt, gleichsam contrahirt, in den organischen Functionen. So hat der Reproductionsprocess sein Analogon in dem chemischen Process, und so weit dieser zu seiner Bedingung das Licht und den Sauerstoff hatte, so kann der reproducirende Bildungstrieb als ihre Potenzirung angesehn werden. Eben so ist die Electricität das was in der Aussenwelt der Irritabilität entspricht, und es ist begreiflich warum Electricität Wechsel von Anziehung und Abstossung, warum Galvanismus Triplicität fordert und fortwährende Thätigkeit ist u. s. w. (vgl. p. 126) — obgleich daraus nicht folgt dass die Electricität Ursache der Irritabilität ist. Wie es aber über der Reproduction und Irritabilität eine höhere Thätigkeitsquelle gab, die Sensibilität, in welcher das Gleichgewicht des Entgegengesetzten sich zeigte, so entspricht dieser diejenige Erscheinung, in welcher sich die Indifferenz des Entgegengesetzten am Einfachsten darstellt, der Magnetismus, der für die allgemeine Natur allgemeiner dynamischer Thätigkeitsquell ist, der aber eben deswegen, ganz wie die Sensibilität in der organischen Sphäre, in den meisten Producten sich verbirgt, und nur in Wenigen demonstrabel in die Erscheinung tritt [3]. Wie die organische Natur mit der Reproduction am freigebigsten, mit der Sensibilität am sparsamsten umgegangen ist, eben so sind alle Körper chemisch,

1) Erster Entwurf p. 233 — 236.
2) Einleitung p. 80. 81.
3) Erster Entwurf p. 236 — 254.

viele electrisch, sehr wenige erscheinen magnetisch. (Der Ausdruck den *Schelling* später gebraucht hat: das Thier sey = Eisen bekommt hier einen ganz einfachen Sinn.) Darum steht der Magnetismus, wie die Sensibilität, an der Grenze der Erscheinungen, kann selbst nicht aus einer andern Naturerscheinung abgeleitet werden; wie jene für alle organischen Kräfte so ist er für alle dynamischen das Bestimmende [1]. Wenn der Magnetismus aber so die Ursache der allgemeinen Heterogeneität ist, wodurch u. A. erklärlich ist, warum alle grossen meteorologischen Processe auf die Magnetnadel wirken, so entsteht weiter die Frage wie er dies ist, d. h. wie aus diesem Einen ursprünglichen Gegensatz alle einzelnen Gegensätze sich entwickelt haben, so dass von der magnetischen Polarität bis zu den chemischen Heterogeneitäten nur Ein Dualismus zum Vorschein kommt [2]? Der Erste Entwurf macht nun allerdings auf seinen letzten Blättern den Versuch, diese Frage zu beantworten, und damit zugleich eine Theorie der Schwere aufzustellen. Aber vielleicht weil während der Bearbeitung gerade dieses Punktes die, in *Baader's* Pythagoräischem Quadrat niedergelegten, Gedanken in *Schelling* zu gähren anfingen, die zum Theil eine Modification seiner Principien nahe legten, vielleicht daher ist es gekommen dass diese Erörterungen so verworren sind. Sie können bei der Darstellung um so eher übergangen werden, als sie später, wo *Schelling* seiner Theorie der Stufenfolge eine andere Wendung gegeben hatte, anders und in viel strengerer Form durchgeführt wurden. —

5. Die der Wissenschaftslehre eigenthümliche antithetisch-synthetische Methode, welche *Schelling* im Ersten Entwurf befolgt, musste ihm eigentlich eine solche Wendung nahe legen. Nach dieser war das was sich zuletzt ergab immer das Höchste und der Gang zeigte eine Evolution vom Niederen zum Höhern. Was mochte der Grund gewesen seyn warum *Schelling*, indem er den Satz aussprach: die höhere Function verliert sich in die niedere dadurch dass ihr höherer Factor verschwindet und der niedere höherer Factor der untergeordneten Kraft wird [3], ganz in die Fusstapfen der abwärtsleitenden Emanationssysteme trat, deren würdigster Repräsentant *Plotin*, als leitende Regel ausgesprochen hatte: *μηδ' ἐν τοῖς δευτέροις δεῖ ζητεῖν τὰ πρῶτα* —? Vielleicht die *Kielmeyer-Herder'schen* Ansichten über das Verhältniss der physiologischen Functionen, verbunden mit dem so häufig geltend gemachten Grundsatz dass die Natur das Individuelle hasse, worin doch *implicité* enthalten ist, dass das Unbestimmtere

1) Erster Entwurf p. 289. 290.
2) Ebend. p. 306. 3) Ebend. p. 303.

das Vorzüglichere ist. Vielleicht auch die einmal erfasste Ansicht, dass in den physiologischen Functionen sich in höherer Potenz die Stufen des dynamischen Processes in unveränderter Rangordnung wiederholten, und das Leben in welchem die Sensibilität sichtbar wird, Ansprüche auf die höchste Stelle machte. Wie dem nun sey, so viel ist gewiss dass nach dem Ersten Entwurf ganz so wie die Sensibilität über der Irritabilität und diese über der Reproduction steht, ganz eben so Magnetismus, Electricität und chemischer Process eine abwärts führende Stufenleiter darbieten. Der Umstand, dass gerade in dieser Zeit *Schelling* mit *Steffens* bekannt wurde, ist vielleicht nicht ohne Einfluss darauf gewesen, dass er hierin seine Ansicht modificirte. An positiven Kenntnissen, namentlich in der Geologie, *Schelling* überlegen, hat *Steffens* sehr bald ihn von der Unrichtigkeit einiger seiner frühern Behauptungen überzeugt. Der Hauptgedanke welchen *Steffens* in seinen Beiträgen zur innern Naturgeschichte der Erde durchgeführt hat (s. §. 42.) und der schon damals bei ihm fest stand, gewann *Schelling's* Zustimmung. So mochte auch der von *Steffens* immer behauptete Satz, dass Eigenthümlichkeit und Individualität Ziel der Natur sey, verbunden mit der Einsicht dass der Krystallisationsprocess die höchste Individualisirung im Anorganischen darbietet, in *Schelling's* Speculationen immer mehr Platz finden, genug die Lehre von der Stufenfolge in der Natur ward zuerst näher, dann sogar anders als bisher, bestimmt. Wenigstens der erste Anfang dazu muss schon in der Abhandlung anerkannt werden, welche in den ersten beiden Heften des ersten Bandes der Zeitschrift für speculative Physik unter dem Titel Allgemeine Deduction des dynamischen Processes oder der Kategorien der Physik erschien. (Ich sage mit Absicht der Anfang, denn viele Aeusserungen z. B. §. 14 wo ausdrücklich das Verhältniss wie im Ersten Entwurf bestimmt und doch der Magnetismus als unvollkommner Oxydationsprocess bezeichnet wird, zeigen Mangel an Entschiedenheit.) Obgleich diese Abhandlung vielfach Rücksicht nimmt auf die im §. 32 darzustellende Transscendentalphilosophie *Schelling's*, und der wesentliche Inhalt derselben in die Totaldarstellung des Systems (§. 33.) aufgenommen ist, so wird ihr Inhalt doch schon hier angegeben, weil er ohne Rücksicht auf die Transscendentalphilosophie verständlich ist, und die allmählige Vervollkommnung des Systems dadurch mehr ins Auge springt: Da die Aufgabe aller Naturphilosophie die Construction der Materie, der dynamische Process aber nur wiederholtes Selbstconstruiren der Materie, da ferner das Organische nur höhere Potenz des Unorganischen ist, so ist die Betrachtung

der Stufen jenes Processes die höchste Aufgabe der gesammten Naturwissenschaft. Diese wird gelöst, indem gezeigt wird wie durch Magnetismus u. s. w. die Construction der Materie vollendet wird, d. h. in welchem Verhältniss sie zum Raum und seinen Dimensionen stehn [1]. Man stelle sich nun auf den Punkt, wo die Natur als Einheit der nicht nur relativ (durch ihre Richtung) sondern absolut entgegengesetzten Kräfte gewusst wird, so dass jenseits derselben nur die absolute, nicht anzuschauende, Identität gedacht wird, und suche nun jene Vereinigung zu construiren (anzuschaun). Da findet sich wenn man von einem Punkte (A) ausgeht, dass die negative (retardirende, attractive) Kraft gar nicht zu denken ist, als unter Voraussetzung einer Entfernung von A, und ich werde also, um jene Vereinigung zu construiren einen Raum zwischen A und demjenigen Punkte denken müssen in welchem expansive und attractive Kraft sich beschränken, diesseits wird nur die positive Kraft herrschend seyn, jenseits wird sichs umgekehrt verhalten, und so ergibt die wirklich vollzogene Vereinigung jener Kräfte eine Dimension, in der zwischen Extremen ein Indifferenzpunkt gegeben ist; umgekehrt kann blosse Länge nicht anders existiren als in Form einer solchen Linie, und der Magnetismus, als Längenkraft und als zwischen Extremen einen Indifferenzpunkt setzend, ist also allgemeine Form aller Materie [2]. Vollzieht man aber den Gedanken der beiden in den Polen sich fliehenden Kräfte, so kommt man damit zu einer wirklichen Trennung, in welcher was im Magnetismus durch den Indifferenzpunkt gebunden war, als an Zwei vertheilt erscheint. Mit dieser Trennung aber wird auch die Einzigkeit der Richtung aufgehört haben. Als frei geworden, wird jeder Punkt mit jener ersten zugleich auch in anderer sich bewegend gedacht werden müssen, und die Thätigkeit der Kräfte nicht mehr als bewegter Punkt, sondern als bewegter Winkel construirt werden müssen, woraus sich also die zweite Dimension der Breite gibt. Dass diese Construction zugleich die der Electricität als der (Ober-) Flächenkraft zweier polarisch Entgegengesetzter ist, dies ist klar, eben so der Zusammenhang zwischen Electricität und Magnetismus, den die Natur in den electrisch-magnetischen Körpern (z. B. *Turmalin*) zeigt [3]. Das bisher Entwickelte befindet sich in dem ersten Heft der Zeitschrift. Die Zeit welche zwischen der Herausgabe dieses und des zweiten Heftes verlief, ist nicht spurlos an *Schelling* vorübergegangen. Die folgenden §§ nämlich der Allgemeinen

1) Zeitschr. f. specul. Phys. I. 1. Allgem. Deduct. §. 1—4.
2) Ebend. §. 5—14. 3) Ebend. §. 15—22.

Deduction [1] enthalten Auseinandersetzungen, in welchen man eine Rectification der ersten wird annehmen müssen. Am Anfange ist dies nicht der Fall. Das Räsonnement geht nämlich so fort: Wenn in dem ersten Moment der Construction in dem Indifferenzpunkte die beiden Kräfte für die Anschauung vereinigt, dafür aber auch dynamisch ununterscheidbar oder identisch, im zweiten Moment zwar unterscheidbar und nicht identisch, dafür aber für die Anschauung völlig getrennt waren, so zeigt sich im dritten die Synthesis beider, dynamische Trennung beider Kräfte die doch für die Anschauung identisch gesetzt sind. Da jede der Kräfte für sich die Fläche hervorbrachte, so wird das Product um das sichs hier handelt, die zweite Potenz der Fläche, der Cubus (Körper) seyn. Damit ist erst wirklich erfüllter Raum oder Materie gesetzt [2]. Es wird daher postulirt eine synthetische Kraft, d. h. welche nicht über ihre Bedingung, die Antithesis, hinausgeht, sondern nur im Product die Aufhebung derselben zur Anschauung bringt. Sie tritt uns nun zunächst in der Schwerkraft entgegen, welche nur von denen mit der ursprünglichen Attractivkraft verwechselt werden kann, welche ganz vergessen dass diese ja nur hinreicht der Repulsivkraft das Gleichgewicht zu halten, nicht aber über den Körper hinausreichen kann [3]. Die Schwere ist nicht eine jener Kräfte, sondern die eine synthetische Kraft, die das materielle Product construirt, ist auch Schwere, so dass nicht sowol die Schwere der Masse nur proportional sondern wirkliche Masse Erscheinung der Schwere ist. — Bis dahin ist nun die Entwicklung ganz im Einklange mit den ersten §§ der Deduction, und höchstens wird man befremdet seyn hier, wo man sogleich den chemischen Process erwartet hatte, der Schwerkraft zu begegnen. Die meisten Leser aber werden überrascht seyn, wenn sie den §. 41 lesen und hier finden, dass die Electricität nicht der zweite Moment in der Construction der Materie, eben so der Magnetismus nicht der erste Moment, sondern nur seine Wiederholung sey u. s. w. Der Widerspruch der zwischen diesem § und den frühern Statt findet, kann gemildert, ja auf eine Ungenauigkeit des Ausdrucks reducirt werden, wenn zu Hülfe gerufen wird, was *Schelling* gegen den Schluss seiner dem Ersten Entwurf beigelegten Einleitung [4] gleichsam als Zusatz zur ganzen Entwicklung bemerkt hatte, dass nämlich die Naturphilosophie eine dreifache Construction der Materie zu geben habe, indem sie in erster Potenz die schwere Materie, in zweiter Potenz die Kategorien der Physik Magnetismus Electricität

---

1) 2tes Heft p. 3 ff. 2) Allgem. Deduct. §. 33 — 35. 3) Ebend. §. 36. 39. 4) Einl. zum Erst. Entw. p. 68 ff.

und chemischen Process, endlich in dritter Potenz die Functionen des Organischen zu deduciren habe. Hören wir ihn nun jetzt sagen —: „die drei Momente die wir in der Construction der Materie annahmen, existiren nicht in der wirklichen Natur, es ist der einzige Process der Schwere der von denjenigen, welche ich Processe der ersten Ordnung nenne, durch sein Phänomen sich in die Sphäre der Erfahrung herein erstreckt; mit demselben aber ist auch die Reihe geschlossen und es beginnt eine neue Stufenfolge von Processen die ich Processe der zweiten Ordnung nenne. Nämlich nicht jene ersten Processe, sondern nur ihre Wiederholungen in der ihr Produciren reproducirenden Natur lassen sich in der Wirklichkeit aufzeigen u. s. w.“ hören wir ihn ferner den Magnetismus die Reproduction des ersten, die Electricität des zweiten Momentes nennen, und nun nach einem dynamischen Process suchen, welcher dem der Schwere, also dem dritten Moment der Construction, in der reproductiven Natur entspricht, — so wird man sich die Sache so vorstellen müssen: Es ward in der Construction der Materie nicht genug was als Bedingung der Raumerfüllung jenseits der bestimmten Materien liegt, von dem gesondert, was als dynamischer Process an diesen vorkommt und erfahren wird. Entschieden hätte die Darstellung, wenigstens an Klarheit, gewonnen, wenn jene beiden ersten Momente der Construction, welche ihre Repräsentanten in der zweiten Ordnung an dem Magnetismus und der Electricität haben, mit andern Namen bezeichnet wurden — (im Verlauf der Abhandlung geschieht dies auch wirklich, indem vom Process der Länge u. s. w. gesprochen wird) — ganz wie der Repräsentant der Schwere in der reproductiven Natur nicht wieder Schwere, sondern chemischer Process genannt wird, in welchem die beiden entgegengesetzten Kräfte die aber hier (wie schon in der Electricität) durch Körper repräsentirt sind, zur gegenseitigen Raumerfüllung gelangen, und der als eine Specification der Schwere sich darin erweist, dass die Veränderung des specifischen Gewichts sein Resultat ist. (Uebrigens versteht sichs von selbst, dass die Ungenauigkeit des Ausdrucks mit einer gewissen Unbestimmtheit des Denkens zusammenhängt. Ob sich erst während dieser Abhandlung die Ansichten *Schelling's* bestimmter gestaltet haben, ist nicht zu entscheiden.) — Die construirende Kraft des chemischen Processes ist also Schwerkraft in zweiter Potenz [1], ganz wie sich in den sich magnetisirenden und electrisirenden Körpern die zweite Potenz jenes allgemeinen Magnetismus und jener (ideellen) Electricität zeigt.

1) Zeitschr. §. 42.

Dass magnetische und electrische Erscheinungen den chemischen Process begleiten müssen, folgt daraus von selbst [1]. Nicht nur aber dass die Erfahrung die Potenzirung der Schwerkraft im chemischen Process darbietet, es muss auch eine Erscheinung geben in welcher sich das Potenziren und Construiren selbst manifestirt, und diese (gleichsam Ansatz zum Reflectirtseyn oder Denken) tritt uns in dem Licht entgegen, welches darum nicht nur alle chemischen Processe begleitet, sondern von dessen unmittelbarer oder mittelbarer Einwirkung auch die beiden andern Potenzirungen abhängen [2]. Die Processe der zweiten Potenz setzen nun in Stand was *Kant* Qualitäten der Körper nennt, und was besser Eigenschaft der zweiten Potenz genannt wird, zu deduciren, während die Construction erster Potenz nur Gewicht und Dichtigkeit erklären konnte. Diese Eigenschaften nämlich sind nur Verhältnisse zu jenen Functionen, indem die Cohäsion als Function der Länge durch den Magnetismus bestimmt ist, welcher eben in den meisten Körpern sich nur als Cohäsion zeigt, während nur unter gewissen Bedingungen er als Process auftritt. (Der Kampf des Lichtes gegen die Cohäsion zeigt sich als Wärme, die insofern der Urmagnetismus ist [3].) Eben so wie die Cohärenz durch den Magnetismus, eben so sind die Eigenschaften welche Functionen der Fläche sind, d. h. die sinnlich empfindbaren durch Electricität bedingt, und es erklärt sich daraus die Duplicität und Polarität in allen Sinnesempfindungen, andrerseits warum Farbe, Rauhigkeit u. s. w. die electrischen Erscheinungen modificirt. Endlich aber entsprechen die chemischen Eigenschaften, welche sich begreiflicher Weise im Zustande der Flüssigkeit d. h. des nicht durch Länge und Breite allein Bestimmt-seyns am meisten zeigen, der dritten Kategorie [4]. Hier in diesem Gebiete erscheint im Sauerstoff die negative Electricität oder die Attractivkraft, im Wasserstoff die expansive Kraft oder die positive Electricität als Stoff d. h. als qualificirte Materie, und *Lichtenberg's* Gedanke dass Wasser aus den beiden Electricitäten bestehe, hat Wahrheit. Eben so muss man mit *Steffens* Kohlen- und Stickstoff als Repräsentanten des negativen und positiven Magnetismus ansehn [5]. Nachdem dann noch bemerkt ist, dass alle drei Processe sich im Galvanismus vereinigen, wie dies schon die drei Körper andeuten die zu seinem Hervortreten erforderlich sind, wendet sich die Abhandlung zum Organischen. Nur Weniges wird darüber gesagt, da eine eigne Abhandlung folgen sollte. Wie bisher wird die Sensibilität als potenzirter Magnetismus, die

1) Zeitschr. §. 45. 2) Ebend. §. 43. 44. 47. 3) Ebend. §. 47—49. 51. 4) Ebend. §. 52—55. 5) Ebend. §. 56. 57.

Irritabilität als gesteigerte Electricität, der Bildungstrieb als höhere Potenz des chemischen Processes bezeichnet, und dabei (offenbar mit Anschluss an *Ritter*, mit dem damals *Schelling's* Verhältniss freundlich war) bemerkt dass, weil der organische Process dort anfängt bis wohin die anorgische Natur kam, der Galvanismus als die Grenze zwischen beiden, auch die Form bestimme unter welcher jene Functionen wirken [1]. Hätte *Schelling*, anstatt dieser wenigen Sätze, versucht eine vollständige Physiologie zu geben, er wäre höchst wahrscheinlich schon jetzt dazu gekommen, was im transscendentalen Idealismus schon angedeutet ist, wenn er als die beiden Endpunkte der Natur die Materie und die Sensibilität angibt, und was er mehrere Jahre später ausdrücklich aussprach: dass die Reihenfolge der physiologischen Functionen umgestellt, und der Reproduction die unterste Stelle angewiesen werden müsse, so dass sie nicht als die Synthese der beiden andern, sondern als die einfache erste Dimension zu betrachten sey [2]. Allgemeine Bemerkungen über das Verhältniss der Naturphilosophie zum Idealismus schliessen die Allgemeine Deduction, welche jedenfalls einen der bedeutendsten Schritte in der Ausbildung der Naturphilosophie bezeichnet, durch welche sich *Schelling* dem Punkt annähert, wo er sein System als ein abgeschlossnes Ganzes darstellen konnte. Diesem Ziel war gleichzeitig mit den bisher betrachteten naturphilosophischen Leistungen entgegen gearbeitet durch ein Werk, welches eine besondere Betrachtung verdient.

§. 32.

Transscendentalphilosophie.

Aus dem Fundament der Naturphilosophie, welches die Transscendentalphilosophie zuerst seyn sollte, wurde sie schon früh zu ihrem Correlate gemacht, und so in dem Transscendentalen Idealismus dargestellt. Wenn der theoretische Theil desselben mit seiner Geschichte der Intelligenz, der praktische mit seiner Begründung der moralischen und Rechtsbegriffe, sehr viele Uebereinstimmung mit *Fichte's* Wissenschaftslehre, Naturrecht und Sittenlehre zeigt, so geht dagegen die Phi-

1) Zeitschr. §. 60. 61.
2) Ideen zur Phil. der Natur. 2te Aufl. p. 241. Jahrb. der Medicin 1806. 1. p. 182.

losophie der Kunst, in welcher die Transscendental-philosophie abschliesst, über jenen Standpunkt hinaus, und das System erscheint als eine Ausbildung der Keime, die *Kant* in seiner Kritik der Urtheilskraft gelegt hatte.

1. Es ist oben (p. 106) gezeigt worden, dass ursprünglich die Naturphilosophie ein Theil der angewandten Philosophie seyn, und mit der ihr coordinirten Ethik die Wissenschaftslehre zum Fundament haben sollte. Es ist aber auch darauf aufmerksam gemacht worden, wie der Parallelismus der Naturphilosophie nicht mit der Rechts- und Sittenlehre, sondern vielmehr mit der Wissenschaftslehre selbst, dahin führen musste, sie nicht jenen sondern dieser zu coordiniren, womit denn freilich die Wissenschaftslehre aufhörte, Wissenschaftslehre zu seyn. Zu jener Nothwendigkeit kommt dann aber noch etwas Anderes: *Kant's* Kritik der Urtheilskraft war von *Fichte* zwar (wegen ihrer Einleitung) sehr gepriesen, eigentlich aber ignorirt. Anders ist dies bei *Schelling*. Seine Untersuchungen über das Organische hatten ihn dahin gebracht, zu deduciren was *Kant's* genialer Seherblick als den Begriff des Lebendigen erschaut hatte. So war es ihm also schon in seinen ersten Schriften nahe gelegt, nicht nur wie *Reinhold* für die Kritik der reinen Vernunft, nicht nur wie *Fichte* für diese und die Kritik der praktischen Vernunft, sondern für beide und die Kritik der Urtheilskraft das begründende Fundament zu geben (vgl. §. 22. p. 559). Die Lösung dieser Aufgabe führt direct vom Standpunkt der Wissenschaftslehre ab. Zwei Gedanken waren es vornehmlich, welche in jenem Werke *Kant's* sich in den Vordergrund stellen: einmal als Resultat der ästhetischen Urtheilskraft dass in dem, aus dem Genie gebornen, Kunstwerk Freiheit zur Natur wird, zweitens, als Resultat der teleologischen Urtheilskraft, dass im Lebendigen Natur zur Freiheit wird, indem sie Ideen realisirt. Jetzt denke man sich Einen welcher, wie *Schelling*, beide Behauptungen zu seinen Ueberzeugungen gemacht, der ferner in seinen ersten Schriften gezeigt hat, dass er mit *Fichte* die transscendentale Frage zu beantworten versucht hat, wie Intelligenz (Freiheit) zu einer Welt (Natur) komme, der endlich, indem er die allmählige Erhebung der Natur darstellt, zu der Einsicht gekommen ist, dass sie eben so als sich beschränkende Productivität zu fassen ist wie, nach *Fichte*, das Ich, — denke man dies Alles und man sieht die Nothwendigkeit, zu einem System zu kommen, in welchem Naturphilosophie und transscendentale Untersuchungen Correlate bilden, die beide mit

der jenseits aller Erfahrung liegenden Productivität beginnen und aus der Beschränkung derselben, die eine die dynamische Stufenfolge der Natur, die anderen eine pragmatische Geschichte des Selbstbewusstseyns, deduciren, — wo endlich die letztere, bei aller Verwandtschaft mit *Fichte's* Wissenschaftslehre, doch darin von ihr abweichen wird, dass sie zu den Untersuchungen über das theoretische und praktische Ich die über das künstlerisch schaffende hinzufügen wird. Mit diesen Bemerkungen ist aber auch das Eigenthümliche der *Schelling'schen* Transscendentalphilosophie, dieses der Naturphilosophie coordinirten Theils seines Systems, angegeben, wie er dieselbe in seinem System des Transscendentalen Idealismus entwickelt hat, einem Werk, dem hinsichtlich der formellen Vollendung, alle seine übrigen nachstehn möchten.

2. Die ersten Sätze dieses Werks, dessen Vorrede übrigens sagt: es werde Nichts enthalten was sich nicht in *Fichte's* oder *Schelling's* frühern Schriften finde, bestehen aus Reflexionen über die beiden Grundwissenschaften und ihr Verhältniss. Da nämlich alles Wissen in der Uebereinstimmung eines Objectiven mit einem Subjectiven besteht, und der Inbegriff alles Objectiven Natur alles Subjectiven Intelligenz genannt werden kann, so hat, wer das Wissen erklären will zuerst die Frage zu beantworten: Wie kommt die Natur dazu gewusst zu werden? — eine Frage welche von der Naturwissenschaft unbewusst gelöst wird, wenn dieselbe in die Naturerscheinungen Theorie bringt, bewusst von der Naturphilosophie welche zeigt dass in dem Menschen d. h. der Vernunft, die Natur in sich selbst zurückkehrt, und sich identisch erweist mit dem, was wir in uns Intelligenz nennen. Der Naturphilosophie tritt als zweite Grundwissenschaft die Transscendentalphilosophie entgegen, welche vom Subjectiven als Ersten und Absoluten ausgeht, und erklärt wie es zu Objecten komme, d. h. aus ihm das Objective entstehen lässt [1]. Darum aber kann auch die Transscendentalphilosophie nur damit beginnen das Subjective ganz rein zu fassen, d. h. die Annahme von Dingen ausser uns zu leugnen, nur das „Ich bin" als unmittelbar gewiss gelten zu lassen, aus welchem dann das Daseyn der Dinge, oder besser die Nothwendigkeit der Annahme dass Dinge sind, abzuleiten seyn wird. Eine solche Ableitung ist nur dadurch möglich dass, während das gemeine Bewusstseyn über seinen Producten sein Handeln vergisst, hier vielmehr immer auf das Handeln selbst geachtet, das Bewusstseyn stets sich selbst Object werde [2]. Eben darum hat die Philosophie

1) Transsc. Ideal. §. 1. 2) Ebend. §. 2.

welche der Poesie darin gleicht, dass sie über das vermeintlich Wirkliche hinausführt, auch diese Aehnlichkeit mit ihr, dass sie zu ihrem Organ einen, nicht mehr als das poetische Talent verbreiteten, innern Sinn hat, vermöge dessen man in innerer Anschauung sich stets seiner Production bewusst ist. Nur dieser hat in der Philosophie Stimme, der gemeine Verstand hat nur den Anspruch, den alle andern Gegenstände haben: vollkommen erklärt zu werden [1]. Vermöge dieser innern Anschauung sind wir im Stande das Princip alles Wissens, d. h. das Letzte im Wissen, das selbst nicht von einem andern Wissen abhängig ist, zu gewinnen. Dieses Princip ist nämlich das, durch den Act des Selbstbewusstseyns zu Stande kommende und nur in ihm bestehende, Ich, welches nicht aus einem Satz (z. B. A — A) abgeleitet werden kann, obgleich die Reflexion auf den Act, durch welchen dieser Satz zu Stande kommt, zeigen wird, dass er jenen Act zur Voraussetzung hat. Dieser Act kann auch nicht erzwungen werden, denn er ist eine absolut freie Handlung zu der man höchstens angeleitet, nicht genöthigt werden kann. Dieses Ich, welches nicht ein Ding oder eine Sache ist, sondern That, welches nicht ist, sondern durch eigne Thätigkeit wird, nicht Object (für Anderes) ist, sondern sich zu seinem eignen Object macht, ist nicht das empirische individuelle Ich welches als ein der Zeit unterworfenes „Ich denke" die Vorstellungen begleitet, sondern es ist das reine Bewusstseyn, welches, indem es sich durch intellectuelle Anschauung hervorbringt, in dem „Ich bin" jedes bestimmte Prädicat ausschliesst, weil es Subject aller möglichen Prädicate ist, ausserhalb der Zeit steht weil es alle Zeit erst constituirt. Da dieses über aller Individualität stehende Selbstbewusstseyn überhaupt durch Vollziehung eines Postulats vollzogen wird, so ist die Philosophie, die es zu ihrem Princip hat durch und durch Freiheit, ihr ist Seyn = aufgehobne Freiheit, während jede Philosophie die ein Seyn statuirt, die Freiheit leugnet [2]. (Auch ohne die ausdrücklichen Hinweisungen auf *Fichte's* Erste Einleitung und auf seine eignen Arbeiten im philosophischen Journal, die *Schelling* seiner Deduction eingestreut hat, wäre ihre Uebereinstimmung mit jenen sichtbar.) Nachdem dann weiter in dem Act des Selbstbewusstseyns die reelle und ideelle Thätigkeit unterschieden, und so die Möglichkeit des Realismus und Idealismus nachgewiesen worden, über welche der Ideal-Realismus als das wahre System hinausgehe [3], wendet sich die Schrift zu dem System der theoretischen

1) Transsc. Ideal. §. 4
2) Ebend. Deduction des Princips p. 37—62. 3) Ebend. p. 62 — 79.

Philosophie und sucht den Begriff derselben nach Grundsätzen des transscendentalen Idealismus zu bestimmen. Die Aufgabe ist hier: die Erfahrung zu erklären d. h. aus dem Wesen des Selbstbewusstseyns abzuleiten, warum gewisse Vorstellungen mit dem Gefühl begleitet sind, dass wir genöthigt sind, sie zu haben. Zu einer solchen Ableitung ist nöthig, dass der Act der ursprünglichen intellectuellen Anschauung, der das Selbstbewusstseyn constituirt, und der weder willkührlich noch unwillkührlich genannt werden kann, weil er absolut frei ist, d. h. weil in ihm Freiheit und Nothwendigkeit zusammenfallen, dass dieser durch einen willkührlichen Act zum Object gemacht wird, was, da dies auch nicht ohne intellectuelle Anschauung möglich ist, eine Anschauung in höherer Potenz genannt werden kann. Ist dies geschehn, so ist, wie jener primitive Act selbst, so alles das zu reproduciren, was aus ihm folgt. Wenn nun hiebei sich zeigt, dass das absolute Selbstbewusstseyn, indem es entgegengesetzte Thätigkeiten synthetisch verbindet, nur dann sich nicht aufhebt, wenn es diesen Gegensatz stets von Neuem anfacht, so muss also in jener ursprünglichen Synthese eine unendliche Reihe von Handlungen (Selbstbegrenzungen) enthalten seyn, welche indem sie ins Bewusstseyn erhoben wird, nicht mehr aus zeitlosen Bedingungen desselben besteht, sondern sich als eine Geschichte des Selbstbewusstseyns gestaltet. Wäre es nun möglich, alle diese Handlungen aufzuzählen, so wäre jede einzelne Empfindung etc. und eben darum jedes Naturobject deducirt. Jetzt aber muss sich die Deduction damit begnügen, die epochemachenden Handlungen hervorzuheben, welche sich auf dem Wege unterscheiden lassen, auf dem jene Eine Synthesis successiv zusammengesetzt wird [1]. So zerfällt diese Geschichte in drei Perioden, (*Schelling* nennt sie ungenau Epochen) deren erste von der ursprünglichen Empfindung bis zur productiven Anschauung reicht [2]. Hier ist nun zuerst zu erklären, wie das Ich dazu komme sich als begrenzt anzuschauen, was durch die Erkenntniss geschieht, dass die Begrenzung des Ichs welches zwar wir in unserer Beobachtung desselben als seine eigne That erkennen, ihm als nicht seine, und darum als sein Negatives oder Entgegengesetztes erscheinen muss, so aber, dass es sein Negatives in sich selbst findet, als seinen Zustand, sein Afficirtseyn. Dieses sich ohne sein Zuthun Begrenzt-finden ist Empfindung, die also daraus zu erklären, dass der Act des Sichbegrenzens als Bedingung des Bewusstseyns nicht ins Bewusstseyn tritt, so dass der

1) Transc. Ideal. §. 4. Deduction des Princips p. 83 — 99.
2) Ebend. p. 100 — 192.

Grund der Empfindung nicht in ihr, sondern in einer vorhergehenden Handlung liegt. Was die Hauptschwierigkeit in dieser Deduction macht und Vielen anstössig ist, das ist der Umstand dass das sich Begrenztfinden überhaupt oder die ursprüngliche Begrenztheit von der abgeleiteten (oder dem sich in bestimmter Weise Begrenztfinden) gewöhnlich nicht unterschieden wird. Jene ist erklärlich, weil sie unmittelbar aus der Tendenz, sich Object zu werden folgt, dagegen ist diese das Unbegreifliche und Unerklärbare der Philosophie (obgleich, wenn einmal die Art meines Begrenztseyns bestimmt ist, daraus das Begrenztseyn der einzelnen Vorstellung abgeleitet werden kann, da die bestimmte Begrenztheit nur das ist, worin wir die Begrenztheit aller einzelnen Vorstellungen zusammenfassen). Wenn aber das Begrenztseyn überhaupt, wodurch wir endlich sind, und das wir mit allen Vernunftwesen gemein haben, und die Individualität auf einmal in dem Act des Selbstbewusstseyns entstehn, welcher als absolute Synthesis alle Bedingungen des Bewusstseyns enthält, so ist es erklärlich warum beide leicht confundirt werden [1]. Es entsteht weiter die zweite Aufgabe zu erklären wie aus der ursprünglichen Empfindung, in der das Ich für sich selbst nur Empfundenes ist, ein Zustand hervorgeht, wo es für sich selbst zu dem werde, was es für uns immer war, Empfundenes und Empfindendes, ein Uebergang welchen der Empirismus nicht erklärt, sondern einfach ignorirt. Es besteht aber jener Uebergang darin, dass das Ich seine Passivität, worin allein die Empfindung bestand, bestimmt, d. h. ihr eine bestimmte Sphäre anweist, innerhalb der es passiv ist, über deren Grenze es aber zugleich hinausstrebt. Damit ist an die Stelle jener Einheit des Subjectiven und Objectiven, wo das Ich seine Passivität anschaute, eine Unterscheidung des Empfundenen (Ding an sich) vom Empfindenden (Ich an sich) getreten, welche das betrachtete Ich und der Dogmatismus, der mit ihm auf gleichem Boden steht, als sich zufällig gegenüberstehend ansieht, während der Transscendentalphilosoph den Mechanismus durchschaut, vermöge dessen das Ich seine eigene reelle und ideelle Thätigkeit productiv anschaut [2]. Diese productive Thätigkeit ist die Synthesis der bisher betrachteten. Der weitere Fortgang besteht nun darin, dass was das betrachtete Ich für uns war, dass es dies für sich selbst werde, oder dass es dazu kommt sich als das anzuschauen, was es ist, wie es ja schon bisher sein Anschauen potenzirt hatte, indem es vom empfindenden Ich dazu geworden war, sich als empfin-

1) Transsc. Ideal. §. 4. Deduction des Princips p. 100. 107. 109. 116. 117—120. 2) Ebend. p. 121. 123. 128. 139. 142. 144.

dend anzuschaun. Die beiden entgegengesetzten Thätigkeiten waren also, die eine als Ding die andere als Ich an sich fixirt, indem das Ich keine Anschauung seines Handelns hat, dieses im Bewusstseyn gleichsam untergegangen, nur der producirte Gegensatz in ihm geblieben ist. Mit dem Zurückbleiben jenes Gegensatzes ist für das Ich selbst (wie bisher für den Beobachter) die Identität des Bewusstseyns aufgehoben, und das Ich hat jetzt vor sich die entgegengesetzten Thätigkeiten des Dinges und des Ichs. Da beide weder auseinander gehn noch zusammen bestehen können, so entsteht jetzt ein Mittleres zwischen Ich und Ding an sich, die Erscheinung des Dinges. Diese muss natürlich als Product entgegengesetzter Thätigkeiten, die in ihr im Gleichgewicht stehn, indem sie nur durch ein Drittes zusammengehalten werden, d. h. als Materie gefasst werden [1]. Einer Construction der drei Dimensionen, die völlig mit der oben (§. 31. p. 131 ff.) dargestellten übereinstimmt, folgt eine allgemeine Anmerkung zu der ersten Periode, welche auf die Analogie aufmerksam macht, die zwischen den drei Acten des Selbstbewusstseyns und den drei Momenten der Construction der Materie Statt findet. Wie die letztere mit dem Punkt beginne, wo die beiden Thätigkeiten noch vereinigt sind, dann übergehe zu dem Moment, wo die beiden Kräfte an zwei Subjecte vertheilt erscheinen, endlich zu dem, wo sie sich wieder vereinige, eben so biete die Transscendentalphilosophie, — die nichts ist als ein Potenziren des Ichs, und deren Methode nur darin besteht, das Ich von einer Stufe der Selbstanschauung zur andern bis dahin zu führen, wo es mit allen Bestimmungen gesetzt wird, die im freien und bewussten Act des Selbstbewusstseyns enthalten sind, — dieselbe Stufenreihe dar. Den ersten Act bildet jene That welche der Philosoph zuerst postulirt, nur als unbewusste, in welcher das Ich nur für uns, nicht für sich selbst, Subject und Object ist; der zweite Act ist das Selbstanschaun des Ichs in seiner Begrenztheit, die ihm als eine gefundene erscheint, weil es sie nicht als seine Thätigkeit erkennt, und durch welches (für uns, nicht für das Ich) die beiden Thätigkeiten zwei verschiedenen Subjecten, dem Ich und dem Dinge angehören; darum ist es begreiflich dass die Empfindung der Electricität entspricht, die empfundene Qualität Electricität ist. Endlich fällt der dritte Act so sehr mit dem dritten Momente der Construction der Materie zusammen, dass man sagen kann: indem das Ich Materie construirt, construirt es sich selbst, die Materie ist nur der

---

1) Transsc. Ideal. §. 4. Deduction des Princips p. 153. 157. 158—161. 169.

Geist im Gleichgewicht seiner Thätigkeiten angeschaut [1]. — Die zweite Periode jener Geschichte des Selbstbewusstseyns die von der productiven Anschauung bis zur Reflexion reicht [2] hat nun zu zeigen wie das Ich welches zur productiven Anschauung (Intelligenz) geworden war, dazu kommt, sich selbst als solche anzuschaun oder für sich zu werden, was es für den Philosophen ist. Da ihm seine Handlungen immer als Objecte erscheinen, so fällt in diese Periode die ganze Mannigfaltigkeit der objectiven Welt, was den nicht befremden wird welcher festhält, dass idealistisch gesprochen objectiv nur heisst was seinen Grund nicht im bewussten sondern im bewusstlosen Produciren hat [3]. Die erste Frage ist nun hier, wie das Ich dazu kommt, sich selbst als productiv anzuschaun? Hier zeigt sich als erste Bedingung die Trennung der inneren und äusseren Anschauung, die in diesem Verhältniss zu einander stehn, dass der äussere Sinn nicht ohne innern, wohl aber dieser ohne jenen seyn kann. Damit wird zunächst jener zum sinnlichen Object, dieser zu Empfindung mit Bewusstseyn [4]. Diese aber soll ihrerseits auch zum Object gemacht werden, was dadurch geschieht, dass dem mit Bewusstseyn empfindenden Ich das sinnliche Object als völlig bewusstloses entgegengestellt wird, und die bewusste Empfindung sich zum Selbstgefühl steigert, in dem nicht, wie in jener, etwas vom Ich Verschiedenes vorkommt [5]. Nun kann aber das Ich als innerer Sinn sich bloss Object werden, indem ihm die Zeit entsteht, welche nichts Anderes ist als das Ablaufen seiner Vorstellungen, oder es selbst in Thätigkeit (Zeit ist ein Handeln der Intelligenz). In demselben Augenblick aber wird ihm das sinnliche Object als Negation der Zeit, als Raum erscheinen müssen, und so sind es Raum und Zeit, wodurch äusserer und innerer Sinn dem Ich zum Object werden. Indem sie aber beide Object werden, sind im Object beide verbunden und so erscheint das Object vermöge seiner Räumlichkeit als Substanz, während was dem innern Sinn entspricht und in der Zeit ist, als derselben zufällig als Accidens erscheint. Damit also lässt sich für uns, die wir philosophiren im Ich Raum und Zeit, im Object Substanz und Accidens unterscheiden [6]. Wenn nun *Schelling* augenblicklich zu der Beantwortung der neuen Frage übergeht, wie nun das was für uns war, für das Ich selbst oder ihm Object werde, so ist um diese (schwierigste) Untersuchung richtig zu würdigen, nicht nur festzuhalten dass die Transscendentalphilosophie gar nichts

1) Transsc. Ideal. §. 4. Deduction des Princips p. 185—192.
2) Ebend. p. 193—276. 3) Ebend. p. 223. 4) Ebend. p. 197. 202. 203. 207. 5) Ebend. p. 208. 213. 6) Ebend. p. 213—219. 231.

anders seyn wollte, als diese sich immer weiter potenzirende Anschauung, sondern es muss auch reflectirt werden auf das Verhältniss derselben zu ihrer ursprünglichen (*Kantischen*) Gestalt. Nicht minder als *Reinhold*, *Maimon*, *Beck*, nicht minder als die Wissenschaftslehre, will auch der transscendentale Idealismus *Schelling's* die *Kantische* Lehre von den reinen Formen der Anschauungen und den Kategorien begründen, wo sie unbewiesen; verbessern, wo sie von *Kant* selbst oder seinen Anhängern irrig entwickelt; vereinfachen, wo Zusammengehöriges unnütz getrennt worden war. Die Begründung hatte schon der eben dargestellte Abschnitt hinsichtlich der beiden Anschauungsformen und der Kategorie der Substanzialität enthalten, indem er zeigte, wie sie nothwendige Bedingungen sind, unter denen allein dem Ich der innere und äussere Sinn zum Object wird. Es handelt sich nun darum, Gleiches von den übrigen Kategorien darzuthun, und dies geschieht eben in dem folgenden Abschnitt. Einer Rectification bedurfte besonders die Ansicht, welche bei den Kantianern sich frühe ausbildete, als seyen Anschauungsformen und Kategorien angeborne fertige Begriffe, zu denen, ganz davon unabhängiger, Stoff hinzukomme. Ganz wie früher *Beck*, dann *Fichte*, so behauptet hier *Schelling* auf das aller Entschiedenste, dass Kategorien die Handlungsweisen sind, durch welche uns erst die Objecte entstehn, so dass Objecte und Causalitätsverhältniss untrennbar, weil ohne dies Verhältniss Objecte undenkbar sind. Wenn wir mit der Erfahrung sagen: der Grund der Succession liegt nicht in uns, so heisst das idealistisch gesprochen, wir sind uns ihrer nicht bewusst ehe sie geschieht, sondern ihr Geschehen und das Bewusstwerden derselben ist Eines und dasselbe. Die Erfahrung und der gemeine Verstand behaupten nur die Unzertrennbarkeit der Objecte und der Succession, dagegen ist es ungereimt (mit den Kantianern) die Succession durch das Handeln der Intelligenz, die Objecte dagegen unabhängig von ihr entstehn zu lassen; da wäre es noch consequenter beide für gleich unabhängig von den Vorstellungen auszugeben (wie die Dogmatiker thun) [1]. (Vgl. oben p. 86.) Was endlich die Vereinfachung betrifft, so hatte schon *Beck* (s. §. 21. p. 545 ff.) gezeigt, wie in demselben Acte des Vorstellens nicht nur Raum und Zeit, sondern auch die Kategorien als gesetzliche Weisen desselben erschienen, und hatte dabei wiederholt auf *Kant's* Lehre von dem transscendentalen Schematismus (§. 5. p. 86) hingewiesen, welcher das Coincidiren beider behaupte. *Fichte* hatte die Formen der Sinnlichkeit und des Verstandes wieder mehr gesondert.

---

1) Transsc. Ideal. §. 4. Deduction des Princips p. 223. 224.

Schelling stellt sich in dieser Hinsicht, mit Recht, viel näher an *Beck*; und die Uebereinstimmung geht bei ihm oft bis auf das Wort. Daher kommt es auch, dass der transscendentale Schematismus *Kant's*, welchen die Wissenschaftslehre, wenn auch nicht ganz vernachlässigt so doch zurückgestellt hatte, hier wieder zu seinem Rechte kommt, freilich nicht als eine Erklärung eines Dritten, das Verstand und Sinnlichkeit vereinigt, sondern als Darstellung der ursprünglichen Zusammengehörigkeit von Anschauungsform und Kategorie. Es geht dann aber die Simplification bei *Schelling* noch weiter. *Fichte* hatte zwar factisch die drei Kategorien der Relation zu Hauptkategorien erhoben, indem sie in den drei Synthesen (§. 26. p. 624 ff.) zum Vorschein kamen, allein er hatte doch den andern ihre unabhängige Geltung gelassen. Eben so *Beck*. Eben so *Reinhold*. *Schelling* dagegen behauptet indem er sich darauf beruft, dass keine der synthetischen Kategorien ohne Wechselwirkung zu denken sey, dass alle Kategorien sich auf die der Relation zurückführen lassen und diese also die einzigen wahren Kategorien seyen [1]. Die Aufgabe also der jetzt folgenden Erörterung ist: durch Beantwortung der Frage wie dem Ich selbst Raum und Zeit und dadurch Substanz und Accidens unterscheidbar werde? [2] durch diese zugleich die beiden noch fehlenden Kategorien der Causalität und der Wechselwirkung als nothwendige Denk- oder Anschauungsformen zu deduciren. Beide sind kaum von einander zu trennen, denn die Succession der Vorstellungen welche dem Ich entsteht, indem es die Substanz als beharrende den Accidenzien als wechselnden entgegenstellt, ist nur ein intermediärer Zustand, da jener Gegensatz den Gedanken entgegengesetzter Thätigkeiten enthält, so dass ein Causalitätsverhältniss gar nicht construirbar ist ohne Wechselwirkung, in welcher Jedes Ursache und Substanz und eben so Wirkung und Accidens ist, so dass sich darin nicht nur die frühern Kategorien, sondern auch Zeit und Raum zur Coëxistenz vereinigen und die Intelligenz dazu kommt, ein Zugleichseyn von Substanzen anzunehmen [3]. Sind aber alle Kategorien nur Weisen des Producirens des Ichs, so ist mit dieser Kategorie an die Stelle des Objectes überhaupt, Coëxistenz, Wechselwirkung der Objecte d. h. ein Organismus oder ein Universum getreten, welches also die nothwendige Beschränkung des Ichs ist. Freilich nur die erste Beschränktheit, welche oben (p. 140) Begrenztheit überhaupt genannt wurde. Von ihr verschieden ist die zweite Beschränkung

---

1) Transsc. Ideal. §. 4. Deduction des Princips p. 232. 292 ff.
2) Ebend. p. 219. 3) Ebend. p. 224 — 230.

(oben: bestimmte Begrenztheit) vermöge der die Intelligenz gleich am Anfange des empirischen Bewusstseyns sich erscheint als in einer Gegenwart, in einem bestimmten Moment der Zeitreihe, begriffen. Diese Bestimmtheit, vermöge der die Intelligenz auf eine bestimmte Successionsreihe beschränkt ist, in welche ihr Bewusstseyn nur an einem bestimmten Punkte eingreifen kann, erscheint als das in jeder Rücksicht Zufällige, was der Idealist nur aus einem absoluten Handeln der Intelligenz, wie sie zeitlos ewig ist, der Realist aus dem, was er Schicksal oder Verhängniss nennt, erklären kann [1]. Damit Intelligenz sey, muss das absolute Ich nicht nur ursprüngliche Synthesis von Subject und Object (überhaupt) bleiben, sondern zu Intelligenzen werden die das Universum von gewissen Punkten aus anschauen. Jede solche Intelligenz findet also die Succession vor, weil sie als Individuum nicht das Producirende ist, und ihr daher die Macht welche sie producirt (das absolute Ich) als jenseits ihres Bewusstseyns liegend erscheint. Und dennoch kann, mit Recht, bei den transscendentalen Untersuchungen Jeder sich selbst als den Gegenstand derselben betrachten, wenn er nur die Schranken der Individualität wegfallen lässt, so dass nur die, nicht wegzulassende, ursprüngliche Schranke des Ichs, dass es Subject und Object ist, übrig bleibt. Geschieht dies so schwinden die Schranken der Individualität Zeitfolge u. s. w. [2] Wenn also mit der ersten Begrenztheit des Ichs das Universum überhaupt gesetzt war, so mit der zweiten, vermöge der ich diese Intelligenz bin, alle Bestimmungen, unter denen mir dieses Object in mein Bewusstseyn kommt. Trotz dem also, dass ich die Objecte producire, kann mir kraft der unendlichen Consequenz des Geistes, in diesem Augenblicke nur dieses entstehn, weil ich im vorhergehenden Moment producirt habe, was den Grund gerade zu diesem enthielt, gerade wie das willkührlich ersonnene Decimalsystem den Mathematiker in Consequenzen verwickelt, die noch lange nicht erschöpft sind. So ist also für das gegenwärtige Produciren durch das frühere die Freiheit verwirkt [3]. (Man denke an *Leibnitz's automaton spirituale.*) Hatte die Deduction zuerst gezeigt wie das Ich zur Intelligenz überhaupt wird (erste Beschränkung), dann wie die Intelligenz sich als in einen Punkt der Succession eingreifend vorfindet (zweite Beschränkung), so handelt es sich endlich darum eine neue (dritte) Beschränkung der Intelligenz zu erklären, indem die Frage beantwortet wird, wie die Intelligenz dazu kommt einen Theil des Organismus (der Welt) als das unmittelbare

1) Transsc. Ideal. §. 4. Deduction des Princips p. 234—241.
2) Ebend. p. 241—244. 3) Ebend. p. 244—247.

Organ ihrer Thätigkeit zu betrachten und sich selbst als ein organisches Individuum anzuschauen, und zwar als eines welches auf dem Gipfel der ganzen Organisation steht [1]. Wie die Frage nach der zweiten Begrenztheit sich als der eigentliche Inhalt der zweiten Periode ergeben hatte, so leitet die nach der dritten Beschränktheit zur dritten Periode über, welche sich von der Reflexion bis zum absoluten Willensact erstreckt [2], und die Frage beantworten will, wie es kommt, dass uns nicht das ganze Universum wie unser eigner Organismus vorkommt, in welchem wir überall, wo wir empfinden gegenwärtig zu seyn glauben? eine Frage die offenbar mit der zusammenfällt, wie wir dazu kommen, Dinge (nicht nur im Raum denn dies ist gezeigt sondern) ausser uns anzuschauen? Diese Untersuchung schliesst sich auf das Engste, oft bis auf das Wort an das an, was oben als der Inhalt der dritten idealistischen Abhandlung (p. 89 ff.) angegeben war, nur dass Einzelnes, was dort kurz angedeutet war, hier ausführlicher besprochen wird. Der erste Schritt dazu, dass das Ich sich selber als thätig anschaue, geschieht dadurch, dass das Ich urtheilt, d. h. durch Abstraction Anschauung und Begriff trennt, und, vermöge eines Schema's oder einer angeschauten Regel zur Hervorbringung eines Gegenstandes, als Subject und Prädicat verbindet [3]. Allein auch nur der erste Schritt; um zum Ziele zu gelangen, muss anstatt jener empirischen Abstraction in welcher (wegen des Schema) Begriff und Object nie frei von einander werden, eine höhere, transscendentale, Abstraction Statt finden, vermöge der dem ganz begriffslosen Anschauen (Raum) der ganz anschauungslose Begriff (die Kategorie als bloss formeller Begriff) gegenübertritt. Beide sind in dem transscendentalen Schema (den Zeitbestimmungen) Eins, nur die transscendentale Abstraction trennt Beides und erzeugt eine, von der ursprünglichen Construction des Objects völlig verschiedene, Anschauung desselben, die dem Standpunkt der Reflexion eigen ist, welche z. B. in der stetigen Bewegung Widersprüche entdeckt [4]. Das transscendentale Abstractionsvermögen ist nur das Vermögen der Begriffe *a priori*, welche nicht etwa angeborne Begriffe sind, sondern als solche d. h. als fixirte und bewusste wohl in jedem Bewusstseyn vorkommen können, aber nicht müssen. Dies nämlich hängt davon ab, ob sie durch einen freien, theoretisch nicht abzuleitenden Act — jenen Schwung p. 87 — in welchem das Ich durch seinen Willen sich losreisst und,

1) Transsc. Ideal. §. 4. Deduction des Princips p. 253. 258. 260.
2) Ebend. p. 277—321. 3) Ebend. p. 277—286.
4) Ebend. p. 287 ff. 292. 298. 299.

auf sich und sein Object reflectirend, die zwischen theoretischer und praktischer Philosophie in der Mitte stehenden Kategorien der Modalität erzeugt [1]. Das Resultat ist also ganz wie bei *Fichte*, dass sich ein theoretischer Grund für die Annahme von Objecten ausser uns nicht angeben lasse, da diese Annahme ein Willensact ist der, eben darum, in dem zweiten Theil der Transscendentalphilosophie zu betrachten ist.

3. Das System der praktischen Philosophie nach Grundsätzen des transscendentalen Idealismus [2] schliesst sich bei aller Uebereinstimmung mit *Fichte* doch weniger direct an dessen Exposition in der Grundl. der Wissensch. als vielmehr an die Einleitungen zum Naturrecht und zur Sittenlehre an. Eben so an *Schelling's* eigne Expositionen in der vierten der angeführten Abhandlungen. Zunächst wird festgestellt, dass theoretische und praktische Philosophie zu ihrem Princip die Autonomie haben, nur mit dem Unterschiede dass das Ich als theoretisches unbewusst producirt, und daher die Gesetze seines Handelns wie im Spiegel nur in seinen Producten sieht, während das praktische mit Bewusstseyn eben sowol idealisirt als realisirt. Darum kann auch gesagt werden, dass durch die objective Welt allein das Selbstbewusstseyn nicht vollendet, sondern nur bis zu dem Punkte geführt ist, wo es anfangen kann, von diesem Punkte aus aber durch freie Handlungen fortgeführt wird [3]. Dazu kommt aber noch der Unterschied, dass der ursprüngliche Act des Object-Setzens ausserhalb aller Zeit fällt, während der Willensact, durch welchen sich die Intelligenz über das Objective absolut erhebt, den empirischen Anfang des Bewusstseyns macht. Der Widerspruch nun, dass dieser Act als in einen bestimmten Zeitmoment fallend erklärt werden muss, als absoluter Act aber aus keinem vorhergehenden erklärt werden kann, der auch so ausgesprochen werden kann, dass die Handlung erklärbar seyn soll aus Etwas, das ein Produciren und doch auch kein Produciren der Intelligenz ist, dieser löst sich so, dass was die Intelligenz als negative oder indirecte Bedingung — (Aufforderung sagte *Fichte* §. 27. p. 645) — zum Handeln bringt, das Handeln einer Intelligenz ausser ihr ist [4]. Dieses Handeln der andern Intelligenz, durch welches der (ersten) Intelligenz erst der Begriff des Wollens entsteht, hat zur Bedingung eine gemeinschaftliche Welt des Vorgestellten, die jeder von beiden übrig bleibt, wenn von dem Individuellen abgesehn wird, ohne dass hier

1) Transsc. Ideal. §. 4. Deduction des Princips p. 307—313.
2) Ebend. p. 322—445. 3) Ebend. p. 327. 328. 369.
4) Ebend. p. 331—335.

der unverständliche Begriff eines gemeinschaftlichen Einrichters oder Schöpfers nöthig wäre [1]. Endlich ist es nöthig, dass durch die Individualität Grenzpunkte meiner Thätigkeit gesetzt sind, welche Handlungen andrer Intelligenzen sind, so dass also meine Passivität die Activität Andrer bedingt, wohin Talent einerseits, Erziehung andrerseits gehört [2]. Damit aber ist auch, was bisher unbeantwortet blieb, erledigt. Die dritte Beschränktheit oder Individualität enthält das Daseyn und die Einwirkung andrer Vernunftwesen auf die Intelligenz und bahnt den Uebergang zur praktischen Philosophie. Sie fällt mit der Nöthigung zusammen, sich als organisches Individuum anzuschaun, woher es zu erklären ist, dass man gerade die organischen Besonderheiten als das den Character, das Talent, Bezeichnende anzusehn pflegt [3]. Fiel nun aber endlich mit dem sich - als - ein - Organisches - Anschaun, dies zusammen, dass wir Dingen ein von uns unabhängiges Daseyn ausser uns zuschreiben, so ist dies durch das Daseyn andrer Intelligenzen bedingt; nur dadurch wird mir die Welt überhaupt objectiv; wie denn auch die Erfahrung bestätigt, dass wir nur die Objecte (d. h. Anschauungen) welche es auch für Andere sind, als solche gelten lassen, die unabhängig von uns sind. (Objecte die nicht Producte einer Intelligenz sind, sind ein Unsinn, nicht aber solche, die unbewusstes Product einer andern Intelligenz sind.) Die andern Intelligenzen sind die ewigen Träger des Universums, und ein isolirtes Vernunftwesen würde nicht nur nicht zum Bewusstseyn seiner Freiheit, sondern auch nicht zum Bewusstseyn der objectiven Welt als solcher kommen. Und so ist es also das Wollen wodurch das Anschauen selbst vollständig ins Bewusstseyn gesetzt wird [4]. Die Aufgabe die sich nun nach der bisherigen Methode ergibt: zu erklären wie dem Ich das Wollen objectiv wird [5], diese gibt erst den eigentlichen Inhalt der praktischen Transscendentalphilosophie, weil sie zeigt was das Wollen ist, während die bisherigen Untersuchungen mehr den Uebergang vom Theoretischen ins Praktische und das Begründetseyn des erstern durch das letztere („die Deduction des Anstosses" würde *Fichte* sagen) betroffen hatten. Erst in den folgenden Untersuchungen zeigt sich auch, in wiefern *Schelling* sagen konnte dass, wie der theoretische Theil der Transscendentalphilosophie die Möglichkeit der Erfahrung, so der praktische die Denkbarkeit der moralischen Begriffe zu deduciren habe [6]. Wie übrigens früher auf die dritte, so kann hier auf die vierte idealistische

---

1) Transsc. Ideal. §. 4. Deduction des Princips p. 335. 337. 340—342.
2) Ebend. p. 346. 349. 351. 353. 3) Ebend. p. 355.
4) Ebend. p. 360—363. 5) Ebend. p. 364—385. 6) Ebend. p. 322.

Abhandlung (s. p. 87 ff.) zurückgewiesen werden. Es wird nun zuerst gezeigt, dass sich das Handeln nothwendig auf ein äusseres Object richtet, welches als sichtbarer Ausdruck des Wollens angeschaut werden soll. Indem aber das Wollen die unendliche Freiheit, ein bestimmtes Object aber Begrenzung gibt, bedarf es eines Products welches diesen doppelten Character hat. Die Einbildungskraft nun, als das zwischen Endlichem und Unendlichem schwebende Vermögen, bringt in den zu realisirenden Objecten solche Producte hervor. Ganz wie in jener Abhandlung werden darum die Ideen der im Dienste der Freiheit stehenden Einbildungskraft, oder der Vernunft vindicirt; es wird ferner gezeigt, dass sie zu Begriffen oder Objecten des Verstandes gemacht, Widersprüche erzeugen, endlich dass sie, um auf ein bestimmtes Object bezogen zu werden, eines vermittelnden Analogons des Schema bedürfen. Dieses ist das Ideal, und darum erscheint die postulirte Beziehung des Wollens auf das äussere Object als Gefühl des Widerspruchs zwischen dem Ideal und dem Object, d. h. das Wollen ist zunächst Trieb [1], wie die Intelligenz zuerst Empfindung gewesen war. Die weitere Frage aber, wie der Trieb sich realisiren könne, oder wie ein freies Handeln in der objectiven Welt etwas bestimmen könne, bekommt auf dem Standpunkt des transscendentalen Idealismus, da die Objectivität nur das eigne Anschauen war, den Sinn: Wie kann durch eine freie Thätigkeit in mir, ich in sofern ich nicht frei sondern anschauend bin, bestimmt werden? Die Schwierigkeit löst sich indem man festhält, dass es sich hier um Erscheinung handelt, und das Ich, welches durch die Reflexion sich in eine Zweiheit spaltet, sich so erscheinen muss, als wenn durch sein Handeln die Aussenwelt (d. h. sein Anschauen) bestimmt würde. Wie man also sagen konnte dass ich, indem ich anzuschauen glaubte eigentlich handelnd war, eben so dass, wo ich auf die Aussenwelt zu handeln glaube, ich eigentlich anschauend bin. Alles Befremdende in dieser Behauptung muss verschwinden, wenn man sich des Bewiesenen erinnert, dass die Welt nur unser Anschauen ist, und uns objectiv wird nur durch unser Handeln, so dass, was wir dann unser Handeln nennen nur ein fortgesetztes Anschauen ist [2]. Bei dieser Identität des Handelns und Anschauens versteht sichs von selbst, dass Nichts was nach Naturgesetzen unmöglich, angeschaut werden kann als durch freies Handeln gesetzt, ferner dass freies Handeln nur angeschaut werden kann als durch Vermittelung von Materie (Leib) wirkend,

---

1) Transsc. Ideal. §. 4. Deduction des Princips p. 364—369.
2) Ebend. p. 376—378. 380.

endlich dass der Trieb der in meinem Handeln Causalität hat, als Naturtrieb, d. h. als durch Organisation erzwungen, erscheinen muss. Wenn nun aber damit die Freiheit selbst nach Naturgesetzen erklärlich, d. h. als Freiheit aufgehoben wird, so handelt es sich abermals um einen Widerspruch, der gelöst werden muss [1]. Dies geschieht, indem ausser der objectiven Thätigkeit im Wollen, auch die Selbstbestimmung überhaupt zum Object gemacht wird, wodurch die letztere als kategorische Forderung, Sittengesetz, die andere als widerstrebender Naturtrieb erscheint, ein Gegensatz der den absoluten Willen zur Willkühr macht, so dass, obgleich im absoluten Willen Freiheit und Nothwendigkeit Eins, seine Erscheinung Willkühr ist [2]. Diese Unterscheidung der absoluten Freiheit von der empirischen (transscendentalen) macht es möglich, das Determinirtseyn des Handelns, welches wegen der bestimmten Individualität allerdings zugestanden werden muss, auf einen ursprünglichen Act der Freiheit, der freilich jenseits des Bewusstseyns fällt, zurückzuführen, und *Kant's* Untersuchungen über das ursprüngliche Böse sich anzuschliessen [3]. Das Resultat der Untersuchung also ist dies, dass das Sittengesetz und die Willkühr gleichfalls Bedingungen des Selbstbewusstseyns sind, und dass das Ich als wollend dazu gekommen ist, eine Welt ausser sich zu haben, und zugleich sich, als diese Welt bestimmend, anzuschaun.

4. Mit den vorliegenden Untersuchungen war eigentlich die Aufgabe der praktischen Transscendentalphilosophie gelöst, indem die Frage beantwortet ist, wie das Ich dazu komme Objecte als von ihm gewollte anzuschaun, und also objective Vorgänge sich zu imputiren. *Schelling* knüpft aber an dieselben, indem er sie durch die Ueberschrift „Zusätze" von den frühern trennt, noch weitere Betrachtungen an, welche um so mehr berücksichtigt werden müssen als sie zeigen wie vom Standpunkt des Identitätssystems aus Recht, Staat, Geschichte angesehn werden sollen. Er beginnt mit der Betrachtung der Glückseligkeit und zeigt, dass wenn darunter das Ziel des Naturtriebes verstanden wird, schlechterdings keine seyn soll, dass aber eben so wenig der reine Wille Ziel des Strebens sey, sondern dass der in der Aussenwelt herrschende reine Wille das höchste Gut sey. Damit die Erreichung dieses Ziels nun nicht dem Zufall unterworfen sey, muss eine zwingende Einrichtung getroffen werden, vermöge der, wo der eigennützige Trieb über seine Grenze schreitet, er gegen sich selbst zu handeln gezwungen

1) Transsc. Ideal. §. 4. Deduction des Princips p. 385 — 389.
2) Ebend. p. 390 — 396. 3) Ebend. p. 400. 401.

wird. Diese Einrichtung ist das Rechtsgesetz, unerbittlich wie die Natur, darum eigentlich nicht Gegenstand der praktischen sondern, wie jene, der theoretischen Philosophie, wie denn auch die Erfahrung beweist dass Versuche diese Naturordnung in eine moralische zu verwandeln, den furchtbarsten Despotismus erzeugen [1]. Den Bestand einer Rechtsverfassung welche, wie die Natur das vorbildet, um zu bestehn, als ein System von drei Kräften (Gewalten) existiren muss, diesen garantirt nicht das oberflächlich ausgedachte Sicherungsmittel der Eifersucht der Gewalten, sondern die Hauptmacht wird und muss in die executive Gewalt fallen. Dass aber nicht der Zufall, ob hier guter Wille herrscht oder nicht, Alles entscheide, dies verhindert der Verband der Völker, deren Interessen solidarisch verbunden sind, und so ist eine Föderation der Staaten, mit einem Völkerareopag an der Spitze, das Ziel welches durch jene Macht verwirklicht wird, die bei aller Freiheit der Wollenden sich als strenge Nothwendigkeit erweist, der Geschichte, deren Begriff erörtern zugleich die Frage betrachten heisst, wie Freiheit, in sofern sie sich als Willkühr äussert, auf der einen, Objectives und Gesetzmässiges auf der andern Seite identisch seyn können [2]. Von Geschichte — dem eigentlichen Object der praktischen Philosophie wie die Natur es für die theoretische ist — kann nur dort die Rede seyn, wo ein vom Individuo nicht zu realisirendes Ideal durch die Gattung verwirklicht wird. Dies Ideal ist nicht Cultur, Wissenschaft u. s. w., sondern die weltbürgerliche Rechts- und Staatsverfassung. Diesem Ziel nähert sich die Gattung immer mehr an, und die Geschichte, der Weg dazu, zeigt uns wie Nothwendigkeit und Freiheit Eins ist, indem das bewusste freie Handeln einem unbewussten Zweck (Schicksal, Vorsehung) dient [3]. Wie die ganze tragische Kunst ein solches Eingreifen der verborgenen Nothwendigkeit in die menschliche Freiheit vorstellt, so ist auch die Weltgeschichte ein solches Drama. Ein Geist ist es, der dies Drama dichtet. Wäre dieser Geist, so wären wir nur Schauspieler, jetzt aber ist er nicht, er offenbart sich nur durch das Spiel der Freiheit selbst, wird durch sie, so dass wir Mitdichter des Ganzen, Selbsterfinder der Rolle sind, durch die als seine integrirenden Theile Er (Gott, moralische Weltordnung) hervorgebracht wird [4]. In der Geschichte offenbart sich die absolute Identität, das ewig Unbewusste, die Sonne der Geister, Gott. Wäre er, d. h. hätte er Objectivität, so wären wir nicht.

1) Transsc. Ideal. §. 4. Deduction des Princips p. 402—407.
2) Ebend. p. 410—413. 3) Ebend. p. 417—424.
4) Ebend. p. 425. 437. 428.

Er offenbart sich indem der Mensch durch sein Handeln einen fortwährenden Beweis für Sein Daseyn führt. Wollte man ihn aber als substanzielles oder persönliches Wesen fassen so wäre dies ein Missverständniss [1]. Je nachdem jene Macht als Schicksal oder als Vorsehung gewusst wird, steht die Geschichte in ihrer ersten (vergangenen) Periode, der tragischen wo glänzende Reiche stürzten, oder der dritten (zukünftigen) wo Gott seyn wird. In der mittlern (gegenwärtigen) erscheint das Schicksal als ein Naturplan, und so wird wenigstens eine mechanische Gesetzgebung, welche die ausgelassene Willkühr zügelt, in ihr erreicht [2].

5. Bis hierher kann man es zugeben dass die Untersuchungen nur enthalten, was sich bei *Fichte* und in *Schelling's* früheren Schriften findet. Wollte er dies aber für das Folgende gleichfalls behaupten, so thäte er sich Unrecht. Vielmehr tritt hier die, oben p. 136 angedeutete, Verarbeitung und Begründung dessen hervor, was der Vater der deutschen Speculation in seiner Kritik der Urtheilskraft divinatorisch gelehrt hatte. Dem Gefühle entsprechend, welches seit *Aristoteles* die künstlerische Thätigkeit, als schöpferische (ποιητική), über die Stoff bearbeitende (πρακτική) stellt, diesem Gefühle gemäss hatte *Kant* gezeigt, wie es sich in der Sphäre der Kunst um Etwas handle, was über Freiheit und Nothwendigkeit, über bewusste und unbewusste Production hinausgehe. Auf eine solche Einheit aber war *Schelling* durch die vorstehenden Untersuchungen getrieben, und es ist daher begreiflich dass er schon die Geschichte als Kunstwerk bezeichnet, und dass sich bei der Entwicklung ihres Begriffs unwillkührlich Ausdrücke einstellen, die der Aesthetik angehören. Entschieden in diese tritt er nun hinein indem er, nach vorausgeschickten Bemerkungen über das Zweckverhältniss überhaupt, die Hauptsätze der Philosophie der Kunst nach Grundsätzen des transscendentalen Idealismus [3] entwickelt. Wenn die Aufgabe der theoretischen (Transscendental) Philosophie gewesen war, zu zeigen wie das Ich sich eines Objects d. h. seines bewusstlosen Producirens, der praktischen wie es sich seines bewussten Producirens bewusst wird, so handelt es sich jetzt darum eine Anschauung aufzuweisen, durch welche in Einer und derselben Erscheinung das Ich für sich selbst bewusst und bewusstlos zugleich ist. Eine solche Erscheinung aber bietet das Kunstwerk dar, welches die Charactere des Naturproducts und Freiheitsproducts in sich vereinigt, welches darum, was im freien Handeln ein nie Realisirtes war, als Reales darbietet. In

1) Transsc. Ideal. §. 4. Deduction des Princips p. 434. 438. Vorr. XIV.
2) Ebend. p. 439—441. 3) Ebend. p. 452—478.

dem Kunstproduct wird der Widerspruch, aus welchem das Produciren hervorging, gelöst und das freie Streben endigt in einem erreichten Ziel, welches beglückt, d. h. als überraschende Gabe empfunden wird. Was in der handelnden verhängnissvollen (geschichtlichen) Person das dunkle Schicksal war, ist hier das (eben so dunkle) Genie [1]. Die Bewusstlosigkeit und Bewusstheit die, von einander getrennt Poesie und Kunst (Technik) genannt werden können, sind für die Production des Kunstwerks gleich wesentlich. Sein wahrer Character ist bewusstlose Unendlichkeit; in jedem Kunstwerk liegt Unendlichkeit weil es Ausgleichung eines unendlichen Gegensatzes ist, d. h. Schönheit [2]. Der Begriff des Kunstwerks ist aber nicht nur der letzte Gegenstand der Transscendentalphilosophie, sondern er allein lässt uns auch die eigentliche Bedeutung derselben, so wie das Organ erkennen, wodurch sie zu Stande kommt. Geht nämlich die ganze Philosophie aus von dem absolut Identischen, das schlechthin nicht-objectiv ist, und besteht das Wesen des Kunstwerks darin, dass es das schlechthin Identische (jenes Dunkle) das als solches zu keinem Bewusstseyn kommt, wiederstrahlt und zum Anschaun bringt, — hat ferner die Philosophie es mit der unendlichen Entzweiung entgegengesetzter Thätigkeiten zu thun, während die Kunst auf dieser selben Entzweiung beruht, die sie aufhebt, — so ist Dichtungsvermögen und ursprüngliche Anschauung dasselbe nur in verschiedenen Potenzen. In beiden ist die Einbildungskraft thätig, die uns fähig macht, auch das Entgegengesetzte zusammenzufassen, und deren Producte uns jenseits des Bewusstseyns als wirkliche, diesseits als idealische (oder Kunst-) Welt erscheinen [3]. Ist aber die ästhetische Anschauung die objectiv gewordene transscendentale, so ist sie das wahre Organon und Document der Philosophie, welches stets aufs Neue bekundet was die Philosophie äusserlich nicht darstellen kann: das Bewusstlose im Handeln und Produciren und seine ursprüngliche Identität mit dem Bewussten. Für die Kunst ist die Ansicht, welche der Philosoph sich künstlich von der Natur macht, die ursprüngliche und natürliche, was wir Natur nennen ist ein grosses Gedicht, nur eine Odyssee des Geistes der, sich selber suchend, sich selber flieht. Dem Künstler, wie dem Philosophen, ist die Natur der Wiederschein einer Welt die nicht ausser ihm, sondern in ihm ist. Wer weiss ob nicht, wie in der alten Mythologie Poesie und Philosophie Eins war, so in einer neuen Mythologie, vom ganzen Geschlecht gedichtet, sich diese Einheit wieder dar-

---

1) Transsc. Ideal. §. 4. Deduction des Princips p. 453—458.
2) Ebend. p. 463—465. 3) Ebend. p. 471—473.

stellen wird! Eines aber ist gewiss, dass an dem Punkt, zu welchem das System jetzt gelangt, es beschlossen ist, weil in seinen Anfangspunkt zurückgekehrt; denn auf den Punkt auf dem wir standen, als wir anfingen, bis auf diesen haben wir das Ich geführt [1]. So bildet den Anfangspunkt des Systems die intellectuelle, den Schlusspunkt die ästhetische Anschauung; was die erstere für den Philosophen, ist die letztere für sein Object. Die erstere kommt im Bewusstseyn nie vor, die zweite kann in jedem vorkommen. (Darum wird Philosophie als Philosophie nie allgemein gültig werden.) In dem Gange der zurückgelegt ward, lassen sich als Hauptpunkte (Potenzen) unterscheiden: der Act der Selbstanschauung überhaupt, zweitens der Act vermöge dess das Ich sich als begrenzt anschaut oder empfindet, drittens der Act wo es sich als empfindend anschaut, worin bereits die Production einer Aussenwelt liegt, welche Productivität selbst viertens angeschaut werden soll und zuerst in der bewusstlos zweckmässigen Thätigkeit des Organisirens angeschaut wird. In diesen vier Stufen ist die Intelligenz vollendet, und bis hierher hielt die Natur mit ihr Schritt. Dazu nun weiter, dass das Ich, welches allmählig bis zur Individualität eingeschränkt war, sich seiner bewusst werde, fällt der Grund ausserhalb seiner, weil aber in die Intelligenz, in andere Individuen, so dass also die Freiheit in der Natur immer vorausgesetzt wird, und also über der Natur (*naturâ prius*) seyn muss. An diesem Punkte begann darum eine neue Stufe von Handlungen, zunächst der absolute Willensact, dann das Angeschautwerden desselben in der Willkühr oder der mit Bewusstseyn freien Thätigkeit. Endlich aber zeigte sich die höchste Potenz der Selbstanschauung welche, da sie dies von vorn sich schaffende Bewusstseyn selbst ist, als schlechthin zufälliges Genie erschien. Dies sind die unveränderlichen und für alles Wissen feststehenden Momente in der Geschichte des Selbstbewusstseyns, welche in der Erfahrung durch eine continuirliche Stufenfolge bezeichnet sind, die — vom einfachen Stoff bis zur Organisation (durch welche die bewusstlos productive Natur in sich selbst zurückkehrt) und von da durch Vernunft und Willkühr bis zur höchsten Vereinigung von Freiheit und Nothwendigkeit in der Kunst (durch welche die mit Bewusstseyn productive Natur sich in sich selbst schliesst und vollendet) — aufgezeigt und fortgeführt werden kann [2]. — (Es wäre unnöthig hier noch besonders an *Kant's* Kritik der Urtheilskraft zu erinnern. Wo *Schelling* vom Verhältniss des Genies zur Wissenschaft spricht glaubt man oft *Kant's* eigne Stimme zu vernehmen.)

---

1) Transsc. Ideal. §. 4. Deduction etc. p. 475—478. 2) Ebend. p. 479—486.

§. 33.

Das System als Ganzes.

Die Trennung der Natur- und Transscendental-Philosophie musste aufhören. Das verbindende Mittelglied bildet das Absolute als die Einheit des Subjectiven und Objectiven, welches in der authentischen Darstellung des Systems als der Indifferenzpunkt von Natur und Geist erscheint. Nur von den Stufen der Natur zeigt die unvollendete Abhandlung, dass sie verschiedene Potenzen des Subject-Objects sind, während die Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums, freilich in weniger strenger Form, einen Ueberblick über das ganze System des Wissens geben, wie es sich auf dem damaligen Standpunkt *Schelling's* gestaltet.

1. Hält man die letzten Sätze des Transscendentalen Idealismus, in welchen der Gegenstand dieses Werks als bewusste Natur bezeichnet ward, mit den Aeusserungen zusammen, welche das Object der Naturphilosophie den erloschenen oder sichtbaren Geist nennen, so lag für jeden aufmerksamen Leser dies klar vor Augen, dass beide Wissenschaften einen gemeinschaftlichen Gegenstand hatten, der dort Geist, hier Natur ist; es musste ihm klar werden dass, mit *Schelling* selbst gesprochen [1], „von allen Seiten her sich Alles zu dem Einen hindrängte, sich die Hand reichte und gleichsam ungeduldig auf das letzte bindende Wort harrte," auf die Darstellung nämlich jenes ursprünglichen zugleich Sub- und Objectiven, durch dessen Handeln zugleich mit der objectiven Welt als solcher auch ein Bewusstes dem sie Object wird und umgekehrt gesetzt ist, so dass in der Einen und selbigen Welt Alles begriffen ist, auch das, was im gemeinen Bewusstseyn als Natur und Geist sich entgegengesetzt wird. Dazu dieses Wort zu sprechen, indem er das System selbst in der Zeitschrift für spec. Phys. II, 2 darstellte, brachten ihn „früher als er selbst wollte", offenbar die verschiedenen, ja entgegengesetzten Urtheile über seine Lehre, denen er in der Vorerinnerung mit einer (erklärlichen) Ungeduld entgegentritt. Trotz aller Reclamationen nämlich von seiner Seite gab es immer noch Viele, welche sein System als die Naturphilosophie bezeich-

1) Zu einem Aufsatz von *Eschenmeyer* Zeitschr. II. 1. p. 124. 144.

neten. Diesen bringt er in Erinnerung dass er immer Transscendental- und Naturphilosophie nur als einseitige Darstellungen des Systems, als entgegengesetzte Pole des Philosophirens, vorgestellt habe. Auf der andern Seite gab es Viele, die mit *Reinhold* sein System mit dem Idealismus *Fichte's* identificirten. Diesen gibt er zu verstehn dass *Hegel* Recht habe, wenn er den *Fichte'schen* Idealismus einen völlig subjectiven, seinen dagegen einen objectiven nennt, dass *Fichte* sich auf den Standpunkt der Reflexion, er auf den der Production stelle. Er weist darauf hin, dass dieser selbe Unterschied seine Naturphilosophie von der *Eschenmeyer's* unterscheide, welcher, wie die Kantianer, über die verschiedenen Dichtigkeitsgrade nicht hinwegkomme; er bezeichnet ferner sein System als absolutes Identitätssystem und erklärt die Annäherung an die Form des *Spinozistischen* Philosophirens aus der Verwandtschaft des Inhaltes beider Lehren [1]. In der That erinnert jeder § dieser, in geometrischer Form dargestellten, Abhandlung an *Spinoza's* Ethik. Sie beginnt mit der Erklärung der Vernunft als der totalen Indifferenz des Subjectiven und Objectiven, zu welchem Begriff man komme, wenn man im Denken vom Denkenden abstrahire. Indem die Vernunft das Wahre an sich ist, heisst die Dinge an sich erkennen, sie erkennen wie sie in der Vernunft sind. Die Vernunft ist das Absolute ausser dem Nichts ist, sie ist schlechthin Eine und schlechthin sich selbst gleich, und hat zu ihrem höchsten Gesetz, das also insofern Gesetz alles Seyns ist, das Gesetz der Identität [2]. Daraus aber folgt, dass die Vernunft Eins ist mit der absoluten Identität, dass sie unendlich ist, und dass die Identität als Identität nie aufgehoben werden kann, dass Alles was ist, absolute Identität d. h. Eines ist, dass an sich Nichts endlich ist und vom Standpunkt der Vernunft aus es keine Endlichkeit gibt, womit zugleich der Irrthum vermieden ist, den ausgenommen *Spinoza* bis jetzt kein Philosoph vermieden hat, dass nämlich die unendliche Identität aus sich herausgetreten sey; vielmehr ist Alles die Unendlichkeit selbst [3]. Da nichts ausser der absoluten Identität ist, so muss auch die Erkenntniss derselben, die als unbedingte keines weitern Beweises ihrer Existenz bedarf, in die Identität selbst fallen, und so ist Alles was ist, seinem Wesen nach, oder absolut betrachtet, die absolute Identität selbst, der Form des Seyns nach aber ist es ein Erkennen der absoluten Identität, welches Erkennen eben so aus ihrem Seyn folgt (ihre Form ist), wie ihr Seyn aus ihrem Wesen

---

1) Darstellung meines Systems. Zeitschr. f. spec. Phys. II. 2. p. I—XIV.
2) Ebend. §. 1—4. 3) Ebend. §. 9—14.

folgte [1]. Da aber weiter die Form der absoluten Identität der Satz A = A ist, in diesem Satz aber die Identität als Identität dargestellt ist, so ist die Form der Identität die einer Identität der Identität, und das Erkennen derselben ist das ihrer Identität mit sich selbst, so dass also Alles seiner Form nach das Selbsterkennen der absoluten Identität in ihrer Identität ist [2]. Das unendliche Selbsterkennen der absoluten Identität hat zu seiner Bedingung dass sie sich als Subject und Object setzt, ein Gegensatz der nicht an sich ist, sondern die Form ihres Seyns betrifft, und darum sich als quantitative Differenz erweist, indem das eine Mal die Subjectivität, das andere Mal die Objectivität vorwiegt. Vermöge dieser quantitativen Differenz wird die Form der Subject-Objectivität *actu* oder wirklich gesetzt [3]. Das Wesen der Identität wird durch diese quantitative Differenz nicht tangirt, sie ist und bleibt absolute Totalität, Ein Universum; nur was ausserhalb der Totalität betrachtet wird, erscheint dadurch als quantitative Differenz, oder als einzelnes Ding, dem eben darum kein Seyn an sich zukommt, sondern nur vermöge der Trennung vom Ganzen oder der Reflexion geliehen wird. (Man denke an *Spinoza's* vereinzelnde Imagination.) Würde alles in der Totalität erschaut, so gäbe es nur quantitative Indifferenz, völliges Gleichgewicht von Subjectivität und Objectivität; ein und dieselbe Kraft zeigt sich in der körperlichen Masse und im Geiste, nur dass sie dort mit dem Uebergewicht des Reellen hier des Ideellen zu kämpfen hat. Wie eine solche Absonderung möglich ist, kann hier noch nicht klar werden, vom Standpunkt der Vernunft betrachtet ist sie falsch, Quelle aller Irrthümer [4]. (*Spinoza* sagt, dass die Vernunft *omnia simul* betrachte.) Das Universum, welches nicht Wirkung der Identität ist, sondern in dem sie ist, (existirt) bietet also jene quantitative Indifferenz dar. In ihm hat Nichts Einzelnes seinen Grund in sich, sondern jedes in einem Andern und zwar wieder in einem einzelnen Seyn. (Wörtlich wie *Spinoza* Eth. I. pr. 28.) Jedes einzelne Seyn ist als solches nur eine bestimmte Form der absoluten Identität, und ist also bestimmt durch die Identität, nicht in sofern sie schlechthin ist, sondern sofern sie unter der Form einer bestimmten quantitativen Differenz gedacht ist [5]. (Wörtlich wie *Spinoza*.) Als bestimmter Ausdruck oder bestimmte Potenz des Unendlichen, der Totalität, kann jedes Einzelne als unendlich in seiner Art, oder als relative Totalität an-

1) Darstellung etc. §. 17. 18. 7.
2) Ebend. §. 15. 16. Zus. 2. §. 19. 3) Ebend. §. 20—24.
4) Ebend. §. 25—30. 5) Ebend. §. 35—38.

gesehn werden [1]. Bedient man sich für die quantitative Indifferenz der Formel A = A, für jede quantitative Differenz der Formel A = B, so wird die absolute Idee, welche unter der Form aller Potenzen ist, vorgestellt werden können unter dem Bilde einer dem Magnete ähnlichen Linie die im Ganzen, und eben so auch in ihrem Indifferenzpunkt A = A, dagegen an jedem Punkte A = B zum Schema haben wird, und zwar so dass die vom Indifferenzpunkte entfernteren, den Polen näheren Punkte (die Potenzen) eine entgegengesetzte Reihe immer mehr vorwiegender Subjectivität und Objectivität bilden. Also $\left(\frac{+A = B \qquad\qquad A = B+}{A = A}\right)$ [2]. Die Frage ob dies System Realismus oder Idealismus ist, hat hier keinen Sinn; es statuirt als wahrhaft seyend nur die Einheit des Ideellen und Reellen, und jede Potenz z. B. die Materie, ist nicht als diese, sondern nur als Ausdruck jener absoluten Identität [3].

2. Von hieraus kann nun die Darstellung der beiden Seiten des Identitätssystems beginnen, indem sowol die Stufenfolge der Potenzen der objectiven Seite (d. h. das objective Subject-Object, die Natur) als die der subjectiven Seite (Geist) dargestellt wird. *Schelling* hat nur die erstere entwickelt, uud sich dabei so oft auf seine frühern Schriften berufen, dass die Darstellung, wo nicht Abweichungen von früher Behauptetem das Gegentheil zur Pflicht machen, ganz kurz seyn kann: Als erste relative Totalität und als das *primum existens* wird die Materie bezeichnet, in der die beiden Momente als Expansiv- und Attractivkraft sich zur Schwerkraft verbinden, welche darum als ihr eigentlicher Grund angesehn werden muss [4]. Wegen der Wichtigkeit, welche auf der folgenden Stufe, dem dynamischen Processe, das Licht hat, wird dieses als A^2 bezeichnet, während A^1 die Bezeichnung für die Materie gewesen war. Mit häufigen Rückweisungen auf die oben erwähnte „Allgemeine Deduction des dynamischen Processes" wird auch hier als potenzirte Wiederholung der linearen Function der Magnetismus und als seine Erscheinung die Cohäsion construirt. Neu sind hier die Entlehnungen aus *Steffens'* Beiträgen zur innern Naturgeschichte der Erde, dessen Gedanken von einer Cohäsionsreihe, in der die Cohäsion in einem bestimmten Verhältniss zum specifischen Gewicht steht, und in welcher ferner Stickstoff und Kohlenstoff die Pole, Eisen den Indifferenzpunkt bildet, adoptirt und mit ihnen die Sätze verbunden werden, dass der empirische Magnet der Indifferenzpunkt in diesem Totalmagnet

1) Darstellung etc. §. 40—42. 2) Ebend. §. 45. 46.
3) Ebend. Anm. zu §. 51. 4) Ebend. §. 51 ff.

und also alle Körper potentialiter im Eisen enthalten seyen [1]. Die Lehre von der Electricität, welche hier auf die wechselseitige Cohäsionsveränderung bei Berührung differenter Körper gegründet wird, bietet nichts Neues dar, eben so wenig, was von ihrem Verhältniss zur Wärme gesagt wird [2]. Mehr die Sätze über das Licht, welches der Schwerkraft entgegengesetzt wird, und absolut einfach seyn soll, weil es die Identität selbst ist, so dass die Richtigkeit der *Göthe'schen* Theorie verbürgt sey. Das Licht zeigt ein *principium mere ideale actu existens* [3]. Trübung (in der Refraction) und Verschiebung des Bildes (in der Reflexion) sollen, je nach der grössern oder geringern Identität des Körpers mit dem Licht (Durchsichtigkeit), die Farben geben [4]. (Ganz wie bei *Göthe.*) Es wird dann angedeutet dass jene *Steffens'sche* Cohäsionsreihe mit ihrer Nord- und Südpolarität auch kosmische Bedeutung habe, ferner dass wie dort die magnetische Polarität im Stickstoff und Kohlenstoff, so die electrische im Sauerstoff und Wasserstoff (Ost- und Westpolarität) materialisirt erscheine. Wie bei jener das Eisen, so ist bei dieser das Wasser der Indifferenzpunkt — darum wo der Gegensatz von West und Ost fest wird, wie beim Monde, kein Wasser — daher Sätze wie diese: dass die Tendenz des chemischen Processes die sey, alles in Wasser zu verwandeln, oder dass Wasser vollkommen depontenzirtes Eisen sey u. s. w., an deren ungeschickten Ausdruck allein man sich gehalten hat [5]. Die Totalität des dynamischen Processes aber stellt sich weder im Magnetismus noch in der Electricität dar, sondern im chemischen Process mit welchem hier der Galvanismus ganz identificirt wird, und den jene beiden vermitteln sollen [6]. (Auch hier wird übrigens immer wieder auf jene Cohäsionsreihe Rücksicht genommen.) Innerhalb des chemischen Processes wiederholt sich der Magnetismus in der Adhäsion, die Electricität in der Zerlegung (Potenzirung) des Wassers, während der chemische Process sich in der Wassererzeugung oder Verbrennung (Depotenzirung) zeigt [7]. Indem aber unmittelbar durch das Gesetztseyn der dynamischen Totalität das Hinzutreten des Lichtes gesetzt ist, weist dies als auf den eigentlichen Ausdruck des Totalproducts auf die Vereinigung von Schwerkraft und Licht, in welcher jene als accidentell oder als blosse Potenz gesetzt wird. Dies geschieht nun im Organismus (A^3), in welchem eben darum A^2 sich als Wirksamkeit zeigt, die nicht auf Erhaltung der Substanz sondern bloss der Form geht, und

---

1) Darstellung etc. §. 67 — 72 ff. 2) Ebend. §. 83 — 91.
3) Ebend. §. 93 ff. 4) Ebend. §. 105. 5) Ebenb. §. 95 nebst Zusätzen. §. 127. 6) Ebend. §. 110. 111. 113. 7) Ebend. §. 118. 119. 129.

von aussen determinirt wird [1]. (Vgl. oben p. 111.) Erst im Organismus zeigt sich die absolute Identität als existirend, er ist darum der alleinige Zweck. Ueberhaupt muss, will man *Schelling's* Lehre nicht missverstehn, dies festgehalten werden dass das einzig Reale in Allem A^3 ist, d. h. dass Alles ein Organismus ist, dass darum in jedem Naturproduct alle drei Potenzen vorkommen, nur dass sie je nach der verschiedenen Stufe der einen der andern oder dritten untergeordnet sind [2]. Selbst die s. g. unorganische Natur ist organisirt, nämlich für die Organisation, welche aus ihr als aus ihrem Saamenkern hervorgeht, so dass die jetzt vor uns liegende unorganisch scheinende Materie dasjenige ist, was nicht Thier und Pflanze werden konnte, das Residuum der organischen Metamorphose. Die Erde bringt nicht sowol Pflanze und Thier hervor, als dass sie zu ihnen wird. Diese beiden nämlich repräsentiren hinsichtlich des Ganzen, so wie das weibliche und männliche Geschlecht hinsichtlich des Einzelnen, den Gegensatz des Kohlen- und Stickstoffs, des Nördlichen und Südlichen, und als Unterschied des Organischen und Unorganischen kann angegeben werden, dass jede Entwicklungsstufe dort durch Differenz (der Geschlechter) hier durch Indifferenz bezeichnet ist [3]. Nach einigen antithetischen Bemerkungen über Pflanzen und Thiere, mit denen sich Analogien verbinden zwischen Niedrigerem und Höherem — z. B. das Thier ist in der organischen Natur das Eisen, die Pflanze das Wasser u. s. w. — bricht die Abhandlung ab, und verspricht für die Zukunft eine Darstellung, „wo ich die Leser von einer Stufe der organischen Natur zur andern bis zu den höchsten Thätigkeitsäusserungen in derselben, von da zur Construction der absoluten Indifferenz oder bis zu demjenigen Punkte führen werde, wo die absolute Identität unter völlig gleichen Potenzen gesetzt ist; wo ich sie hierauf von diesem Punkte aus zur Construction der ideellen Reihe einlade und eben so wieder, durch die drei, in Ansehung des ideellen Factors positive Potenzen, wie jetzt durch die drei, in Ansehung desselben negative, zur Construction des absoluten Schwerpunkts führe, in welchen als die beiden höchsten Ausdrücke der Indifferenz, Wahrheit und Schönheit fallen" [4]. Vor dem Verlassen dieser Abhandlung, welche noch in viel späterer Zeit von *Schelling* als die einzig authentische Darstellung des Identitätssystems bezeichnet worden ist, müssen noch einige Sätze derselben nachgeholt werden, welche, weil sie mehr als eingestreute Bemerkungen erscheinen, dort übergangen werden mussten, um den Faden nicht zu

1) Darstellung etc. §. 136. 139.
2) Krit. Journal I. 1. p. 69.
3) Ebend. §. 146 — 153.
4) Ebend. Schlussanmerkung.

unterbrechen, andrerseits aber für das Verhältniss der einzelnen Potenzen wichtig sind, ganz besonders aber weil später, als *Schelling* sein verändertes System zu entwickeln begann, er gerade auf diese Stellen sich berufen hat, um sein System vor dem Vorwurf des Spinozismus zu retten [1]. Diese Sätze betreffen nämlich die Unterscheidung zwischen dem Wesen, sofern es existirt, und, sofern es bloss Grund von Existenz ist. Sie begegnet uns zuerst dort, wo von der Schwerkraft gesagt wird, dass die absolute Identität nicht unmittelbar, sondern durch den Gegensatz (A = B) Grund des *primum existens*, der Materie sey, da nun jener Gegensatz Schwerkraft ist, so steht diese zwischen der absoluten Identität und dem Seyn der Materie so in der Mitte, dass sie aus der Natur der Identität folgt, selbst aber nur Grund der Existenz der Materie, darum aber auch nicht darstellbar in der Wirklichkeit ist [2]. Hieran schliessen sich nun die Erörterungen über das Verhältniss der Schwerkraft zum Licht und zur Cohäsionskraft: die Schwerkraft ist die absolute Identität, sofern sie die Form ihres Seyns hervorbringt, die Cohäsionskraft ist die unter der allgemeinen Form des Seyns (A und B) existirende Schwerkraft, das Licht ist die absolute Identität selbst in sofern sie ist. In der Schwerkraft ist die Identität bloss ihrem Wesen nach d. h. abstrahirt von der Form ihres Seyns, (welche erst hervorgebracht wird) das Licht ist das Existiren der absoluten Identität selbst und dies ist der Grund des verschiednen Seyns der Schwerkraft und des Lichts [3]. Endlich: versteht man unter Natur das objective Subject-Object d. h. die Identität wie sie unter der Form des Seyns von A und B *actu* existirt, so existirt sie in der Cohäsion und dem Licht, durch welche beide sie Grund des Organismus (A^3) ist, wie sie andrerseits als Schwerkraft, Grund der Existenz von A^2 war, und man wird sagen dürfen: unter Natur sey zu verstehn die absolute Identität, sofern sie nicht als seyend sondern als Grund ihres Seyns betrachtet werde, so dass also Alles Natur heissen wird, was jenseits des absoluten Seyns der absoluten Identität liegt [4]. Das an ganz verschiedene Orte Zerstreutseyn dieser wenigen Sätze, dabei die unverständliche Form derselben, machen es erklärlich dass später *Schelling* klagen musste, sie seyen übersehen worden.

3. Der kurze Abriss seines Systems der Wissenschaft, den *Schelling* in seinen Vorlesungen über die Metho-

---

1) Philos. Schr. p. 429. 2) Darstell. §. 43. Anm. ff. 3) Ebend. §. 93. Anm. 4) Ebend. §. 145. Erkl.

de des akademischen Studiums [1] gegeben, befolgt, wie das in der Natur der Sache liegt, weder die strenge antithetisch-synthetische Methode des Ersten Entwurfs, noch die geometrisch-construirende der Darstellung des Systems, sondern bietet mehr ein freies Räsonnement dar. Was ihm aber an streng systematischer Form abgeht, wird wieder dadurch aufgewogen, dass hier zum ersten — und einzigen — Male das System des Wissens in allen seinen递Haupttheilen, wenn auch kurz, so doch gleichmässig dargestellt wird. Dies ist um so wichtiger für die Kenntniss des Identitätssystems, als die meisten folgenden Schriften (mit Ausnahme der rein naturphilosophischen Aufsätze) bereits die ersten Bestrebungen zeigen, über den Standpunkt des Identitätssystems hinauszugehn. Es ist darum der wesentliche Inhalt dieser Vorlesungen anzugeben, so weit sie nicht wiederholen, was bisher auseinandergesetzt wurde. Sie beginnen damit, den absoluten Begriff der Wissenschaft zu fixiren [2]. Es geschieht dies durch die Idee des unbedingten oder Ur-Wissens, auf welchem als der unmittelbaren Einheit des Idealen und Realen, alles übrige Wissen als auf seiner Voraussetzung beruht. Diese Einheit ist das Absolute, welches Seyn und zugleich das erste Wissen ist. Das Universum nämlich hat einmal zu seiner Erscheinung das Wissen, während das Seyn oder die Natur seine andere Erscheinung ist. (In diesen Vorlesungen wird zuerst — *Schelling* hat das später einen nachlässigen Sprachgebrauch genannt — das Absolute oder Universum manchmal Gott genannt, und demgemäss die Natur als Offenbarung Gottes, das Wissen als Selbsterkenntniss Gottes bezeichnet.) Es folgt [3] eine Betrachtung über die wissenschaftliche und sittliche Bestimmung der Akademien, in welcher der Gedanke durchgeführt wird, dass das Wissen Sache der ewigen Gattung, und eben darum die Wissenschaft Tradition sey, deren Existenz für eine vollkommnere Vergangenheit, und höhere belehrende Wesen zeuge, da der Gedanke einer, aus thierischer Rohheit sich herausarbeitenden, Menschheit widersinnig sey. Damit ist aber die Gefahr nahe gelegt, die durch Tradition gegebne Wahrheit nur als Vergangenes und weil sie Vergangenheit ist, gelten zu lassen, welcher eben die wahre Akademie, als bloss wissenschaftliches Institut entgegentreten soll, indem sie den Zusammenhang alles besondern Wissens mit dem absoluten Wissen hervortreten lässt. Die ersten Voraussetzungen des akademischen Studiums [4] bildet alles was gelernt wird, d. h. das Besondere, namentlich die Ele-

---

1) Dritte unveränderte Ausgabe Stuttgart und Tübingen 1830.
2) Erste Vorlesung. 3) Zweite Vorlesung 4) Dritte Vorlesung.

mente der Mathematik und die alten Sprachen. Die thörichte Verachtung des Gedächtnisses bei manchen modernen Pädagogen verkennt, dass noch nie ein grosser Feldherr, Mathematiker, Philosoph oder Dichter ohne Umfang und Energie des Gedächtnisses möglich war. Freilich auf dergleichen kommt es ihnen nicht an. — Indem nun dazu übergegangen wird, eine Encyclopädie der auf der Universität repräsentirten Wissenschaften zu geben, wird mit dem Studium der reinen Vernunftwissenschaften [1] begonnen, unter welchen zuerst die Mathematik, als die Wissenschaft der allgemeinen Formen Raum und Zeit, zur Sprache kommt. Nachdem dort gesagt, dass die gegenwärtige Mathematik mit ihren Formeln, sich, anstatt wie die Alten mit den Ideen, nur mit den Symbolen derselben beschäftige, und diesen Weg verlassen müsse, wird zu der Philosophie übergegangen und zuerst Rücksicht genommen auf die gewöhnlichen Einwendungen gegen das Studium der Philosophie [2], namentlich die Gefahr beleuchtet die sie für Staat und Religion haben soll. Was den erstern betrifft, so werde im Gegentheil nur sie vor dem gemeinen Verstande sichern, der auch wenn er sich Philosophie nenne (wie in Frankreich) Ideenlosigkeit sey, vor ihm, der zur Ochlokratie in der Wissenschaft, zur Erhebung des Pöbels führe, weil ihm Spanische Schaafzucht höher stehe als die Umgestaltung einer Welt durch die fast göttlichen Kräfte eines Eroberers, vor ihm mit seiner Nützlichkeitskrämerei und bürgerlichen Moral, der die Könige dahinbringe, dass sie sich schämen Könige zu seyn und erste Bürger seyn wollen. Allem Diesem tritt die Philosophie mit ihrer aristokratischen Tendenz entgegen, die das Absolute als den Monarchen ansieht von dem alle Macht ausfliesst, die Ideen als die Freien, die einzelnen Dinge als die Sklaven und Leibeignen. Es wird dann zum Studium der Philosophie insbesondere [3] übergegangen, und gezeigt wie das Lernbare an ihr eigentlich nur die Kunstseite derselben sey, die Dialektik nämlich, welche das Verhältniss der Speculation zur Reflexion hervortreten lasse, indem sie die Antinomie des Absoluten und der endlichen Formen zeigt. (Also ähnlich wie *Kant.*) Als das Haupthinderniss für das Studium wird angeführt: Die Thatsachenphilosophie, der Verstandesdogmatismus, die Herrschaft der auf rein empirischer Basis ruhenden Logik, deren Grundsatz der Identität in der Sphäre des Endlichen richtig ist, während die Speculation gerade im Gleichsetzen Entgegengesetzter ihren Anfang hat, endlich der Dualismus auf dem auch unsere Psychologie ruhe, die im wahren System ein Theil der

1) Vierte Vorlesung. 2) Fünfte Vorlesung. 3) Sechste Vorlesung.

Physik seyn müsse. Eben weil seit *Des Cartes* bei allen Philosophen, ausser *Spinoza*, der Dualismus geherrscht hat, war der Idealismus *Fichte's* ein so wesentlicher Fortschritt zur wahren Philosophie. Die wahre Aufgabe Jedes, der zur Philosophie gelangen will ist: Die eine wahre absolute Erkenntniss, die ihrer Natur nach eine Erkenntniss des Absoluten ist, bis zur Totalität und bis zum vollkommnen Begreifen des Allen in Einem zu verfolgen. Der Gegensatz der positiven Wissenschaften und der Philosophie [1] wird dann besprochen. Da die reine Absolutheit auf ewige Weise sich selbst Subject und Object ist, so erscheint in ihr als objectiver die Identität in die Realität, die Einheit in die Vielheit, die Unendlichkeit in die Endlichkeit eingebildet: Natur. Ebenso aber zeigt die Subject-Objectivität als subjective das Einbilden der Realität in die Idealität, der Vielheit in die Einheit, des Endlichen in das Unendliche: Geist. Indem nun das Wissen durch Handeln, namentlich im Staat objectiv, praktisch wird, bekommen die einzelnen Momente der Wissenschaft die Bedeutung positiver, in einzelnen Facultäten vertretner, Wissenschaften. Von diesen ist die oberste, welche den absoluten Indifferenzpunkt darstellt, die Theologie. (Diese Stellung welche *Schelling* hier der Religion anweist, nach welcher sie ganz wie die Philosophie die absolute Indifferenz zum Gegenstande hat, beweist, dass er nicht mehr ganz da steht, wo im Transscendentalen Idealismus, wo Religion nur Praxis war. Es hängt damit zusammen, dass während dort die Periode der Vorsehung, wo es zum Genuss der Versöhnung kommt, in der Zukunft lag, sie jetzt, in der achten Vorlesung als mit dem Christenthum begonnen erscheint. Es hat daher wohl noch einen tiefern Grund warum jetzt die Identität [schon] Gott genannt wurde.) Die zweite Wissenschaft welche die reelle Seite der Wissenschaft repräsentirt, ist, da sich die Natur im Organismus concentrirt, die Wissenschaft von diesem: Medicin. Endlich wird die ideelle Seite der Wissenschaft objectiv in der Wissenschaft der Geschichte, welche, in Beziehung auf das vorzüglichste Werk derselben, Jurisprudenz ist. Da was Alles ist, nichts insbesondere seyn kann, so gibt es keine philosophische Facultät, wohl aber kann es eine Facultät der Künste geben, die freilich besser einer freien Kunstanstalt weicht. Es folgt nun die historische Construction des Christenthums [2]. Hier wird nun zuerst der diametrale Gegensatz fixirt, zwischen der griechischen Religion in welcher die Götter bleibende Symbole des Unendlichen waren, und der christlichen die auf

1) Siebente Vorlesung. 2) Achte Vorlesung.

das Unendliche unmittelbar geht, und deren historische Gestalten darum nur vorübergehende Offenbarungen des Göttlichen sind. Auch so wird der Gegensatz fixirt, dass im Heidenthum die Religion auf der Mythologie, im Christenthum die Mythologie auf der Religion ruhe. Mit diesem Gegensatz hängt der andere zusammen, dass den Heiden die Natur offenbar, den Christen ein Geheimniss ist, daher auch die höchste Religiosität des christlichen Mysticismus (*J. Böhm*) das Geheimniss der Natur mit dem tiefsten Mysterium der Christen identificirte. Die beiden entgegengesetzten Welten werden als durch ihren Indifferenzpunkt durch den Moment getrennt werden, wo das Unendliche ins Endliche tritt, um es mit Jenem zu versöhnen. Diese entgegengesetzten Bestimmungen in der ersten Idee des Christenthums, zeigen sich als Wunder d. h. als Aufgabe für das Subject, sie zu vereinigen, das Christenthum bedarf dieses Begriffs wie des Begriffs der Offenbarung. Die Versöhnung mit Gott als vollbracht gedacht, gibt die Idee der Dreieinigkeit, deren speculative Bedeutung schon *Lessing*, im Speculativsten was er je geschrieben, geahndet hat. Nur erkannte er nicht, dass der Sohn Gottes das Endliche selber ist. — Die Betrachtungen über das Studium der Theologie [1] beginnen mit der Klage, dass der wahre theologische Standpunkt verloren sey. Der historische Ursprung des Christenthums aus einem einzelnen Verein (Essäer) ist ganz begreiflich, wie Christus selbst, der, aus höherer Nothwendigkeit, in symbolischer Bedeutung gefasst ward. Eine zeitliche wirkliche Menschwerdung ist etwas Sinnloses und die Bewohner Indiens, die von vielen Incarnationen sprechen, zeigen mehr Verstand als ihre Missionäre. Es gibt nur zwei, bereits in grauer Urzeit gesonderte, Religionen deren eine in der Naturreligion der Griechen gipfelt, während die andere in der christlichen Religion culminirt und Gott in der Geschichte anschaut, d. h. in seiner ewigen Menschwerdung. Dazu, die speculative Wahrheit empirisch gefasst und verdorben zu haben, dazu hat geführt, dass man die Bibel mit ihrem dürftigen Stoff über die spätern Zeiten gesetzt hat, die daraus so viel speculativen Stoff gezogen haben. Die Bibel, die noch nicht von ferne einen Vergleich mit den Indischen Religionsbüchern aushält, ist so das eigentliche Hinderniss der Vollendung der Kirche geworden, ein todter Buchstabe ist an die Stelle der frühern, doch wenigstens lebendigen, Autorität getreten, und nun, nachdem man die Theologie in die profane Wissenschaft der Philologie verwandelt hat, gibt man sich Mühe, jüdische Fabeln welche — (wie der Beisatz „damit erfüllet werde"

1) Neunte Vorlesung.

ausser Zweifel setzt) — nach Anleitung der messianischen Weissagungen des alten Testamentes erfunden wurden, zu erklären. Die wahre ewige Idee des Christenthums bezeugt sich in Philosophie und Poesie mehr als in solcher Theologie. — Es wird übergegangen zum Studium der Historie und Jurisprudenz [1]. Es erscheint wie eine Anticipation eines spätern Standpunkts wenn *Schelling* die Geschichte als höhere Potenz der Natur bezeichnet; auch wird diese Bezeichnung sogleich zurückgenommen. Ausser der philosophischen (und der mit ihr zusammenfallenden) Betrachtung der Geschichte wird die ganz einfache, die pragmatische, endlich die künstlerische Historiographie unterschieden, welche letztere das Walten des Schicksals darstelle; dabei werden die Alten gepriesen, unter den Neuern nur *Macchiavelli* und *Joh. Müller* gelobt. Das Product der Geschichte ist die Rechtsverfassung, der Staat, als der objective Organismus der Freiheit. Es wird davor gewarnt, dem empirisch Gegebnen die Construction anzupassen, die im modernen Staatsleben wenig ihr Entsprechendes finden werde. Die in der Geschichte sich vereinigende Freiheit und Nothwendigkeit soll sich objectiv im Staat, subjectiv in der Kirche zeigen. Alterthum und Neuzeit werden verglichen, und der letzten nachgesagt, dass sie mit ihrer sogenannten bürgerlichen Freiheit nur die trübste Vermengung der Sklaverei und Freiheit hervorgebracht habe. Das *Kantische* Naturrecht wird streng getadelt, *Fichte* das Lob gegeben dass er versucht habe den Staat wieder als reale Organisation zu construiren, aber auch er habe den Staat zu sehr nur als Mittel genommen, anstatt dass die Aufgabe sey, den Organismus in Form des Staats, d. h. ihn als Selbstzweck zu construiren, wo dann erhellen würde dass er auch andre (z. B. Sicherheits-) Zwecke realisirt, wie die Natur nicht ist, damit Gleichgewicht der Materie sey, sondern dies Gleichgewicht ist, weil Natur ist. Weiter wird behandelt die Naturwissenschaft im Allgemeinen [2]. Vermöge des ewigen Gesetzes der Absolutheit, sich selbst Object zu seyn, ist das Produciren eine Einbildung der ganzen Allgemeinheit und Wesenheit in besondere Formen, wodurch diese Ideen sind, deren Geburt wir Natur nennen, und vermittelst der die Dinge in Gott sind. Die Naturphilosophie nun betrachtet die Natur als Werkzeug der Ideen, die rein empirische Betrachtung unserer Tage, wie sie keine höhere Vorstellung von der Materie hat, als die alten Atomisten aber nur weniger Muth als diese, die doch wenigstens das Gemüth von Sehnsucht und Furcht befreiten, — diese forscht höchstens und ist gar nicht Wis-

1) Zehnte Vorlesung. 2) Eilfte Vorlesung.

senschaft. Dazu wird sie durch die Idee des Absoluten, der Identität, welche als der Grund aller Existenzen diese unter einander verbindet. Es folgen Bemerkungen über das Studium der Physik und Chemie [1]. Hier wird zuerst die Construction der Materie gefordert, daran soll sich die Erkenntniss des Weltbau's, verbunden mit der (*Steffens'schen*) Construction der Körperreihe schliessen, nebst der Geologie, die in ihrer höchsten Ausbildung Historie der Natur selbst wäre, in welcher die Erde den Mittel- und Ausgangspunkt bildete. Wie die körperlichen Dinge der Leib der Materie sind, so ist die ihr eingebildete Seele das Licht. Durch die Beziehung auf die Differenz, und als der unmittelbare Begriff derselben, wird das Ideale selbst endlich und erscheint in der Unterordnung unter die Ausdehnung als das Ideale, was den Raum zwar beschreibt aber nicht erfüllt. Es ist, indem es die eine Seite ausser sich in dem Körperlichen zurücklässt, nicht das ganze Ideale der Selbst-Objectivirung, sondern das relativ Ideale. Völlige Verkennung seiner Natur zeigt sich in der *Newton'schen* Optik, diesem Gebäude von lauter Fehlschlüssen. Der Keim der Erde wird durch das Licht entfaltet, denn die Materie muss Form werden, und in die Besonderheit entreten, damit das Licht erscheinen könne. Aus den Verhältnissen zu dieser allgemeinen Form ist die specifische Verschiedenheit der Materie abzuleiten. Die Darstellung des allgemeinen dynamischen Processes wäre im weitesten Sinn Meteorologie; nicht sowol verschiedene Scienzen, als vielmehr um des Experimentirens halber gesondert, sind die Betrachtungen des chemischen Processes so wie die des allgemeinen Gegensatzes von Licht und Materie oder Schwere. Die Mechanik gehört der angewandten Mathematik an. Das Studium der Medicin [2] besteht besonders in der Erforschung der organischen Natur, in der sich die Natur im Kleinen zeigt, weil in ihrer Selbstanschauung. *Brown* ist Schöpfer einer neuen Welt, denn wenn er gleich den Begriff der Erregbarkeit nicht philosophisch construirt, so hat er doch durch das Ablehnen jeder empirischen Erklärung einer solchen Construction Raum gelassen. Die Analogie der Lebenserscheinungen mit der Electricität u. s. w. gründet sich darauf, dass die Formen des dynamischen Processes welche sich in der unorganischen Welt als Accidenzien der Materie zeigen, hier als wesentliche Formen derselben erweisen, indem hier das Licht d. h. das ideelle Princip in das Ding selbst fällt. (Uebrigens wird schon hier die Reproduction dem Magnetismus parallel gesetzt vgl. oben p. 135.) Aus dem veränderten Verhältniss der drei Grundformen sind die Krank-

1) Zwölfte Vorlesung. 2) Dreizehnte Vorlesung.

heitsformen abzuleiten, welche selbst Organismen sind, deren Naturgeschichte aufzustellen ist. In den verschiedenen Naturproducten die Denkmäler einer wahren Geschichte der zeugenden Natur zu erkennen, ist Aufgabe der Wissenschaft, zu welcher die vergleichende Anatomie nur einen schwachen Anfang gemacht hat. Hinderlich ist ihrer Ausbildung die Beschränkung auf die menschliche Anatomie, so wie ihre Trennung von der Physiologie gewesen. Den Schluss des anziehenden Büchleins macht die Philosophie der Kunst [1]. Während bei allen übrigen Disciplinen auf der Universität die speculative und historische Seite zur Sprache kommt, hat sie sich hier auf die speculative zu beschränken, auf die Ausbildung der intellectuellen Anschauung, oder eine wissenschaftliche Aesthetik. Es zeigt sich hier, dass die Kunst ganz wie die Philosophie absolute In-Eins-Bildung des Realen und Idealen, darin aber von jener unterschieden ist, dass sie sich zu ihr verhält wie Reales zu Idealem. Sofern das Ideelle immer ein höherer Reflex des Reellen ist, steht die Philosophie der Kunst höher als die Kunst selbst. Sie wird Darstellung der absoluten Welt in der Form der Kunst seyn, darum aber nicht technische Anweisung oder auch nur Theorie. Sie ist wegen des innigen Bundes zwischen Religion und Kunst namentlich dem Religiösen nothwendig, und was die Kunst für eine Bedeutung für das Staatsleben habe, hat das Alterthum bewiesen, das mit seinen Festen und Denkmälern Ein grosses Kunstwerk darbietet. —

§. 34.

Formelle Modificationen des Identitätssystems.

Die starre geometrische Form der ersten Darstellung verlassend, sucht *Schelling* seine Lehre zuerst in seinem, den platonischen nachgebildeten, Dialog Bruno, dann, weil ihm auch diese Form nicht genügte, in fortlaufender Construction in der Neuen Zeitschrift zu entwickeln. Veranlasst durch *Eschenmayer* berührt er in Philosophie und Religion schon den Punkt, der ihn später ganz, hier schon momentan, über das Identitätssystem hinausführt. Da dies seine Naturphilosophie nicht tangirt, so stimmt seine Abhandlung vom Verhältniss des Realen und Idealen und die Vertheidigung der Naturphi-

1) Vierzehnte Vorlesung.

losophie in der Streitschrift gegen *Fichte* völlig mit seinen frühern Schriften überein. Ja, seine letzten naturphilosophischen Arbeiten in den Jahrbüchern für Medicin als Wissenschaft, zeigen, wenn sie auch nicht in geometrischer Form geschrieben sind, fast eine grössere Verwandtschaft mit *Spinoza* als die authentische Darstellung. Es kann daher nicht gesagt werden, dass vor dem entscheidenden Wendepunkt, *Schelling* wesentlich verschiedene Standpunkte eingenommen habe.

1. Da die veränderte *Schelling'sche* Lehre, wie sie besonders seit der Abhandlung über die Freiheit bekannt geworden, im weitern Verlauf (§. 43.) besonders abgehandelt werden soll, so werden hier nur diejenigen Schriften berücksichtigt werden, in welchen die Hauptdifferenzpunkte, welche das Identitätssystem von seiner positiven Ergänzung scheiden, noch fehlen. Da dieser Uebergang sich allmählig gemacht hat und *Schelling* (anders als *Fichte*) während desselben nicht aufhörte Schriftsteller zu seyn, — so werden die ersten Spuren dieser Veränderung hier nicht übergangen werden können. So wichtig diese Veränderung für das ganze System ist, so zeigt sich doch noch Jahre lang, nachdem sie begonnen, in *Schelling's* Schriften eine völlige Uebereinstimmung mit seiner frühern Lehre. Nicht weil *Schelling* inconsequenter Weise (wie zum Theil wenigstens *Fichte*) Unvereinbares zu vereinigen sucht, sondern weil wie §. 43 dies zeigen wird, in dem veränderten *Schelling'schen* System die Naturphilosophie ziemlich unverändert bleiben musste, und *Schelling's* schriftstellerische Thätigkeit in dieser Zeit gerade auf Darstellungen und Vertheidigungen der Naturphilosophie sich beschränkt. Wo er das Geistige berührt, da tritt die materielle Veränderung hervor, aber wie gesagt, dies geschieht selten. Die einzige Schrift, die tiefer auf das Geistige eingeht, diese ist früher geschrieben als sich die Spuren solcher veränderten Ansicht nachweisen lassen. Es ist sein Bruno [1] mit welchem eben daher aus chronologischen wie sachlichen Gründen begonnen werden muss. Ausser den Reminiscenzen an Sätze des *Jordano Bruno*, wie sie sich bei *Jacobi* fanden, ist diesem Dialog, dem noch zwei andre folgen sollten, eigenthümlich die oft wörtliche Anlehnung an den Timäus des *Plato*. Allein dies

1) Bruno, oder über das göttliche und natürliche Princip der Dinge, ein Gespräch. Zweite unveränderte Auflage. Berlin 1842.

betrifft nur die Form, der Inhalt ist im Wesentlichen derselbe, wie in den im vorigen § characterisirten Schriften. Dass hier zuerst von dem Gegensatz des Schönen und Wahren ausgegangen wird, ändert in der Sache wenig. Sehr bald kommt der Dialog zu den (*Spinozistischen*) Sätzen, dass der Begriff der Unvollkommenheit nur dem Standpunkte der Endlichkeit und des Causalzusammenhanges angehöre, es wird dann jener Gegensatz auf den des Endlichen und Unendlichen zurückgeführt, und gezeigt, dass wie diese beiden im Ewigen identisch, so auch Schönes und Wahres, Poesie und Philosophie Eins seyen [1]. Jene Einheit wird dann weiter als die den Gegensatz nicht ausschliessende, — denn da wäre sie relativ, — sondern als die absolute Indifferenz bezeichnet, und gezeigt, wie sie in ihrem Real-seyn ideal ist und umgekehrt [2]. Dieses Absolute nun, welches weder von dem Gegensatz des Seyns und Nichtseyns, noch von dem des Seyns und Denkens tangirt wird, ist dem Organismus gleich, der ein Ganzes ist in den einzelnen Gliedern, es ist der Vater, der in sich das Unendliche (Geist) und den leidenden, den Bedingungen der Zeit unterworfenen, Gott, (Natur) begreift [3]. Jene Einheit ist der heilige Abgrund, in welchem Unendliches und Endliches, Wissen und Seyn begriffen ist, während alles Endliche nur ein relatives Gleichgewicht beider zeigt [4]. Die Construction des Universums, wenn sie gleich mit dem Timäus die Sterne als unsterbliche Götter bezeichnet, hält doch die wesentlichen Punkte der Körperreihe, der Polarität der Weltgegenden u. A. fest. Neu ist der Versuch einer Construction der *Kepler'schen* Gesetze, bei dem eine Anmerkung auf *Hegel's* bekannte Dissertation verweist [5]. Nach einigen, praktisch gehaltenen Erörterungen über das Licht, über das Leben und sein Bedingtseyn durch ein ihm Aeusserliches, die nichts Abweichendes von früher Behauptetem enthalten, wird übergegangen zu dem subjectiven Erkennen und seinem Unterschiede vom absoluten. Hier ist nun die Hauptaufgabe zu zeigen, auf welche Art die Drei-Einigkeit des Endlichen, Unendlichen und Ewigen im Anschauen dem Endlichen, im Denken dem Unendlichen, in der Vernunft aber dem Ewigen untergeordnet ist. Da wird nun die zweite Unterordnung, das Denken, am Ausführlichsten betrachtet und gezeigt, wie das Unendliche als unendlich gesetzt den Begriff, das Endliche unter das Unendliche aufgenommen das Urtheil, das Ewige unendlich gesetzt den Schluss gebe; womit

1) Bruno p. 3. 12. 14. 23. 24. 2) Ebend. p. 42 ff. 53.
3) Ebend. p. 56. 57. 70. 4) Ebend. p. 81. 83. 85.
5) Ebend. p. 88—120.

aber zugleich nicht nur die drei Kategorien der Modalität, sondern eben so die übrigen Kategorien gesetzt sind, indem Einheit, Realität und Substanzialität dem Begriff, die je zweiten Kategorien dem Urtheil, die dritten dem Schluss entsprechen [1]. Es wird dann aber weiter gefolgert, dass diese Formen für die Vernunftbetrachtung nicht ausreichen, wie es denn die angemasste Herrschaft der Logik sey die, dem kategorischen, hypothetischen und disjunctiven Schlusse gemäss, das Eine Absolute in Seele, Welt, Gott habe zerfallen lassen, während die Vernunft die Indifferenz absolut setzt und, weit davon entfernt das Absolute als Seyn, noch weiter davon, es als Thätigkeit zu setzen, nach einem Ausdruck sucht für eine Thätigkeit, die so ruhig wie die tiefste Ruhe, für eine Ruhe die so thätig wäre wie die höchste Thätigkeit, Gott nicht von der Natur scheidet sondern als den wahren Gott den fasst, ausser welchem nicht Natur, als wahre Natur, ausser der nicht Gott ist [2]. Den Schluss des Dialogs bildet die von den vier sich Unterredenden gegebne Schilderung der vier — mit den Weltgegenden parallelisirten — Auffassungen des Absoluten im Materialismus, Intellectualismus, Realismus und Idealismus. Das Resultat der Zusammenstellung ist, dass das Absolute an ihm selbst Eines nur in der Betrachtung als Reales und Ideales erscheine, als Wesen und Form, deren jedes weil das Absolute Indifferenz, d. h. gleichgültig gegen die Betrachtung, das ganze Absolute ist. Darum ist die wahre Philosophie eben so fern von den gewöhnlichen Auffassungen des Spinozismus als vom subjectiven Idealismus, der auf dem relativen Standpunkt stehend das Absolute nur als Gebot anerkennt. Die wahre Philosophie wird in der absoluten Ichheit, dem absoluten Erkennen, dem reinen Subject-Object, den eingebornen Sohn des Vaters erkennen, in dem jene Gegensätze nur als Potenz enthalten sind; sie wird (da den Punkt der Vereinigung zu finden nicht das Grösste, sondern aus demselben das Entgegengesetzte zu entwickeln das eigentliche Geheimniss der Kunst ist) begreifen wie der einfache Strahl, der das Absolute ist, in Differenz und Indifferenz, Endliches und Unendliches getrennt erscheint, die Art aber der Trennung und Einheit für jeden Punkt des Universums bestimmen und dies bis dahin verfolgen, wo jener absolute Einheitspunkt in die zwei relativen getheilt erscheint, und in dem Einen der Quellpunkt der reellen und natürlichen, in dem Andern der ideellen und der göttlichen Welt erkennen, und mit jener die Menschwerdung Gottes von Ewigkeit, mit dieser die nothwendige Gottwerdung des Menschen feiern, und — indem wir

1) Bruno p. 149—154. 2) Ebend. p. 162—175.

auf dieser geistigen Leiter frei und ohne Widerstand auf und ab uns bewegen — jetzt herabsteigend, die Einheit des göttlichen und natürlichen Princips getrennt, jetzt hinaufsteigend und alles wieder auflösend in das Eine, die Natur in Gott, Gott aber in der Natur sehn [1]. Sieht man davon ab, dass im Bruno nicht nur wie im Akademischen Studium die Indifferenz sondern auch (mit ähnlicher Freiheit des Sprachgebrauchs wie bei *Spinoza*) das Ideale allein Gott genannt wird, so werden sich schwerlich erhebliche Abweichungen von dem Identitätssystem nachweisen lassen. —

2. Durch ausdrückliche Rückweisung auf ihn schliessen sich an den Bruno die Ferneren Darstellungen aus dem Systeme der Philosophie [2], welche indem sie sich eben so auf die authentische Darstellung berufen, ein Beweis mehr sind, dass *Schelling* keinen Unterschied der Standpunkte beider Abhandlungen statuirte. Zuerst wird von der höchsten oder absoluten Erkenntnissart im Allgemeinen gehandelt [3], welche der Verstandes-Erkenntniss, — dem blossen vermöge des Causalitätsbegriffs Erklären — als das Erkennen in der Totalität entgegengestellt wird. Indem diese Erkenntnissweise in dasselbe Verhältniss zur Arithmetik und Geometrie gestellt wird, in welchem das Ewige zum Unendlichen und Endlichen steht, beginnt eine lebhafte Polemik gegen *Fichte*, der nicht über den Gegensatz des empirischen und reinen Ichs hinausgegangen sey, und demgemäss Ich und Absolutes, *a posteriori* und *a priori* ewig sich habe entgegensetzen müssen; das absolute Bewusstseyn d. h. die intellectuelle Anschauung tritt erst ein, wenn das Ich als empirisches getilgt, und das Ich nicht mehr ausser dem Absoluten gehalten wird. Man muss sich zum absoluten Erkenntnissact erheben und, indem von der Subjectivität der intellectuellen Anschauung abstrahirt wird, das Absolute an und für sich erkennen. Es lässt sich nämlich beweisen, dass es einen Punkt gibt, wo das Wissen um das Absolute und das Absolute selbst Eins sind [4]. Zu diesem Punkt erhebt man sich durch die intellectuelle Anschauung, welche den Schwachen zugänglich zu machen gar keine Verpflichtung Statt findet. Wie die Mathematik so ruht auch sie auf der vorausgesetzten Einheit des Unendlichen (Begriffs) und Endlichen (Anschauung) des Idealen und Realen — wie der ontologische Beweis mit Recht als höchste Evidenz angesehn ward selbst von der Reflexionsphilosophie, die sonst bei dem Gegensatze stehn bleibt. Indem aber das absolute Erkennen, in wel-

---

1) Bruno p. 181—217. 2) Neue Zeitschr. für specul. Phys. I. und II. Stück. 3) Ebend. Stück I. §. 1. p. 1—32. 4) Ebend. §. 2. p. 33—48.

chem Denken und Seyn ungetrennt sind, zu seinem Inhalt das Absolute hat, welches seinerseits über alle Gegensätze hinaus ist, also auch über den des Wesens und der Form, — so fällt, da Wissen eben seine Form ist, das Wissen vom Absoluten mit dem Absoluten selbst zusammen. Darum gibt es eine unmittelbare Erkenntniss nur des Absoluten, die eben intellectuelle oder Vernunft-Anschauung ist, und den Idealismus und Realismus vereinigt. Darum ist eine Anschauung, in der vom empirischen Subject mehr nachbliebe als die allgemeine Form der reinen Subject-Objectivität, und die etwa auf Anschauen seiner selbst ginge (*Fichte*), nicht intellectuelle Anschauung. Eben so wenig findet sie sich dort, wo irgend Etwas ausser dem Absoluten unmittelbar evident wäre. Der §. 3 entwickelt dann die Idee des Absoluten [1]. Wie die Entwicklung des ersten § eine fortgehende Polemik gegen *Fichte* war, so zeigt dagegen dieser § eine fortgehende Apologie des *Spinoza*. Das Innere oder das Wesen des Absoluten soll ungetrübte Identität seyn, daher ist es nicht als ein Allgemeinbegriff zu denken, dem ein Gegensatz gegenübersteht, eben so wenig als eine Vereinigung von Subjectivität und Objectivität, sondern als das, was weder Subject noch Object, eben so wenig Beides, sondern die Einheit davon in der Art ist, dass es beide in Bezug auf die reflectirte Welt schlechthin vereinigt, ohne selbst von dem Einen oder Andern etwas in sich zu haben. Seine nothwendige und ewige, ihm gleiche, Form ist das absolute Erkennen, oder das absolute Ich, deren Einheit mit dem Absoluten selbst, die Wissenschaftslehre vergass, welche Form eben darum gleichfalls schlechthin einfach, ohne Entzweiung ist, obgleich auch diese der Reflexion, die immer das Erste als Synthesis oder Drittes nimmt, das absolute Erkennen als Einheit, Vereinigung, des Denkens und Seyns erscheint. Dies ist nun was quantitative Indifferenz heisst im Gegensatz gegen die qualitative, welche dem Wesen des Absoluten zukommt. Allein auch dieser Unterschied verschwindet in der absoluten Identität, dieser höchsten Indifferenz, die vom Gegensatz des Quantitativen und Qualitativen nicht berührt wird, und von der aus erst die Einheit der Form sich richtig erkennen lässt. Für diese nämlich ist das Wichtigste (obgleich es gerade mit der gewöhnlichen Ansicht streitet) dass die Einheit in der Form das Reale, dass das Entgegensetzen vom Denken und Seyn das Ideale, Subjective, ist. Wird dieser Gegensatz nicht gemacht, so ist von einem Unterschiede von Form und Wesen des Absoluten nicht die Rede. Sobald aber reflectirt wird, so müssen wir (selbst wenn wir

1) Neue Zeitschrift etc. p. 49—77.

uns der Subjectivität des Entgegensetzens bewusst bleiben) beide einander entgegensetzen und dadurch wird die Einheit beider (quantitative Indifferenz) zu einem Idealen, welches dem Wesen als dem Realen entgegensteht. Es ist also festzuhalten, dass Denken und Seyn selbst nur ideelle Gegensätze, das einzig Reale und Positive die absolute Indifferenz ist. Der Gegensatz des Denkens und Seyns beruht, wie alle Gegensätze, auf dem des Unendlichen und Endlichen, welche beide in dem Ewigen (der Vernunft-Unendlichkeit) getilgt sind. Dieses ist das allein Reale, und die endliche Welt mit ihrer Causalität u. s. w. entsteht erst durch den relativen Gegensatz des Endlichen und Unendlichen, durch die Reflexion. (Man denke an *Spinoza's natura naturata* die ein Werk der *imaginatio* war.) Im Absoluten ist Alles absolut, alles vollkommen, Gott ähnlich, ewig, welches ewige Seyn der Dinge als ihre Ideen bezeichnet werden kann, so dass das absolute Erkennen auch urbildliches heissen mag. Darum ist es durchaus unrichtig, das Ewige etwa als Ursache vor das Zeitliche zu setzen; vielmehr ist die reale und erscheinende Welt völlig getrennt zu halten, und die letztere als das Nicht-reale zu fassen. Das wahre Seyn ist nur in den Ideen, das zeitliche empirische Daseyn ist abgesondert nur durch sich selbst, und nur der Begriff des absoluten Erkennens, als realer Einheit und idealer Entgegensetzung des Realen und Idealen erklärt es, wie das Eine im Reflex als Alles erscheinen kann. Ein Herausgehn aber des Absoluten aus sich ist schlechthin undenkbar. Endliches und Unendliches sind im Ewigen, dem Absoluten, gleich absolut, wie das Symbol der göttlichen Drei-Einigkeit richtig andeutet. — Der §. 4 [1] erörtert die philosophische Construction oder die Art, alle Dinge im Absoluten darzustellen. Hier muss nun dies festgehalten werden, dass jeder Versuch das Besondere aus dem Allgemeinen a b z u l e i t e n, ein Misskennen des Standpunktes verräth, der ja beides sich gar nicht mehr entgegensetzt, so dass also jede ächte Construction das Besondere als Besonderes vernichtet; es wird im Absoluten dargestellt heisst: das ganze Absolute ist in ihm ausgedrückt, so dass also der Philosoph nicht die Pflanze oder das Thier u. s. w. construirt, sondern das Universum in Gestalt der Pflanze, des Thiers u. s. f. Alle jene Besondern e r s c h e i n e n nur als solche, s i n d in ihrem Wesen E i n s. Weil nun aber die Dinge in der Erscheinung als besondere s i n d, so ist die Philosophie Idealismus, hat mit dem Wirklichen nichts zu thun, indem was insgemein wirkliche Welt heisst gerade in der Construction aufgehoben wird. Sie ist aber

1) Neue Zeitschrift etc. 2tes Stück p. 3 — 33.

nicht subjectiver, sondern absoluter Idealismus, weil es nicht ausser dem absoluten Wissen noch ein Absolutes gibt, sondern beide Eins sind. Der §. 5 betrachtet den Gegensatz der reellen und ideellen Reihe und die Potenzen der Philosophie [1]. Nachdem bemerkt ist, dass nur durch die Trennung vom Absoluten aus die einzelnen Potenzen als quantitative Differenzen erscheinen, dass in jeder derselben sich die Momente des Endlichen (Besondern) Unendlichen (Allgemeinen) und Ewigen wiederholen, wird die Einbildung des Unendlichen in das Endliche als die Natur an sich bezeichnet, während die Einbildung des Endlichen in das Unendliche das gibt was wir als Gott denken; die Abbilder jener beiden Einbildungen sind die erscheinende Natur und die Ideen. Natur und Gott sind die Absolutheit der Form und des Wesens in gleicher ewiger Durchdringung. (Was also im Bruno nur vorübergehend vorkam, dass das Wort Gott zur Bezeichnung nur der ideellen Welt gebraucht wurde, das wird hier constanter Sprachgebrauch.) Wie beide Reihen ungetrennt sind, eben so auch die Schematismen beider, Raum und Zeit, deren erster das Schema der Reflexion für die Ein-Bildung des Allgemeinen ins Besondere (Weltbau) das zweite Schema für die correlate Ein-Bildung (Wissen) ist. Als correspondirende Stufen werden die der Reflexion, der Subsumtion, des Organismus unterschieden. Sie vereinigen sich in dem Kunstwerk, welches also die höchste Vereinigung Gottes und der Natur zeigt, und in der reflectirten Welt das Geheimniss des Absoluten offenbart. Es folgt die Construction der Materie [2]. Bemerkenswerther als die Parallelisirung der beiden Reihen, indem der Schwere der Schluss und die Vernunft, so wie den andern beiden Momenten der Begriff und das Urtheil gleichgesetzt wird, könnte man die Behauptung finden, dass die Naturphilosophie die Priorität vor der Idealphilosophie haben müsse, und dass nur durch die Pforten der Erkenntniss der Natur man zur Erkenntniss des göttlichen Princips eingehe. Sie ist nicht weiter begründet und stützt sich wahrscheinlich auf das, wohl auch sonst von *Schelling* geltend gemachte, Argument, dass den Schlusspunkt der Natur der Mensch mache, in dem es zum Denken kommt. (Freilich kann man aus demselben Grunde sagen, dass die Idealphilosophie vorausgehn müsse.) — Sehr ausführlich wird im §. 7 die speculative Bedeutung der Gesetze des allgemeinen Weltbau's entwickelt [3]. Hier wird viel auf *Hegel's* Dissertation Rücksicht genommen, und die speculative Begründung des Fallgesetzes,

1) Neue Zeitschrift etc. 2tes Stück p. 34 — 50.
2) Ebend. §. 5. p. 51 — 62. 3) Ebend. p. 63 — 90.

der *Kepler'schen* Gesetze, ist, zum Theil mit *Hegel's* eigenen Worten, von da herübergenommen. Dagegen tritt eine sehr grosse Differenz ihrer beiderseitigen Betrachtungsweisen bei der Betrachtung unseres Planetensystems [1] hervor, welche den Inhalt des letzten, aus Fragmenten bestehenden, § bildet. Wenn nämlich bei *Hegel* das Verlangen nach einer mathematischen Reihe besonders hervortritt, welches ihn bekanntlich zu der, noch dazu corrumpirten, Zahlenreihe des Timäus sich flüchten liess, so hält *Schelling* den dynamischen Gesichtspunkt fest, und sucht nachzuweisen, dass das Sonnensystem eben so wie die Metalle der Erde jene (*Steffens'sche*) Cohäsionsreihe darstellen, welcher gemäss die Venus das Gold des Planetensystems ist u. s. w. Hatte sich nun aber dort gezeigt, dass ein doppelter, sich kreuzender Gegensatz gegeben ist, vermöge dess sich vier Potenzen, nach *Baader* mit den vier Weltgegenden vergleichbar, ergaben, so sucht er nun nachzuweisen, wie diese verschiedenen Momente sich combiniren und die Natur, namentlich die Dichtigkeit, der verschiedenen Planeten constituiren. Wegen dieses Unterschiedes kommt es auch dass, während *Hegel* die Nothwendigkeit geleugnet hatte, dass sich zwischen Mars und Jupiter ein Planet finden müsse, *Schelling* sich dessen rühmt, seit Jahren behauptet zu haben dass sich dort die grösste Dichtigkeit werde auffinden lassen. Und, damit man nicht an *vaticinia post eventum* denke, stehe hier eine Stelle aus einem dieser Fragmente, wo vom Saturn und Uranus gesprochen ist: „Es ist nicht unmöglich, dass der dritte noch nicht erblickte Planet dieser Ordnung auch den Uranus noch durch das Uebergewicht des nördlichen Princips, an Dichtigkeit übertreffe [2]." Auch hier treten übrigens die früher entwickelten Ansichten, nur ausführlicher entwickelt, hervor, dass die Achsendrehung der Erde ein Product sey des Bestrebens der Sonne die Polarität in der Richtung der Breite hervorzubringen, und des Widerstrebens der Erde, — dass die Schiefe der Ekliptik mit dem Magnetismus zusammenhänge u. s. w. Bemerkungen über Cometen und Monde schliessen sich dem an. Zuletzt wird die Hoffnung ausgesprochen, dass alle hier aufgestellten Gesetze und Verhältnisse in höhern Formeln aufgelöst werden könnten, aber auch die Gewissheit, dass die zu Grunde liegende Ansicht nur einer höheren Darstellung, keiner Veränderung, fähig sey. — Die Abhandlung über die vier edlen Metalle [3] enthält einen Versuch das, von *Steffens* aufgestellte, Gesetz über das Verhältniss von Cohäsion und specifischem

1) Neue Zeitschrift etc. 2tes Stück p. 91—174. 2) Ebend. p. 132.
3) Ebend. 3tes Stück.

Gewicht, mit der Ausnahme zu vereinigen, welche Platina Gold Silber und Quecksilber darzubieten scheinen. Auch hier wird die Polarität der Weltgegenden hineingezogen und an einer, von *Möller* angegebnen, Figur das Verhältniss derselben zu den zwei Indifferenzpunkten (Eisen und Wasser) schematisch dargestellt. — Gleichzeitig mit den eben characterisirten Aufsätzen und mit steter Berücksichtigung derselben, wurden die Zusätze geschrieben, welche *Schelling* den einzelnen Capiteln seiner „Ideen" in der zweiten Auflage derselben folgen liess [1]. Jedenfalls das Interessanteste in diesen Zusätzen ist, dass sie zeigen, wie sehr sich *Schelling* seines Weitergegangenseyns im Verhältniss zur ersten Ausgabe der Ideen bewusst war. So bezeichnet er im Zusatz zur Einleitung seinen frühern *Kant-Fichte'schen* Standpunkt als den des relativen Idealismus, während die Naturphilosophie aus dem absoluten Idealismus hervorgehe, und darum weder dem Realen noch dem Idealen eine Priorität einräumen könne. Es wird daselbst zugleich gesagt, dass nur dieser Idealismus den höhern Forderungen der Menschheit die, lange genug, im Glauben und Unglauben unwürdig und unbefriedigt gelebt habe, genügen könne. Wo alle endlichen Formen zerschlagen sind, Nichts mehr als eine gemeinschaftliche Anschauung die Menschen vereinigt, kann nur die Anschauung der absoluten Identität die gemeinschaftliche Religion werden [2]. Der Zusatz zum sechsten Capitel [3] enthält die schon oben (§. 31, p. 133) erwähnte Erklärung, dass der Magnetismus seine höhere Potenzirung in der Reproduction, die Electricität in der Irritabilität, der chemische Process in der Sensibilität als dem innern, absoluten, Bildungsvermögen, habe. Mit am Wichtigsten ist die Selbstcensur in den Zusätzen zum fünften und sechsten Capitel des zweiten Buchs [4], in welcher die Construction der Materie (s. oben §. 31) als (relativ) idealistisch getadelt, in welcher ferner als Mangel anerkannt wird, dass sie nicht die Schwere, die erst *Fr. Baader* wieder in ihre Rechte eingesetzt, deducirt habe, endlich dass sie nur Dichtigkeitsgrade construirt und auf die Construction der Qualitäten verzichtet habe, was alles durch spätere Arbeiten, namentlich die Allgemeine Deduction des dynamischen Processes verbessert sey, die eben darum auch die Möglichkeit einer Chemie als Wissenschaft dargethan habe, an welcher das erste Werk noch gezweifelt hatte.

3. In den bisher angeführten Schriften wird man kaum Etwas finden, was mit der authentischen Darstellung und

1) Landshut 1803. 2) Ideen 2te Aufl. p. 88. 3) Ebend. p. 237 ff.
4) Ebend. p. 339 ff. 361 ff.

gleichzeitigen Aufsätzen stritte. Anders verhält sichs mit einer Schrift, auf welche später *Schelling* selbst verwiesen hat als auf die, welche die Anfänge seiner veränderten Lehre enthalte, Philosophie und Religion [1]. Die Veranlassung zu ihrer Herausgabe war eine merkwürdige Schrift von *Eschenmayer* [2], in welcher dieser sich an die letzten Schriften *Schelling's* anschliessend, als dessen neustes Verdienst die Formulirung der drei Kategorien Endliches, Unendliches und Ewiges anführt, welche der Sinnlichkeit, dem Verstande und der Vernunft entsprechen, vermöge welcher er die Speculation zu ihrem Culminationspunkt erhoben habe. Es gebe aber noch Etwas Höheres als die Vernunft, die Seele nämlich, und dieser entspreche die Kategorie der Seligkeit; diese liege jenseits der Speculation und Philosophie in der Region des Glaubens und Ahndens, und darum müsse über die Philosophie hinausgegangen werden in die Nichtphilosophie, welche es mit der Gottheit zu thun habe, zu der sich das Ewige eben so als Asymptote verhalte, wie zum Ewigen das Unendliche u. s. w. Indem *Schelling* das was über die intellectuelle Anschauung hinausgeht, — das Gewissen mit seinem Correlate der Tugend — nicht anerkenne, habe er wohl den Gegensatz von Subject und Object, Unendlichem und Endlichem u. s. w., nicht aber den höhern von Freiheit und Nothwendigkeit, Jenseits und Diesseits überwunden, und darum handle sichs der Seele ihre Unsterblichkeit zu sichern, zwischen der und der Sterblichkeit, die Ewigkeit der Vernunft nur die Mitte bilde. Ausser diesem Einwand aber, welcher die Forderung enthält über den Standpunkt des Identitätssystems hinauszugehn, findet sich ein andrer, der sich selbst auf den *Schelling'schen* Standpunkt stellt. Wenn nämlich *Schelling* öfter sage, dass die Besonderheit, die quantitative Differenz, nur dem erscheine, der sich selbst von der Totalität abgesondert habe, so habe er wie diese Absonderung möglich sey zu erklären zwar versprochen, dies Versprechen aber nie gehalten, und so bleibe immer die Frage übrig: was ist das was die Potenzen schafft und als gradweise Abstufungen von einander sondert? Die Differenz werde, sagt *Eschenmayer*, vorausgesetzt, nicht abgeleitet. — Wegen dieses doppelten Einwurfs hat natürlich *Schelling's* Gegenschrift eine doppelte Aufgabe, einmal seinen Standpunkt als den höchsten, zweitens seine Lehre als mit sich übereinstimmend darzustellen. Die erste Aufgabe sucht er nun in dem Abschnitt zu lösen, welcher die Idee des Ab-

---

1) Tübingen 1804.
2) *Eschenmayer*, die Philosophie in ihrem Uebergange zur Nichtphilosophie. Erlangen 1803. (Vgl. §. 37. 4.)

soluten [1] behandelt, indem er zuerst darauf hinweist, dass es eigentlich ein Widerspruch sey, ein Höheres als das Absolute anzunehmen, dann aber dass es ein Missverständniss, wenn das Absolute der Philosophie als ein Negatives genommen werde; von den drei Auffassungen nämlich des Absoluten, deren eine (die kategorische) es als das Weder-Noch, die andere (hypothetische) als die Verbindung der Gegensätze nehme, sey die dritte (disjunctive) des *Spinoza* welche beide verbinde, die höchste, indem sie Gott nicht aus Idealem und Realem mische, sondern jedes für sich und jedes ganz seyn lasse, so dass das Ideale, ohne durch das Reale integrirt zu werden, an sich selbst absolut-real ist. Alle dogmatischen Systeme, eben so der Kriticismus und die Wissenschaftslehre, haben noch eine Realität des Absoluten ausser seiner Idealität, während dieser Gegensatz für die unmittelbare Erkenntniss der intellectuellen Anschauung gar nicht da ist. Wie jene fehlen, weil sie die Erkenntniss zu einer vermittelten machen, so andrerseits alle Glaubens- und Ahndungslehren, weil sie dieselbe in etwas rein Individuelles verwandeln. Die Abkunft der endlichen Dinge aus dem Absoluten [2] bildet den zweiten Abschnitt, und sucht zugleich dem zweiten *Eschenmayer'schen* Einwande zu begegnen. Zuerst bestreitet er, dass nie von ihm der Versuch gemacht sey, jene Absonderung zu erklären, vielmehr sey in den Worten im Bruno: „Allem was aus jener Einheit hervorgeht ist zwar die Möglichkeit für sich zu seyn vorher bestimmt, die Wirklichkeit aber des abgesonderten Daseyns liegt in ihm selbst in dem Maasse als es sich selbst die Einheit seyn kann" — in diesen Worten sey eigentlich die Lösung enthalten. Indess gibt er selbst zu, sie sey durch einen Schleier verborgen, den die Zeitschrift nicht gehoben habe, weil dieselbe nicht bis zur praktischen Philosophie fortgegangen, wo allein die wahre Auflösung zu finden sey. Hier nun will er sie geben. Er beginnt auch hier mit dem Gedanken des Absoluten als der gegensatzlosen Einheit — Gott —, welche vermöge ihrer ewigen Form des Selbsterkennens, ewig real ist, ohne dass damit mehr eine Spaltung in dasselbe käme als, wo sich ein Gegenstand im Spiegel reflectirt. Es ist nur ganz real indem es ganz ideal ist und ist in seiner Absolutheit Ein und Dasselbe, das auf ganz gleiche Weise unter der Form beider Einheiten betrachtet werden kann. Indem aber das Absolute um wahrhaft objectiv zu werden dem Realen die Macht mittheilt, gleich ihm seine Idealität in Realität umzuwandeln und in besondern Formen zu objectiviren, haben wir ein zweites

1) Philos. und Rel. p. 8—18. 2) Ebend. p. 18—53.

Produciren, das der Ideen, die ihrerseits wieder produciren, so dass es aber in dieser transscendentalen Theogonie nur zu einer absoluten Welt, die sich mit allen Abstufungen auf die Einheit Gottes reducirt, zu einer *natura naturans* kommt, die absolut, ideal, ganz Seele ist [1]. Jeder Versuch zwischen dem obersten Princip der Intellectualwelt und der endlichen Natur eine Stetigkeit nachzuweisen, sey es in einem groben Dualismus, sey es in einem Emanationssystem, muss verunglücken, darum ist der Ursprung der Sinnenwelt nur durch einen Sprung, durch ein Abbrechen denkbar. Die Philosophie, welche den sinnlichen Dingen das Seyn abspricht, kann sie nicht in ein positives Verhältniss zu Gott setzen; da die Dinge keine Realität haben, so kann ihnen keine vom Absoluten mitgetheilt seyn, ihr Daseyn also seinen Grund nur in einer Entfernung vom Absoluten oder einem Abfall von ihm haben [2]. Die Möglichkeit desselben liegt in dem In-sich-selbst-seyn oder der Freiheit, dem Urbilde der empirischen Freiheit, welche dem Gegenbilde des Absoluten zukommt, und welche wahre Freiheit nur ist wo es in dem Absoluten ist, d. h. in der völligen Einheit mit der Nothwendigkeit. Mit dem Moment aber wo es, in dessen Begriff es liegt sich in seiner Selbstheit als anderes Absolutes ergreifen zu können, sich so wirklich ergreift, tritt seiner unwahren endlichen Freiheit die eben so endliche Nothwendigkeit entgegen. In ihrer Lossagung aber von der Nothwendigkeit ist die Freiheit das wahre Nichts, und producirt nur Nichtiges, Sinnliches. Der Grund der Möglichkeit des Abfalls liegt also in dem Absoluten, der Grund seiner Wirklichkeit nur in dem Abgefallenen selbst, das nun eine, von der Idealität getrennte d. h. in anderm begründete Realität hat, so dass also die Erscheinungswelt nur ein indirectes Verhältniss zum Absoluten hat, indem kein Endliches unmittelbar auf das Absolute zurückgeführt werden kann, sondern in die unendliche Reihe endlicher Ursachen und Wirkungen fällt [3]. Niemand hat klarer auf dieses Verhältniss gedeutet als *Fichte*, indem er das Princip des endlichen Bewusstseyns in eine Thathandlung setzt. In der That zeigt sich das Für-sich-selbst-seyn in seiner höchsten Potenz in der Ichheit, die das allgemeine Princip und Selbstthat ist. Freilich wenn *Fichte* sie zum Princip der Philosophie macht, so gründet er diese auf das Princip des Sündenfalles, und macht das Nichts der Ichheit zum Princip der Welt [4]. Als unabwendliches Verhängniss des Abfalls zeigt sich nun dass die Seele, in die Differenz getreten, wo sie die Einheit fassen

1) Philos. und Rel. p. 29. 30.
2) Ebend. p. 30—35.
3) Ebend. p. 36—39.
4) Ebend. p. 41—43.

will, die Dreiheit (Synthesis) an die Stelle derselben setzt. So entsteht ihr zuerst das Ideal der wahren Realität in der aus beiden Principien gebildeten Materie, die ein blosses Ideal der Seele, unabhängig von dieser betrachtet ein blosses Nichts ist, eine verworrene Vorstellung wie *Leibnitz* sie mit Recht nennt, nur dass er sie und das mit ihr verbundene Böse nicht zu erklären vermochte [1]. Erst die Naturphilosophie lehrt erkennen wie diese Formen der Endlichkeit an sich Nichts sind, und dass eben darum die erscheinende Welt (*natura naturata*) von der schlechthin realen (*natura naturans*) getrennt gehalten werden soll, nur sie endlich hat stets behauptet, dass die Ichheit und das für sie abgesonderte Endliche, abgesondert vom All eigentlich Nichts ist [2]. Die Seele also die, sich in der Selbstheit ergreifend, das Unendliche in sich der Endlichkeit unterordnet, fällt damit von dem Urbild ab und die unmittelbare Strafe die ihr als Verhängniss folgt ist, dass das Positive des In-sich-selbstseyns ihr zur Negation wird, und dass sie nicht mehr Absolutes und Ewiges, sondern nur Nicht-Absolutes und Zeitliches produciren kann. Wie die Freiheit der Zeuge der ersten Absolutheit der Dinge, aber ebendeshalb auch die wiederholte Möglichkeit des Abfalls ist, so ist die empirische Nothwendigkeit die gefallne Seite der Freiheit, der Zwang, in den sie sich durch die Entfernung vom Urbild begiebt. Durch die Identität aber mit dem Unendlichen vermag die Seele sich auch über die endliche Nothwendigkeit zu erheben, zu Gott, der das gleiche An-sich von Freiheit und Nothwendigkeit ist, welches in der bewussten Versöhnung geschieht, in welcher sie Gott nicht als Schicksal, sondern als Vorsehung erkennt, und der Seligkeit theilhaft wird, die mit der Sittlichkeit Eins ist. Indem aber Gott die absolute Harmonie der Nothwendigkeit und Freiheit ist, diese aber nur in der Geschichte im Ganzen ausgedrückt seyn kann, so ist auch diese nur eine successiv sich entwickelnde Offenbarung Gottes, ein Epos das in seinen beiden Haupttheilen die Ilias und Odyssee der Menschheit darstellt. Jenes Epos beginnt in der Geschichte jener höheren Naturen, der Götter und Heroen, welche die ersten Erzieher der gegenwärtigen Menschheit waren, und mit der wachsenden Deterioration der Erde von ihr verschwanden [3]. Wenn aber so die Endlichkeit und Leiblichkeit Product des Abfalls, so ist die Behauptung einer individuellen Fortdauer ein Fixiren desselben; dem wahrhaft Philosophirenden, der nach *Sokrates* sich von dem Leibe löst, kann ein Wunsch darnach nicht

1) Philos. und Rel. p. 45—49.
2) Ebend. p. 51—53. 3) Ebend. p. 56—58. 63—66. 68.

entstehn; je mehr die Seele sich vom Leibe, der Negation, befreit, um so mehr ist sie ewig, und die Gewissheit der Ewigkeit wird nicht nur Verachtung, sondern Liebe des Todes wirken, während im Gegentheil das Trunkenseyn von der Materie am Meisten an sie fesselt, so dass die Unedelsten am meisten unsterblich im gewöhnlichen Sinne seyn werden. Das höchste Ziel der Geister ist zwar nicht dass sie aufhören in sich selbst zu seyn, wohl aber dass dies In-sich-selbst-seyn aufhöre Schranke, Endlichkeit zu seyn; da nun die Selbstheit das Producirende des Leibes ist, so wird je mehr oder minder sie herrscht, um so mehr oder minder nach dem Tode die Seele an höhern oder niedern Orten leiblich seyn, während die sich ganz von Selbstheit und Leiblichkeit befreite, unmittelbar in der Intellectualwelt als Idee ohne irgend eine andre Seite ewig seyn wird. Ist die Endabsicht der Geschichte die Versöhnung des Abfalls, so bekommt dieser selbst eine positivere Bedeutung, die, dass er Mittel wird zur vollendeten Offenbarung Gottes. Die Ideen nämlich die Gott gleichsam opfert, indem er dem Angeschauten Selbstheit verleiht, geben sich selbst ein Leben, vermöge dessen sie im Stande sind, wieder in der Absolutheit zu seyn, was durch die vollkommne Sittlichkeit geschieht[1]. — Die beiden Sätze, dass das Daseyn des Endlichen in dem nicht aus dem Absoluten abzuleitenden Sündenfall seinen Grund habe, dass es aber die positive Bedeutung habe, Mittel der vollendeten Offenbarung Gottes zu seyn, diese beiden zusammen enthalten den Gedanken welchen *Jakob Böhme* so ausgesprochen hatte, dass der Teufel in Gott begriffen werden müsse, und dass das Nein in Gott Bedingung sey seiner Lebendigkeit. Indem aber dieser Gedanke, fast mit *Böhme's* eignen Worten ausgesprochen, den eigentlichen Mittelpunkt bildet für die spätere *Schelling*'sche Ansicht, indem ferner gerade er es ist, der über den Pantheismus des Identitätssystems hinausführt, wird man, in Uebereinstimmung mit *Schelling* selbst, in der eben characterisirten Schrift die ersten Anfänge dieser veränderten Lehre anerkennen müssen. Während das Identitätssystem nur die Gattungen construirt, und so vor dem Allgemeinen das Einzelne verschwinden lässt, wird hier der Versuch gemacht das Einzeldaseyn wissenschaftlich zu retten. In sofern könnte man kaum Etwas dagegen haben, wenn diese Schrift ganz zu den spätern gezogen würde. Was zur vorliegenden Anordnung gebracht hat, ist weniger die Rücksicht auf die Chronologie, als auf einen andern Umstand: Zwei ganze Jahre nach der Veröffentlichung von Philosophie und Religion er-

1) Philos. und Rel. p. 68—73.

scheinen zwei Schriften deren Inhalt sogleich angegeben werden soll, welche im Wesentlichen ganz mit dem ursprünglichen Identitätssystem übereinstimmen. Sie aber vor Philosophie und Religion abzuhandeln, das verbot der Umstand, dass sie, besonders die eine, sich fortwährend auf das beziehn, was in jener Schrift gesagt worden war. So blieb nur übrig, entweder den Inhalt dieser Schrift zu zersplittern, hier nur das anzuführen was jene beiden als bekannt voraussetzen, das aber worin eine ganz neue Ansicht hervortritt hier zu verschweigen und später (§. 43) nachzuholen, — oder aber den ganzen Inhalt hier anzugeben, damit dem Leser der Faden der Untersuchung gegenwärtig bleibe, an welchem *Schelling* zu Resultaten kam, die seine unmittelbar folgenden Werke zunächst unbenutzt liegen liessen, auf die aber seine spätern sich beriefen. Dazu, diesen zweiten Weg einzuschlagen, bewog noch ein Anderes. Nicht mit Unrecht konnte *Schelling* die ersten Spuren des hier Gesagten schon im Bruno nachweisen, eben so in den Abhandlungen der Zeitschrift. Wie bei der Inhaltsangabe jener Werke diese, sehr vereinzelten, Aeusserungen mit angeführt wurden, um zu zeigen wie allmählig sich *Schelling's* Lehre umgestaltete, eben so verlangte es auch hier die historische Treue zu zeigen, dass zu einer Zeit, wo die besondere Aufmerksamkeit auf das Naturgebiet nicht erlaubte, das ganze System einer neuen Prüfung zu unterwerfen, die Hauptsätze einer neuen Anschauung allmählig klar wurden.

4. Dass Arbeiten, welche die Naturphilosophie insbesondere betreffen, durch die neue Wendung der *Schelling'schen* Philosophie weniger getroffen werden ist oben (*sub* 1.) angedeutet. Dies der Grund warum so gut wie gar keine Rücksicht auf Philosophie und Religion genommen wird in einer Schrift [1] welche ausdrücklich als ihre Aufgabe angibt, die ersten Grundsätze der Naturphilosophie deutlich zu machen. Es scheint der Einfluss von *Winterl's* dualistischer Chemie *Schelling* mit zu einer Aenderung in der Terminologie gebracht zu haben. Die Untrennbarkeit nämlich des Unendlichen und Endlichen, wird in dieser Abhandlung als die Copula beider, oder ihr absolutes Band bezeichnet, welches selbst dann wieder mit den Verbundenen Eins ist, und auch die unendliche Liebe seiner selbst, oder unendliche Lust sich zu offenbaren, genannt wird. Der Ausdruck dieses unendlichen sich selber Wollens ist die Welt, die also von dem Absoluten nicht unterschieden, sondern nur die vollständige in progressiver Entwicklung ausgebreitete Copula

1) Ueber das Verhältniss des Realen und Idealen an der Natur etc. Hamburg 1806. (Zugleich auch der 2ten Aufl. seiner Weltseele hinzugefügt.)

ist [1]. Das Band ist also wahrhaft Eins als Identität in der Totalität und Totalität in der Identität, und die Vielheit der Dinge kommt ihnen nur zu, abgesehn von dem Bande, so dass sie zur Realität der Dinge nichts zuthut, nichts Positives in sich schliesst. Das Band — (dessen Identität mit dem Ewigen im Bruno auf der Hand liegt und auch ausdrücklich behauptet wird) — welches also das Für-sich-seyn, und da dieses zu seiner Form den Raum oder das Aussereinander hat, diesen negirt, ist in der Natur als Schwere d. h. Identität in der Totalität [2]. Eben so aber muss das Band, als Totalität in der Identität, die Zeit negiren und damit dasjenige hervorrufen wodurch die Dinge für sich sind, d. h. die Ausdehnung, den Raum, welcher als Simultaneität die Zeit negirt. So wirkt es in dem Lichtwesen, jenem zeitlosen Wesen, das sich im Klang, am Reinsten im Licht offenbart, und welches mit der Schwere zusammen den schönen Schein hervorbringt, den wir das Reale nennen [3]. Eben darum kann aber nirgends nur Eines von beiden seyn, vielmehr wie die Schwere für sich der ganze untheilbare Gott ist, und sich zu einer eigenthümlichen Welt organisirt, in der Starres, Luft und Flüssiges Abdruck der Schwere, des Lichts und Einheit (Band) beider ist, eben so wiederholt sich das ganz Gleiche hinsichtlich der Lichtwelt, in der Magnetismus, Electricität und chemischer Process dieselbe Stufenfolge zeigen. Endlich aber wird der Lebensquell der ganzen Natur sichtbar in der höhern Einheit von Schwere und Licht, in der Welt des Organischen, hier schliesst sich das Band so sehr auf, dass die Verbundenen unwesentlich werden, die Stoffe wechseln, während was auf den tiefern Stufen unwesentlich war (die Form) hier zum Wesentlichsten wird. Ganz wie in jenen Welten zeigt sich auch hier dieselbe Stufenfolge, die Schwere in der Pflanzenwelt, die Lichtwelt in dem Thierreich, die absolute Copula in dem Menschen, in welchem das Band in seine ewige Freiheit heimkehrt [4]. Endlich aber werden jene beiden Momente in dieser höchsten Sphäre selbstständig, in Solchen die Jedes für sich seyn könnten und deren Jedes doch nicht ist ohne das andere, in den Geschlechtern in denen sich Schwere (Pflanze) im weiblichen, Licht (Thier) im männlichen wiederholt. Am Vollkommensten aber spiegelt sich das Absolute in dem vollkommen unvergänglichen Weltbau und dem Leben der göttlichen, Alles aufnehmenden, Gestirne. Die Gegenwart Gottes, sein lebendiges Daseyn im Ganzen der Dinge darzuthun ist die Aufgabe, die wir zu lösen vermögen, da die All-Copula in uns

1) Verh. des Idealen und Realen. p. 8—10.
2) Ebend. p. 10. 11. 15. 3) Ebend. p. 18—21. 4) Ebend. p. 24—32.

selbst als Vernunft ist und unserm Geiste Zeugniss gibt, dass das wahre Absolute nicht fern von uns ist, sondern **in** uns, so dass die Frage nach Immanenz und Transscendenz gar keinen Sinn hat hinsichtlich der Gott- erfüllten Welt [1]. In demselben Jahre, in welchem die Weltseele zum zweiten Male erschien, veröffentlichte *Schelling* auch seine Streitschrift gegen *Fichte* [2]. Was die eben genannte Schrift nicht enthielt, tritt hier fortwährend hervor: die Rückbeziehungen auf Philosophie und Religion. Aus mehreren Gründen. Erstlich schien die Stellung welche in dieser Schrift der Wissenschaftslehre angewiesen war, am Besten den Unterschied ihres Standpunkts von dem der Naturphilosophie zu fixiren. Wenn dann weiter *Schelling* nachzuweisen sucht, dass was *Fichte* in seiner Anweisung zum seligen Leben im Widerspruch mit seinen Grundsätzen behauptet, längst von *Schelling* als Consequenz der seinigen gelehrt sey, so musste natürlich an eine Schrift erinnert werden, die verwandte Gegenstände behandelt. Auch ist nicht zu leugnen, dass es *Schelling* glückt durch Zusammenstellung einzelner Sätze zu beweisen, dass *Fichte* von dieser Schrift Notiz, ja Manches wörtlich aus ihr aufgenommen hatte. Diese, die Priorität betreffende, Seite interessirt natürlich viel weniger als die sachliche. Es kann nicht geleugnet werden, dass die Parallele zwischen der Wissenschaftslehre und Naturphilosophie dazu dient, einige Punkte der letztern in ein deutlicheres Licht zu setzen als dies bisher geschehen war. Als leitende Gedanken traten in dieser Schrift die folgenden hervor: Man kann eigentlich von einem Seyn Gottes nicht sprechen, da Gott selbst das Seyn ist, die alleinige Wirksamkeit ausser der kein Wirkliches zu denken ist [3]. Eben darum aber muss auch die Philosophie, wenn sie Wissenschaft des Göttlichen ist, ihn in der Wirklichkeit erkennen d. h. Naturphilosophie seyn. Gott ist wesentlich die Natur; wenn *per impossibile* keine Natur wäre und ich dächte Gott klar, so würde für mich die wirkliche Welt sich erfüllen, was eben der Sinn der so häufig missverstandnen Einheit des Idealen und Realen ist, welche besagt dass für das wahre Wissen die Gedankenwelt zur Naturwelt geworden ist [4]. Die Vernunft, (die sich nicht wie ein ganz anderes Vermögen zum Verstande verhält sondern so, dass er die Vernunft in der Nicht-Totalität ist) hat vornehmlich die beiden Gegensätze des Seyns und Erkennens,

---

1) Verh. des Idealen und Realen. p. 32—35.

2) *Schelling*: Darlegung des wahren Verhältnisses der Naturphilosophie zur verbesserten *Fichte'schen* Lehre, eine Erläuterungsschrift der ersten. Tübingen 1806.

3) Ebend. p. 13. 14. 4) Ebend. p. 15—18.

dann den des Endlichen und Unendlichen zu betrachten. Den erstern betreffend, so sind sie ohne ein höheres Band unmittelbar Eins, da das Seyn eigne Bejahung, Selbstbejahung aber das ist was Erkennen, Wissen heisst. Existiren heisst sich offenbaren und was nicht sich offenbart (d. h. ein Erkennen ist) existirt nicht. Es folgt aber weiter dass um wirklich zu seyn, es nicht bloss es selbst seyn kann sondern vielmehr Band seiner selbst und eines Andern, so dass also was Eines wirklich ist, Band seiner selbst und des Vielen seyn wird, und die Existenz als das Band eines Wesens als Eines mit ihm selbst als einem Vielen erklärt werden kann, wie z. B. die Pflanze nur Eine ist, indem sie die Vielen in sich bindet u. s. w. [1] Da nun Gott das Seyn ist, so ist auch seine Einheit eine lebendige, actuelle, dies aber ist sie durch die Form, d. h. dadurch dass sie sich ewig in die Form gebiert, sich ohne aus sich herauszutreten (denn Selbstoffenbarung ist seine Existenz) offenbart. Damit ist also auch das Gegentheil der Einheit, das Viele, freilich nur durch das, was nicht das Viele ist, durch das Band der Einheit mit ihm. Diese Copula ist das wahrhaft wirkliche, wie auch die Dinge als viele nicht sind, sondern die Schwere ist; mit ihr sind noch die Körper aber nicht als viele. Jeder andere Begriff machte das Absolute zu einem Verhältnissbegriff, wie z. B. das Unendliche in seinem Gegensatz gegen das Endliche ist [2]. Dieses dem Begriffe nach ewige In-einander-scheinen des Wesens und der Form ist das Reich der Natur oder der ewigen Geburt Gottes in den Dingen, so dass die Natur das volle Daseyn Gottes, Gott in seiner Selbstoffenbarung betrachtet, ist, während die welche nicht begreifen können wie Gott das All begreift und selbst wesentlich das All ist, ihn zu einer reinen Einheit machen die nicht lebendig und wirklich sondern todt ist. Ihre Wissenschaft ist Schlaf, denn sie will Gott erkennen ohne das, dessen Fülle er ist [3]. Eben deswegen aber, weil das wahrhaft Wirkliche nur jenes Band ist, eben deswegen ist das Viele als Solches nur Product des, von jenem Bande abstrahirenden, Denkens, Imaginirens. Es ist nicht wahr, dass wir die Dinge als viele sehen, sondern wir denken sie uns so, weil wir es wollen; Vielheit und alle übrigen rein negativen Prädicate zeigen, dass wir aus dem Schauen des Positiven herausgetreten sind; die Materie als ein Todtes ist eben so Product unseres willkührlichen Abstrahirens, und was die Philosophie uns zumuthet ist nicht etwa das Leben in der Materie zu denken, sondern vielmehr

1) Darlegung etc. p. 50—56.
2) Ebend. p. 57—59. 3) Ebend. p. 60. 61.

uns von dem bildlichen Denken erlösen zu lassen und zur Einfalt des Sehens und Sinnes zurückzukehren. Was von Vielheit und Materie, gilt eben so von Zeit, Entstehen und Vergehen. Wir sehen das Seyn als ewiges, durch ein falsches Denken geben wir ihm unreelle, das Positive gar nicht angehende Bestimmungen, und machen diese dann zu Mängeln der Dinge oder mit *Fichte* zu wirklichen und nothwendigen Schranken. Die Naturphilosophie, die eben darum ganz mit der Erfahrung stimmt, stellt die Natur als das Positive dar, ohne Rücksicht auf das Uebrige, den Raum z. B. oder alles übrige Nichtige. Frei von der Geistesträgheit die es verhindert, Zeit als Ewigkeit, Ewigkeit als Zeit zu sehn, sieht sie in dem Magnet das lebendige Gesetz der Identität, das im Raum ausgesprochne aber nicht durch ihn getrübte A = A, in dem Körper nur die entfaltete Copula als Schwere u. s. w., ohne welche der Körper in Nichts zerfiele, ganz wie ja auch die Empirie mit Absonderung des Unwesentlichen das Wesentliche sucht [1]. Was es nun *Fichte*, in seiner spätern wie in seiner frühern Lehre, unmöglich macht diese Sätze sich anzueignen ist, dass er das Erkennen nicht als Selbstbejahung nimmt, sondern als subjectives Beschränktes, d. h. als unser Wissen vom Absoluten, woraus ihm denn nothwendig folgt dass nur das menschliche Geschlecht da ist. Will er dies als eine Thatsache des Bewusstseyns gelten lassen, so gibt es nach ihm nur eine Philosophie der Thatsachen. Daraus dass *Fichte* die Selbstbejahung des Absoluten nur in seinem Bewusstseyn gefunden hat, daraus folgt nicht dass die Naturphilosophie Unrecht hat, die es überall nachweist; indem *Fichte* Bekenntnisse seines Geisteszustandes für Schilderungen des Geistes überhaupt ausgibt, stellt er sein Wissen als ein zweites Absolutes dem ersten gegenüber, lässt es zu jenem hinzukommen, was die Naturphilosophie, die das Wissen Selbstoffenbarung seyn lässt, Ungereimtheit nennen muss [2]. Diese Verwechslung des Psychologischen mit dem Transscendentalen, lässt ihn individuelle Eigenheit zum Allgemeinen, ja dies in Reflexion versunkene Denken zum Logos machen. Die Spitze der Unnatur ist: Subject und Object einander entgegenzusetzen, eine Unnatur die unsere ganze Bildung leider beherrscht, und einen praktischen Grund hat, indem es Schuld, eignes Wollen, ist was das Viele vom Einen absondert, so dass (wie Phil. und Rel. dies gezeigt hat) das Factum der Annahme des Endlichen gerade so allgemein ist wie die Sünde und eben so einer Erlösung bedarf [3]. Indem *Fichte* seinen eignen Stand-

---

1) Darlegung etc. p. 62 — 69.
2) Ebend. p. 70 — 75. 3) Ebend. p. 91 — 96.

punkt des willkührlichen, vom Realen absehenden Denkens, durch welchen die besondern Dinge als solche allein sind, der Naturphilosophie aufbürdet, hat er gar keine Ahndung von ihrem Sinn, glaubt er dass sie Kraut als Kraut u. s. w. als real, ja als göttlich nehme; er weiss nicht, dass sie den Dingen weder in noch ausser dem Bewusstseyn Realität zuschreibt, sondern nur in einer verdorbnen Reflexion, dass sie ausser der göttlichen Welt die als solche unmittelbar auch die wirkliche ist, Nichts statuirt als das individuelle willkührliche Denken, das sie in ein Todtes verwandelt (nicht verwandeln muss), dass sie mit einem Wort keine vernunftlose Wirklichkeit zugibt [1]. — Die vorstehende Darstellung rechtfertigt die Behauptung, dass *Schelling* sich in dieser Streitschrift ganz auf dem Standpunkt des Identitätssystems gehalten habe. Ja es liesse sich behaupten dass dies hier mehr geschehen sey als in irgend einer andern Schrift, und zugleich der Grund davon angeben: sie ist im Gegensatz gegen die Lehre verfasst, deren ergänzender Antagonist zu seyn die Bestimmung des Identitätssystems gewesen ist (s. weiterhin). Natürlich treten also hier die Punkte besonders hervor, die ihn von *Fichte* trennen. Darum gegenüber dem *Fichte'schen* Naturhass hier die Naturvergötterung, welche ihn hier selbst sagen lässt was er bis dahin seinen Gegnern nie erlaubt hatte, dass sein ganzes System nur Naturphilosophie sey. Darum zweitens statt der *Fichte'schen* Vergötterung der Subjectivität jenes *Spinozistische* Pochen auf die alleinige Realität der Einen Substanz, wodurch es erklärlich wird, dass die Vorwürfe des Spinozismus und Pantheismus besonders auf Stellen aus dieser Schrift gestützt wurden. Es ist freilich wahr, sie enthält mehr als frühere, Spuren, sie enthält sogar das offene Bekenntniss, dass *Schelling* sich mit dem Manne beschäftigt, der ihn besonders über den Pantheismus hinausgeführt hat, mit *Jakob Böhme*. Sie beruft sich ferner sehr oft auf die Schrift, von der oben gesagt war, sie bezeichne den eigentlichen Wendepunkt der *Schelling'schen* Lehre. Aber jene Anführungen aus *Böhme* sind solche die mit dem Spinozismus nicht streiten, und was die Rückweisungen auf Philosophie und Religion betrifft, so beruft er sich nur auf die Behauptungen dieser Schrift, die *Spinoza* auch bestätigt: dass das Daseyn des Endlichen nur das Product des isolirenden Denkens, der Imagination sey, — der Hauptpunkt aber dass dieses ungehörige (sündhafte) Denken ein (relativ) nothwendiger Durchgangspunkt für die Vollendung der Selbstoffenbarung sey, der Teufel in Gott, wie oben gesagt ward, dieser fehlt nicht nur, nein er

1) Darlegung etc. p. 110. 119. 121. 126.

wird geradezu geleugnet: jenes willkührliche Denken soll durchaus nicht nothwendig seyn.

5. Zu den Darstellungen des Identitätssystems gehören endlich noch die *Schelling'schen* Abhandlungen in den Jahrbüchern der Medicin als Wissenschaft [1] und zwar zuerst die Aphorismen zur Einleitung in die Naturphilosophie. Wenn in denselben anstatt des Wortes Absolutes meistens das Wort All vorkommt, wenn demgemäss als die höchste Offenbarung für Kunst Religion und Wissenschaft die der Göttlichkeit des Alls bezeichnet wird, und die Aufgabe der Philosophie darein gesetzt wird, im Besondern das All nachzuweisen — so ist nur der Ausdruck geändert, wie denn auch ausdrücklich behauptet wird, der Standpunkt sey derselbe wie bei der authentischen Darstellung [2]. Es wird dann weiter gezeigt, dass die Vernunft nichts Relatives bejahen könne, dass eben darum sie nur Solches statuiren werde, was die unendliche Position seiner selbst ist, eben darum nur Gott oder das All und ausserdem Nichts. Es gibt wahrhaft und an sich kein Ich und kein Nicht-Ich, sondern nur Eines, Gott oder das All. Die Vernunft die nicht wir haben sondern die uns hat wird darum, im Gegensatz gegen den seit *Cartesius* herrschenden Grund-Irrthum des Ich denke, Ich bin, alle Subjectivität aufgeben, in der Vernichtung aller Subjectivität bestehn, womit natürlich auch Gott aufhört Object zu seyn [3]. Ein Versuch, die endlichen Dinge aus dem Absoluten abzuleiten, würde verkennen dass aus dem Absoluten nur Absolutes folgt, daher die unendliche ewige *Idea* der Dinge, dass aber die Dinge endlich sind indem sie nur in Relationen (Zeit, Raum, Bewirktseyn u. s. f.) bestehn; eben darum aber sind sie etwas absolut Nichtiges, erscheinen nur durch unadäquate verworrene Vorstellung als besondere, indem Relationen nur für die abgefallene Seele sind [4]. So ist es nur die Imagination die an die Stelle der actuellen Unendlichkeit des Alls die empirische der Zeit, des Raums, des Causalzusammenhanges setzt. Daher ist, das All aus Dingen zusammenzusetzen so ungereimt, als wenn man aus Mischung von Realität und Nichtrealität die reine Realität zusammensetzen wollte. Die Philosophie ist wirklich wie man (*Köppen*) sie boshaft genannt hat, Philosophie des Nichts nämlich des Nichts der endlichen Dinge [5]. Das Hindurchleuchten der ewigen *Idea* durch die sie verhüllenden Relationen, lässt uns auch in den Dingen Einheit,

1) Herausg. von *A. F. Marcus* und *F. W. J. Schelling*. Tübingen 1806—8 (3 Bde).
2) Jahrb. I. 1. p. 3. 7. 9.
3) Ebend. p. 13—17.
4) Ebend. p. 31. 34. 39.
5) Ebend. p. 44. 51. 82.

System und Stufenfolge erblicken. Dem gemäss erscheint uns die Natur als eine Potenzreihe, in deren höchster, der Vernunft, sich das Potenzlose Absolute selbst spiegelt. Dies geschieht im Menschen in welchem die Einbildungskraft der Natur, die im Stein schlief, im Thier träumte, wirklich erwacht [1]. Darum ist der Mensch Bild der Substanz selbst, sofern sie nicht im besondern Dinge sondern im All lebt. Dass in diesem nichts unvollkommen, Jedes als heilig anzusehn, nichts wegen ungehörigen Vergleiches mit Allgemeinbegriffen als schlecht zu bezeichnen ist, versteht sich von selbst. Ueberhaupt ist das Seyn der Dinge in Gott ihr Nichtseyn in Relation auf einander, und das All ist nur indem es ihr Relativ- (Endlich-) Seyn fortwährend aufhebt. Wenn er endlich in dieser Abhandlung sein ganzes System in folgendem Schema darstellt [2]

Gott
das All

relativ-reales All	relativ-ideales All
Schwere (A^1) Materie	Wahrheit, Wissenschaft
Licht (A^2) Bewegung	Güte, Religion
Leben (A^3) Organismus	Schönheit, Kunst
Weltsystem Mensch	Geschichte Staat

Vernunft
Philosophie,

so wird man hier nur die Zusammenfassung dessen finden, was eben in den §§. 31—33 entwickelt wurde. Höchstens wird als Aenderung angesehn werden müssen, dass in dieser Abhandlung *Schelling* dem idealen Staate die Aufgabe vindicirt, die Gesammtheit der Wissenschaft Religion und Kunst darzustellen, so dass die Philosophie die gleichfalls Alles umfasse, in ihm ihr Gegenbild erkennen könne [3]. Eine andere Abhandlung in demselben Heft [4], in welcher *Schelling* den Standpunkt der Medicin nach Grundsätzen der Naturphilosophie festzustellen sucht ist deswegen von Interesse, weil sie eine Lossagung von der *Brown'schen* Theorie enthält, welche die qualitative Natur der Krankheit verkenne, und anstatt dessen hinsichtlich der Krankheiten auf die drei physiologischen Functionen, hinsichtlich der Arzneimittel auf die von *Steffens* geltendgemachte Analogie der Krankheiten mit den vier Grundstoffen

1) Jahrb. I. 1. p. 63. 64.
2) Ebend. p. 72. 74. 66.
3) Ebend. p. 5.
4) Ebend. p. 165 ff.

aufmerksam macht. — Es folgt endlich *Schelling's* letzte naturphilosophische Arbeit. Sie ist zugleich die letzte die dem Identitätssystem angehört. Es sind die Aphorismen über die Naturphilosophie [1], die aber nur den ersten, oder allgemeinen, Theil enthalten und mit dem Uebergange zur speciellen Naturphilosophie abbrechen. Obgleich diese Aphorismen an die zur Einleitung sich so anschliessen, als bildeten sie mit denselben zusammen ein Werk — (die §§ der ersteren werden nur mit Angabe der Zahl citirt) — so weichen sie doch in vieler Beziehung von jenen ab, was von Einigen nur darauf geschoben wird, dass sie in etwas mystischer Weise geschrieben, während Andere behaupten zwischen die Herausgabe beider falle die eigentliche Wendung von *Schelling's* Ansicht. Der Umstand, dass die mystische Ausdrucksweise besonders in der Aufnahme *Jakob Böhme'scher* Terminologie besteht, und dass dieser selbe Schriftsteller den Uebergang *Schelling's* von seiner ersten zu seiner spätern Lehre vermitteln half, dieser könnte dahin bringen, beiden Ansichten Recht zu geben; nur muss man aus der Terminologie nicht zu viel folgern und andrerseits muss der Ausdruck Wendung nicht zu momentan genommen werden. Theils hat sie früher begonnen, theils ist sie in den Aphorismen noch nicht vollendet. Der erste Abschnitt [2] des ersten Theils, der nur ein halbes Jahr später erschien als das Aphorismon zur Einleitung handelt nach der Ueberschrift von dem Wesen der Natur, der Wirklichkeit der Dinge, der Materie und der Bewegung. Es wird begonnen mit dem Gedanken des blossen Daseyns ohne bestimmte Form, welches als das Unendliche und Unbedingte, als die Lust unendlicher Offenbarung, dann aber auch als die Substanz bezeichnet wird [3]. Damit ist aber der Begriff der einzelnen Dinge, zu denen, als an sich Nichts, die Substanz kein Verhältniss haben kann, nicht gefasst, und es fragt sich wie die Einheit der Existenz oder des Daseyns zu vereinigen ist mit der Einzelheit? Nur so dass jenes Eine Wesen alle Dinge ist, dass der ewige Erzeuger welcher die Dinge hervorhebt aus dem was nicht ist, sie zugleich in sich selbst verklärt als zu seinem Daseyn gehörende, und sie in die Einheit seines Lebens aufnimmt [4]. So also kommt den Dingen ausser ihrer Geburt oder ihrem natürlichen und äussern Leben, vermöge dess sie als nach aussen hin wirkende Kräfte sich zeigen, ein ewiges Daseyn zu vermöge der göttlichen Einigung, von der alle Verhältnisse äusserer Verknüpfung,

---

1) Jahrb. I. 2. p. 1—36 und Zweiten Bandes 2tes Heft p. 121—158.
2) Jahrb. f. Medic. I. 2. p. 3—36.
3) Ebend. p. 3—5. 4) Ebend. p. 6. 7.

Raum, Zeit, Berührung u. s. w. nur der Schatten sind [1]. Die einigende Substanz, die der nicht ahndet der bloss in der Ausschliessung lebt und betrachtet, kann das Gemüth oder das Innere der ewigen Natur genannt werden; sie, die *natura naturans*, ist durch die unmessliche Bejahung und Aufnahme aller Dinge in die Einheit ihres Wesens Eines mit diesen oder der *natura naturata*, so wie der Organismus Eines ist mit seinen Gliedern. So ist die Substanz jedes Ding nur indem sie zumal alle andern Dinge ist, so dass sich also das Leben der geschaffnen Dinge unmittelbar in die absolute Identität ihres Lebens auflöst [2]. Wie die schaffende Natur im Ganzen die Identität oder ewige Copula ist der Substanz sofern sie alle Dinge, und der Substanz sofern sie die Einheit aller ist, eben so ist sie auch im Einzelnen die Copula der Substanz inwiefern sie dieses Einzelne und derselben inwiefern sie das Wesen aller Dinge, demnach unendlich, ist. Daher ist in jedem Dinge die Copula oder absolute Identität das Ewige, dadurch es selbst in die schaffende Substanz aufgelöst ist. Dies ist seine *Idea*, welche also die Copula oder *natura naturans* in jedem Dinge ist. Dagegen ist das einzelne Ding selbst nicht die Position und Gegenwart des Dinges in der ewig schaffenden Natur, sondern ist mit andern Einzelnen verknüpft, welche Verknüpfungen für den, der sich selbst in diesen Kreis stellt, d. h. nicht über ihn hinausgeht, natürlich keinen Anfang haben, sondern ins Endlose gehn [3]. Darum hat jedes Ding vermöge seiner Idee ewige Wirklichkeit, freilich nicht schlechthin, sondern relativ auf die übrigen, d. h. als Glied des Ganzen, so dass das Schauspiel des äussern Lebens (der ganzen *natura naturata*) in die Ewigkeit der Substanz auf ewige Weise aufgenommen ist. Alle Bestimmungen des Dinges sind keine Bestimmungen der Substanz an sich, sondern nur relativ auf sich wie sie die Wesenheit eines andern Dinges ist u. s. f. ins Unendliche. Bloss endlich betrachtet mag die Substanz, sofern sie Position dieses Einzelnen ist, sich (wie sie Position eines andern Einzelnen ist) undurchdringlich, dunkel, Vorwurf seyn, an sich aber trübt dies ihre Klarheit und Identität nicht, während die Einzelnen, *abstracté* d. h. getrennt vom Unendlichen betrachtet, in diesem Verhältniss der gegenseitigen Undurchdringlichkeit stehn, und überhaupt nur in unwesentlichen Verknüpfungen (räumlich, zeitlich u. s. w.) sich offenbar werden [4]. Indem in jedem Einzelnen sich die Identität (Copula) der Substanz wie sie dieses Ding und derselben wie sie alle Dinge zumal ist,

1) Jahrb. f. Medic. I. 2. p. 8.
2) Ebend. p. 8—11.
3) Ebend. p. 11—15.
4) Ebend. p. 16—19.

manifestirt, wird jedes einzelne Ding einmal seyn müssen ein endliches d. h. in unwesentlichen Verknüpfungen stehendes, ein undurchdringlicher Leib, und andrerseits ein Solches, dem alle Dinge präsent sind d. h. empfindend oder Seele, oder Kraft der Vergegenwärtigung des Vielen in Einem [1]. Darum sind alle Dinge beseelt und ihr Complex, die *natura naturata,* ist als beseelt zu denken, nur muss Leib und Seele nicht abstract d. h. als zwei Wesenheiten, sondern nur als der zweifache Gedanke einer Wesenheit angesehn werden. Die Seele eines einzelnen Dinges ist aber nicht die Präsenz (Empfindung, Begriff) aller Dinge wie sie in der Substanz sind, sondern nur der Dinge wie sie in gegenseitiger Ausschliessung und unwesentlicher Verknüpfung sind, d. h. der materiellen, eben darum ist sie auch der Begriff nicht des einzelnen Dinges wie es ewig ist, sondern vielmehr seiner als Leibes [2]. Was ihr Verhältniss betrifft, so ist der Leib die Seite der Endlichkeit des Dinges, während die Seele als Empfindung andrer Dinge als andrer, die bis ins Unendliche zusammenhängen, eine wahre Gegenwart des Unendlichen in dem Endlichen zeigt. Darum ist auch sie das Bewegende, er das Bewegte, sie das stets Auflösende des Endlichen und das Werkzeug des Ewigen in jedem Dinge. Das eigentlich Lebende aber in jeder Creatur und Bildung ist die ewig geborne *Idea,* von der Anfang und Ende eines jeden Dinges nur scheinbar getrennte Momente sind [3]. — Es wäre nicht schwer, zu allen Sätzen die hier angeführt wurden, Parallelstellen aus *Spinoza* anzuführen, ja hinsichtlich der meisten eine fast wörtliche Uebereinstimmung mit ihm nachzuweisen. Man denke nur an die *natura naturans* und *naturata,* an das *omnia simul* und die *res particulares,* an die *substantia quatenus constituit essentiam alicujus rei,* an das *in Deo datur idea,* an die Bestimmung der Seele als einer *idea corporis,* an die Beschränkung des Selbstbewusstseyns auf das Wissen von der eignen Leiblichkeit u. s. w. und man wird es keine Ungerechtigkeit nennen, wenn behauptet wird, dass in dieser ersten Abtheilung, trotz einiger *Jakob Böhme'scher* Wendungen *Schelling* dem Spinozismus so nahe blieb wie je, d. h. richtiger: dass er das Identitätssystem ziemlich unverändert vorgetragen hat. Da zwischen dem Druck der ersten und zweiten Abtheilung ein ganzes Jahr liegt, so könnte vielleicht von der letztern gelten was von der ersten in Abrede gestellt werden muss. Der Inhalt derselben ist darum eben so ausführlich anzugeben. Die Ueberschrift verspricht Untersuchungen über die

1) Jahrb. f. Medic. I. 2. p. 23—25.
2) Ebend. p. 27. 28.
3) Ebend. p. 32. 33. 31.

Unendlichkeit und Freiheit der Natur selbst in der Einzelheit und Verknüpfung der Dinge [1]. Der Unterschied zwischen abstracter und Vernunft-Betrachtung wird darein gesetzt, dass jene auf das Ding, das Bejahte als Solches in der Abstraction von der Bejahung, diese dagegen auf das göttliche Seyn und die Position jedes Dinges, d. h. auf die Substanz sofern sie ist, sehe. Natürlich kann darum jene nur Eigenschaften der Dinge bemerken, die nichts Reelles aussagen, unwesentlich sind; ferner, da die Substanz Selbstbejahung ist, ist der Character des blossen Bejahtseyns die Substanzlosigkeit. Der Raum ist diese Form der Substanzlosigkeit, des Bejahten ohne das Bejahende, der Dinge in der Abstraction von der Substanz; der Raum ist daher weder ein Wirkliches, noch hat er zu dem Wirklichen als solchem irgend ein Verhältniss [2]. Das Absolute muss daher in den Dingen den Raum als nichtig setzen; dies geschieht dadurch dass der Begriff aller Dinge in das Einzelne gesetzt wird, und da dieses das Ganze nicht zu fassen vermag, überfliesst. Dadurch wird das Einzelne negirt in seinem Für-sich-bestehn, und ist zugleich reell, indem das Ganze sich in ihm offenbart. Wie die abstracte Betrachtung des Bejahten den Raum gab, so ist das Bejahende in Abstraction von dem Bejahten Princip der Zeit. Das ewige Band ist die Negation beider; andrerseits negiren Zeit und Raum sich gegenseitig, und die Wirklichkeit tritt nun hervor in dieser gegenseitigen Negation und Indifferenzirung, in der die Dimensionen und so die körperliche Materie besteht, welche erst das vollkommne Reale ist [3]. Auch die Materie kann in ihrem An-sich oder abstract (in der Trennung von der Substanz) betrachtet werden, in welchem letzten Fall ihr bloss leidende und äusserliche (Orts- und Figur-) Bestimmungen zugeschrieben werden, wie die mechanische Ansicht thut, die vom Realen in der Materie absehend, nur das Nichtige an ihr in Betracht zieht, während die Materie in ihrem Wesen angesehn von der Copula nicht verschieden, und *actu* unendlich ist, d. h. die empirische (z. B. räumliche) Zahl-Unendlichkeit negirt [4]. Abstract betrachtet erscheinen die Dinge ausser einander, wahrhaft sind sie in dem Einen Centrum der Substanz gegenwärtig, darum in einander; im Geheimniss der Schwere zeigt sich diese ihre Einheit, die darum im Raume das Aufhebende des Raumes ist, und die Nichtigkeit des Raumes erweist. Wahrhaft betrachtet ist die Materie mit der Schwere Eins, in Abstraction von der Substanz d. h. als blosses *naturatum* oder *moles* betrachtet,

1) Jahrb. f. Medic. II. 2. p. 121—158. 2) Ebend. p. 121—123.
3) Ebend. p. 123—126. 4) Ebend. p. 127—130.

hat sie an der Schwere nur ihren **Grund**[1]. Wie es nur Folge der abstracten Betrachtung ist, wenn den Dingen gegenseitige Einwirkung auf einander zugeschrieben wird (während sie durch ihr **Seyn** in der Substanz Eins sind), oder wenn man den Grund der Schwere in den Einzelnen sucht (anstatt umgekehrt), wenn man als Wirkung in die Ferne ansieht was göttliche Einheit der Dinge ist, — eben so ist es eine abstracte Betrachtung, wenn man beim All welches eben so über allem Raum ist, als über aller Zahl, von Raumbestimmungen spricht. Da Raum und Totalität sich widersprechen, so muss freilich die Imagination wenn sie Beides verbinden will, zwischen entgegengesetzten Behauptungen schweben, was aber kein Widerstreit der **Vernunft** mit sich heissen kann[2]. (Ganz dasselbe gilt, wie später gezeigt wird von der Zeit. Durch ihre Anwendung auf das Universum entstehen Widersprüche. Entweder verliert man die Einheit oder die Allheit. Man muss, und man kann zugleich nicht, Endlichkeit und Unendlichkeit in Einem behaupten. Die Lösung ist: dass das Ganze ist, nicht von Ewigkeit her, sondern auf ewige Weise, wie die Wahrheit im Gesetze der Identität[3].) Da das Einzelne **ist**, zugleich aber nicht **als** Einzelnes sondern nur sofern es dem Ganzen dient, so erscheint sein Leben als Schweben zwischen Seyn und Nichtseyn d. h. als Vergänglichkeit bei der die *Idea* bleibt, wobei es begreiflich ist, dass die Ewigkeit im directen Verhältniss steht mit dem Zurücktreten des eignen Lebens[4]. Die Schwere ist aber nur die eine Seite des Bandes. Die andere die sich zu jener so verhält wie Bejahung zum Seyn, Ideales zum Realen, Denken zum Seyn, ist das **Licht**, eben so das Princip der Seele, wie die Schwere Princip der Leiblichkeit. Wenn die Schwere das Setzende der Zeit in dem Dinge war und sein Für-sich-bestehn aufhob, so setzt dagegen das Licht die Ewigkeit in demselben und macht seine Einzigkeit offenbar, d. h. es offenbart dass das Ding eine durchaus einzige Conception der unendlichen Lust der Bejahung ist[5]. Wenn aber in jedem Dinge die (ganze) Copula ist, so muss jedes ein beseelter Leib seyn, die Dinge bilden eine Stufenfolge je nach ihrer verschiedenen Centrirung. Je mehr Dinge in einem Dinge und in seiner Seele (seinem Begriff) enthalten sind, um so vollkommner ist es, und die höchste Vollkommenheit ist dort gesetzt, wo die Seele sich als unendlichen Begriff aller Dinge im Leibe wirklich erkennt, wo der Leib die vollkommen entfaltete Einheit in der Allheit, die Seele die vollkommen in die Einheit aufge-

1) Jahrb. f. Medic. II. 2. p. 131. 2) Ebend. p. 134—138.
3) Ebend. p. 154—156. 4) Ebend. p. 139. 140. 5) Ebend. p. 140—144.

löste Allheit ist [1]. Das Wesen in der Schwere und das Wesen im Licht sind aber nur ideale Factoren, welche die schaffende Natur eint, so dass nichts Reales in der Natur ist, was nur dem einen angehörte. In allem Wirklichen ist daher das Band beider ausgedrückt, und so erscheinen die wirklichen Potenzen in der Natur in A^1, als Schwere Licht und Einheit beider der Schwere untergeordnet, in A^2 beide und ihre Einheit unter dem Exponenten des Lichtes. Endlich in der Einheit von A^1 und A^2, in A^3 erscheint Licht und Schwere untergeordnet dem gemeinschaftlichen Bande, so dass sich hier die absolute Copula offenbart. Die Folge der realen Potenzen nachzuweisen ist Aufgabe der speciellen Naturphilosophie [2]. Die zuletzt angeführten Sätze sind weil sie am Natürlichsten mit ihnen zusammenhängen, sogleich an die angeknüpft, welche den Begriff der Stufenfolge fixirt hatten. In *Schelling's* eigner Darstellung sind aber mehrere Sätze (Aphorism. CCVI—CCXXIV) zwischengestellt worden, deren Inhalt hier um so weniger übergangen werden darf, als gerade auf sie die Behauptung gestützt worden ist, dass in den Aphorismen der Standpunkt des Identitätssystems verlassen sey; die Sätze, welche bisher angeführt wurden, werden zu dieser Behauptung schwerlich berechtigen. — Die erwähnten acht und zwanzig Aphorismen betreffen besonders den Begriff der Zeit. Die Schwere ist nicht im Raum, sondern über allem Raum, weil sie den Raum negirt und die Zeit setzt; ganz eben so ist das Wesen des Lichts über aller Zeit, weil es die Zeit negirt und den Raum setzt. Beide aber negiren Raum und Zeit nur, weil sie das An-sich, oder das Positive, in beiden sind [3]. Die Natur ist ein stufenweises Setzen dieses Positiven der Zeit in das Einzelne, daher erscheint sie im Ganzen mehr unter der Form des Raumes; mit der vollendeten Einbildung des An-sich der Zeit in das Einzelne beginnt erst die Herrschaft der Zeit in der Geschichte. Es steigert sich nämlich das Licht zur Seele, und in der bewussten Menschenseele (dem Geist) zeigt sich die zeitdurchdringende (vorahndende) und zeitbesiegende (der Ewigkeit bewusste) Kraft. Sie negirt also die Zeit, indem sie das Positive der Zeit ist [4]. Wie in dem Raum drei Dimensionen unterschieden wurden, so lässt sich in der Zeit die Zukunft unterscheiden, das eigentlich Zeitliche (im Gegensatz gegen den Raum) in der Zeit, und die Vergangenheit die Negation alles Werdens also die Ruhe oder die als Raum gesetzte Zeit. Beide sind nur Product der Imagination, das Wahre, Ewige tritt nur in der Gegen-

1) Jahrb. f. Medic. II. 2. p. 146.
2) Ebend. p. 156 – 158.
3) Aphorism. 206 – 209.
4) Aphorism. 210. 211.

wart hervor, nur in dieser zeigt sich das wahrhaft Reale, aber auch in ihr ist nicht das Zeitliche, sondern das Nichtzeitliche das allein Reale. Die Zeit überhaupt hat daher als Zeit nur Realität im abstrahirenden d. h. vom Realen absehenden Denken [1], darum ist jedes Ding, ganz unabhängig von seiner Zeitlichkeit, *actu* ewig, wie es im Gegensatz des Raums, *actu* unendlich ist; weil aber das Ewige das Positive im Zeitlichen ist, deshalb gibt es nicht für das Ding ein numerisch anderes Leben ausser dem zeitlichen, sondern beide sind zumal, ein und dasselbe Leben [2]. Ihr wahrhaftes Seyn haben also die Dinge nur im All, darum muss die Allheit vollendet seyn, damit das Endliche möglich und wirklich sey. In dieser Allheit ist die Existenz jedes Dinges eine schlechthin unbedingte, reine Position, ewig unangesehen aller Zeit. In der Abstraction aber von der Allheit schliesst das Wesen nicht unmittelbar das Seyn ein und das Ding erscheint als zufällig, oder hat Dauer, d. h. abstracte, grössere oder kleinere, Existenz [3]. Diese ist so *toto genere* von der Ewigkeit unterschieden, dass wie die unendliche Dauer keine Ewigkeit schafft, so umgekehrt die kürzeste Dauer die Ewigkeit nicht aufhebt; ist doch die Ewigkeit kürzer als jede Dauer, da sie Alles im Augenblick ist [4]. Auch hier könnte man wiederholen was oben gesagt ward: Kaum ein Satz, der nicht seine Parallelstellen bei *Spinoza* fände. Darum aber auch kaum einer der zu dem Bekenntniss bringen könnte, das Identitätssystem sey aufgegeben.

6. So oft die Behauptung eines Philosophen: er habe sein System nicht geändert auf einer Selbsttäuschung beruhen mag, so wenig ist diese zu vermuthen bei der entgegengesetzten. *Schelling's* eigne Erklärung dass seine Schriften über das Ich dem Standpunkte der Wissenschaftslehre angehören, und andrerseits dass sein späterer Standpunkt die positive Ergänzung zum Identitätssystem bilde, berechtigt jene seine ersten sowol als seine letzten Schriften als solche zu bezeichnen die ausserhalb des Identitätssystems stehen, und für dieses als Documente nur die Schriften anzusehn, die zwischen beide fallen. Es fragt sich aber, ob nicht diese Schriften selbst wieder verschiedene Standpunkte repräsentiren? Der Umstand dass *Schelling* nach *Hegel's* Ausdruck vor dem Publicum seinen Bildungsgang gemacht, die immer neuen Versuche, seine Lehre nach einer neuen Methode zu entwickeln, um sie zugänglicher oder systematischer zu machen, können den Gedanken nahe legen, den *Wirth* so ausgesprochen hat, dass seine Hauptbedeutung gewesen sey

---

1) Aphorism. 213—221. 2) Aphorism. 222. 224. 225.
3) Aphorism. 226. 229. 230. 4) Aphorism. 233. 234.

Standpunkte geltend zu machen. Diesem gemäss hat nach *Wirth's* Vorgang welcher in der neu-schelling'schen Lehre allein, drei verschiedene Standpunkte unterscheidet u. A. *Schwegler* die bisher characterisirten Schriften in die Periode der Unterscheidung von Natur- und Geistesphilosophie (Ideen, Weltseele, transsc. Idealismus), der Indifferenz des Realen und Idealen (Zeitschr. Akadem. Studium) und der mystischen Wendung (Philosophie und Religion, Darlegung, Jahrbücher für Medicin) vertheilt. Allein wenn diese von einander getrennt werden, so muss man viel weiter gehn und so viel Standpunkte annehmen als *Schelling* Werke verfasst hat. Passt doch z. B. Bruno kaum unter eine dieser Kategorien. Andere machen nicht so viele Trennungen, sondern aber immer doch zwei verschiedene Gruppen dort, wo wir nur eine statuiren, so *Michelet* [1], der (vielleicht der Trichotomie zu Gefallen) ausser der theosophischen Naturphilosophie d. h. der veränderten *Schelling'schen* Lehre, das Identitätssystem und die construirende Naturphilosophie von einander trennt, eine Sonderung die nicht logisch ist, da sie keinen gemeinschaftlichen Eintheilungsgrund angibt und nicht richtig da in der Zeitschr. f. specul. Physik gewiss mehr construirt wird, als in Philosophie und Religion, und da die Identität in den Jahrb. der Medicin fast energischer hervorgehoben wird als im transscendentalen Idealismus. Es ist gewiss am Richtigsten mit *Weisse* [2] in den Untersuchungen über die Freiheit denselben Standpunkt zu sehn mit der Offenbarungsphilosophie, ferner den Bruno durchaus nicht von den andern Darstellungen des Identitätssystems zu trennen. Das Einzige, worin *Weisse* Unrecht haben möchte ist, dass er in den Aphorismen über die Naturphilosophie, indem er ihnen einen klar gedachten Unterschied von Zeitlosigkeit und Ueberzeitlichkeit leiht, Keime der spätern Lehre sieht wo sie nicht sind, während andrerseits er den Punkt in Philosophie und Religion der über das Identitätssystem und über die Aphorismen hinausführt, nicht genug gewürdigt hat. Bei keiner einzigen Schrift muss man so sehr, wie bei den Aphorismen *Spinoza* im Gedächtniss haben, denn mancher sehr wichtige Aphorismus ist eine Uebersetzung einer *Spinozistischen* Proposition. Man kann mit Recht die Aphorismen zu den besten Darstellungen des Systems rechnen (d. h. materiell, formell gehören sie zu dem schlechtest Geschriebenen aus *Schelling's* Feder) — aber sie stellen das unveränderte Identitätssystem dar.

1) Geschichte der letzten Systeme u. s. w. 1838. II. p. 221. 289. 359.
2) Das philosophische Problem der Gegenwart etc. Leipz. 1842.

Aufnahme des Identitätssystems.

§. 35.

A. Angriffe dagegen.

Ausser den Gegnern aller Philosophie mussten natürlich gegen das Identitätssystem alle die auftreten, über deren Standpunkt es hinausging. Zu denen welche schon gegen *Kant* polemisirt hatten, gesellten sich hier Kantianer und Halbkantianer, *Reinhold* und dessen Gegner, die in *Schelling's* Lehre nur eine Uebertreibung *Fichte'scher* Irrthümer sahen, während die Wissenschaftslehre selbst durch ihren Stifter sich gleichfalls gegen ihn erklären musste. Der Inhalt dieser Lehre rief aber auch Solche ins Feld, welche nicht im Namen der Philosophie sondern anderer Wissenschaften protestirten, vor Allen Theologen und Naturforscher.

1. Wo man ein Jahrhundert zu ehren glaubte, indem man es das philosophische nannte, da war es sehr begreiflich, wenn Niemand es gern hörte, dass er kein Philosoph, geschweige dass er ein Feind der Philosophie sey. Daher waren die Erscheinungen selten, wo der Philosophie als solcher der Krieg erklärt ward. In Deutschland beschränkten sie sich fast auf die Angriffe, die von bigotten katholischen Geistlichen gegen die Philosophie unternommen wurden und unter diesen waren, mit Ausnahme der Bayrischen Gegner *Schelling's*, nur sehr wenige deren Studien über *Kant* hinausgegangen waren. Wo interessantere Erscheinungen dieser Art hervortraten, wie der Versuch von *Wiesen* [1], welcher zeigen wollte dass die Philosophie auf dem Begriff der Nothwendigkeit, Religion auf dem der Freiheit beruhe und darum von einem Frieden beider nie die Rede seyn könne, da wurde natürlich das Identitätssystem von dem Anathema gegen alle Philosophie nicht ausgenommen. Viel wichtiger dagegen waren die Angriffe welche dieses System im Namen der Philosophie erfuhr, und zu welchen alle die Standpunkte ihre Beiträge lieferten, über die es hinausgegangen war. Dass dabei diese Angriffe hier einen viel herberen Character an-

1) *G. L. Wiesen* Religionsphilosophie oder das Verhältniss der Vernunft zur Freiheit. Hildesh. 1804.

nahmen als gegen andere z. B. die *Kantische* Schule, hat seinen Grund darin, dass der Uebermuth den diese zu ihrer Zeit gezeigt hatte, theils vergessen theils aber auch wirklich nicht so gross gewesen war, als den die zur Schau trugen, welche sich nach *Schelling* nannten. Es existirten, als das Identitätssystem auftrat, noch Einige die sich zu Vorkantischen Lehren bekannten. *Nicolai's* Zeitschrift hatte in der Neuen Allgemeinen deutschen Bibliothek [1] ihre Auferstehung gefeiert, und schlug tapfer auf die neue Schule los, die Hallische Allgemeine Literaturzeitung, die in der Philosophie fast zu zählen aufgehört hatte, stand in den meisten philosophischen Recensionen auf dem *Kantischen* Standpunkt, sinkt aber in anderen ganz auf das Niveau des *Nicolai'schen* herab. Ganz platte witzig seyn sollende Broschüren [2] wurden veröffentlicht, die diesen Blättern gefielen. Einige Bücher erschienen, welche der neuen Lehre entgegenzustellen versuchten was *Eberhard* gelehrt hatte, freilich so, dass auch zugleich Aenesidem - *Schulze* zu Hülfe gerufen wurde [3]. Auch die durch persönliches Verletztseyn so bitteren, gegen *Schelling* gerichteten, Schriften von *Franz Berg* [4] stehn, indem sie gegen das *Kantische* und alle daraus hervorgegangenen idealistischen Systeme polemisiren, mit ihrem praktischen Realismus wesentlich auf einem Standpunkte der mit dem gesunden Menschenverstande der deutschen Aufklärung viele Verwandtschaft hat. Als ein Geistesverwandter *Berg's* kann ein zweiter Theologe, *Jenisch*, erwähnt werden, bei dem der Hass gegen das neue System fast zur Raserei wird [5]. Einen zweiten Gegner von dem es, zugleich mit *Kant*, angegriffen wurde, fand das Identitätssystem an der Glaubensphilosophie, namentlich an der *Jacobi'schen* Schule. Die Schriften von *Jacobi* selbst, von *Köppen*, von *Weiller*, von *Salat*, welche sich zur Aufgabe gesetzt hatten, die *Schelling'sche* Lehre zu vernichten sind wo von jenen Männern die Rede war (§. 15) genannt worden. Auch hier vereinigten sich subjective und objective Gründe um ihre Polemik gegen *Schelling* bei Weitem herber werden zu lassen als sie gegen *Kant*, sogar gegen *Fichte*, gewesen war. Zu

---

1) 1800 — 1805.

2) u. A. *Ernst Polarch* (pseudon.) des Paracelsus Spinosior absolutes Ei u. s. w. Germanien 1803.

3) u. A. *D H Kunhard* Skeptische Fragmente oder Zweifel an der Möglichkeit der vollendeten Philosophie als Wissenschaft des Absoluten.

4) *Fr. Berg*: Sextus oder über die absolute Erkenntniss von *Schelling*. Würzb. 1801.

Dess. Epikritik der Philosophie. Arnstadt und Rudolst. 1805.

5) *Jenisch* Kritik des dogmatischen idealistischen Religions- und Moralte ms. Leipz. 1804.

diesen Angriffen gesellten sich drittens die der Kantianer. *C. C. E. Schmid* [1] bekämpft das Identitätssystem als eine Ausgeburt der, mit *Fichte* begonnenen, revolutionären Periode. Der ungenannte Fortsetzer von *Mutschelle's* fasslicher Darstellung der *Kantischen* Philosophie [2] (*Fr. Ign. Thanner*) sucht gleichfalls nachzuweisen, dass es eine Entartung der *Kantischen* Lehre zeige. Freilich hat er selbst sich später von dem Identitätssystem gewinnen lassen. Die Schriften der Halbkantianer, die eine vierte Classe von Gegnern des Identitätssystems bilden, sind an ihrem Orte aufgeführt (§. 16). Zu ihnen gesellt sich das Räsonnement, welches allmählig die Allg. Lit. Zeitung zu beherrschen anfing, welche nicht genug Lob für *Fries* u. s. w. hat, dagegen aber sogar eine Anzeige der berühmten Schrift von Frau *v. Staël* benutzt, um ihr Gift gegen den Sectenfanatismus der neuern Schule auszuspritzen. Wie *Reinhold* sich *Schellingen* gegenüberstellte, ist bereits gesagt worden, eben so welche Stellung zu ihm *Bardili* einnahm (§. 20). *Reinhold's* Gegner (§. 21) blieben nicht zurück. Mit Ausnahme *Maimon's*, der Nichts von *Schelling* scheint gelesen zu haben, sind sie alle als seine Gegner aufgetreten, und die boshafte Mystification, die sich Aenesidem-*Schulze* in *Bouterwek's* Museum erlaubte, indem er Aphorismen im Tone der Naturphilosophie schrieb, die von ihren Anhängern für baare Münze genommen wurden, ist erwähnt worden (§. 21, p. 502). Ferner aber gesellte sich zu allen diesen Gegnern der, welcher die Angriffe aller Dieser selbst hatte erfahren müssen, und mit denen die Uebrigen *Schelling* stets zusammenzustellen pflegten, der Stifter der Wissenschaftslehre, und ihre Anhänger. Von dem Ersteren ist bereits (§. 23, §. 29) gesagt worden, in welcher Weise er später von *Schelling* sprach. Die Letzteren, wenn sie nicht etwa selbst sich *Schelling* annäherten, wie *Schad* [3], pflegten sehr heftig gegen das Identitätssystem zu polemisiren. Endlich aber musste es nothwendig angefeindet werden von denen, die ohne sich einer der characterisirten Richtungen ganz anzuschliessen, den Versuch machten, eigene Systeme auszubilden, welche Berührungspunkte mit allen darboten, aber nicht im Stande waren, sich zu erhalten oder sich Anhänger zu schaffen, wie der in Vielem an *Beck* erinnernde *Mackensen* [4], der ganz originelle *Thorild* [5] (1759—

1) *C. C. E. Schmid* Aufsätze philosophischen und theologischen Inhalts. Jena 1802.

2) Der Transscendental-Idealismus in seiner dreifachen Steigerung u. s. w. München 1806.

3) Vgl. §. 28, p. 681.

4) *W. Mackensen* Grundzüge zu einer Theorie des Abstractionsvermögens. Halle 1799.

5) Maximum s. Archimetria 1799 (ohne Druckort).

1819), der durch die Wissenschaftslehre zur Reaction angeregte *Rückert* [1] u. A. Mehr oder minder tritt bei ihnen allen der Gegensatz gegen *Schelling* hervor. Es versteht sich dabei ganz von selbst, dass je nachdem der Standpunkt des Gegners ein anderer ist, auch die Vorwürfe andere seyn werden, die er dem bekämpften System macht. Darum warfen die Aufgeklärten dem System Mystik und Obscurantismus vor, die Kantianer nennen es dogmatisch, die Glaubensphilosophen atheistisch und nihilistisch. Jeder Halbkantianer macht ihm den Vorwurf, dass es den Punkt übersehe, der ihm als der hauptsächlichste erschien. *Reinhold* identificirt in der ersten Zeit *Schelling* völlig mit *Fichte*, und sieht später in ihm einen carrikirenden Plagiarius von *Bardili*. Aenesidem-*Schulze* sieht in ihm einen dogmatischen Träumer, *Beck* findet ihn zu realistisch und ist in dieser Hinsicht mit *Fichte* einverstanden, welcher, ganz eben so wie er (s. §. 26, p. 619 und §. 29, p. 21) *Spinoza* und *Locke* unter eine Formel gebracht hatte, in seinen Angriffen gegen *Schelling*, ihn als einen platten Empiristen bezeichnet oder an *v. Berger* schreibt, er fahre „in die Finsterniss und Verworrenheit des *Spinoza* zurück". Wichen die Angreifer darum in dem, was sie der *Schelling'schen* Lehre vorwarfen, von einander ab, so stimmten sie dagegen fast wörtlich mit einander überein, wo sie auf seine und seiner Anhänger Art zu schreiben und zu disputiren kommen. Mangel an Bescheidenheit, Grobheit, Unverschämtheit, Dummdreistigkeit u. s. w. sind die Eigenschaften, welche, je nachdem die Gegner Kraftausdrücke lieben, von der ganzen Schule prädicirt werden.

2. Je mehr sich eine Philosophie auf Untersuchungen beschränkt, die transscendental im *Kantischen* Sinne sind, desto weniger wird es für sie Conflicte mit den positiven Wissenschaften geben. Die Aufgaben beider liegen dann in ganz verschiedenen Gebieten; ein Empiriker, der Erfahrungen machen soll und der Transscendentalphilosoph der nur wissen will wie Erfahrung möglich ist, können sich eigentlich nie stören; wie denn *Fichte* in seinem Sonnenklaren Bericht dieses Verhältniss vortrefflich auseinandergesetzt hat. Daher kam es, dass er nur da mit den Repräsentanten positiver Wissenschaften in einem Verhältniss steht welches den Streit möglich macht, wo er Metaphysiker (im *Kantischen* Sinne) wird, d. h. in seiner praktischen Philosophie. Seine Ethik ist von Juristen, seine Religionslehre von Theologen angegriffen. Ganz eben so war es *Kant* ge-

---

1) *Jos Rückert* Realismus oder eine durchaus praktische Philosophie. Leipzig 1801.

gangen. Nun hatte dieser freilich auch seine metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaften und seine Kritik der teleologischen Urtheilskraft geschrieben und in beiden die ersten Grundlagen der späteren Naturphilosophie niedergelegt. Allein die Beschaffenheit dieser Werke erklärt es, warum sie keinen Widerspruch von Seiten der Naturforscher hervorriefen. Die Anfangsgründe beschränkten sich auf zwölf sehr allgemeine Sätze, zugleich waren dieselben in einer Weise ausgesprochen, die es möglich machte, bei oberflächlicher Lectüre darin nur vorgeschlagene Hypothesen zu sehn, also in der Theorie vom Parallelogramm der Kräfte einen Versuch diese Erscheinung anschaulich zu construiren, in der Dynamik den sinnreichen Einfall, anstatt der Kategorie der (extensiven) Menge die des (intensiven) Grades geltend zu machen, einen Versuch, den Viele nicht einmal für ganz neu ansahen, weil er an *Boscovich* erinnerte. In der Kritik der Urtheilskraft war freilich *Kant* weiter gegangen. Er hatte den Begriff des Lebens und damit den Unterschied des Organischen und Unorganischen streng formulirt, indess die subjective Wendung, die er diesem Begriffe gab (§. 10, p. 213), hatte auch diese Lehre in die Classe der blossen Hypothesen zurücktreten lassen, die dem Philosophen um so mehr vergeben werden mussten, als die Physiker selbst sie sich auch erlauben, und er sonst als Verehrer der Empirie und Mathematik und ihres ersten Heros bekannt war. Alles dies änderte sich nun hinsichtlich des Identitätssystems. Nur in einem Punkte hatte es den positiven Wissenschaften gegenüber eine günstigere Stellung: *Schelling* hatte über Ethik überhaupt, über Recht und Staat insbesondere, nur sehr wenig geäussert. Wenige seiner Gegner sahen, dass die Consequenzen seines Systemes dahin führen mussten, die substanzielle Macht des Staates über Alles zu stellen, wie dies von seinem treuesten Schüler geschehen ist (s. §. 36). Auf seine eigenen Darstellungen konnte man sich nicht berufen, und so begnügte man sich mit der Behauptung, sein Standpunkt mache Moral und Rechtslehre unmöglich, die Rechtslehrer aber und Moralisten fanden keinen directen Angriffspunkt. Hinsichtlich der Religion verhielt sich dies anders, hier stand er ganz wie *Kant* und *Fichte* den Angriffen der Theologen preis gegeben, und dieselben Männer, die gegen jene polemisirt hatten, stritten auch gegen ihn. So die würtembergischen Theologen *Flatt* [1], *Süsskind* [2] (der Letztere mehr gegen *Schelling's* spätere

1) In *Storr* Handb. der christl. Dogmatik.
2) *F. G. Süsskind* Prüfung der *Schelling'schen* Lehre von Gott, Weltschöpfung, Freiheit u. s. w. Tübingen 1812.

Lehre), so viele Andere. Dass gerade der Punkt, in dem *Schelling*, wegen seines Hochstellens der Kunst, von *Kant* und *Fichte* abwich, die Verwandlung des Dogma's in Mythus (dieses Kind der Religion und Poesie), von den Theologen wenig angegriffen wurde, hat seinen Grund darin, dass der mythische Standpunkt unter den Theologen selbst Anhänger zählte. Indess fehlte es auch nicht an Stimmen, welche dem Identitätssystem vorwarfen, es wolle Polytheismus an die Stelle des Monotheismus setzen, und den Christianismus durch Paganismus verdrängen. (Der Vorwurf des Atheismus hatte allmählig durch die häufige Wiederholung seine Schrecken verloren, das Wort Pantheismus war noch nicht so allgemein geworden wie heut zu Tage.) Die vortheilhafte Position, die *Schelling*, verglichen mit *Kant* und *Fichte*, den Rechts- und Staatslehrern gegenüber hatte, ward nun reichlich aufgewogen durch die Angriffe, die sein System von Seiten der Naturforscher hervorrief. Die Naturphilosophie war so sehr das eigenthümliche Verdienst *Schelling's*, dass alle seine Reclamationen, sie sey nur ein Theil seines Systemes, nichts dagegen vermochten, dass das ganze System — sogar von Anhängern — Naturphilosophie genannt wurde; natürlich musste sich also die Aufmerksamkeit der Männer von Fach darauf richten. Da nun begreiflicher Weise jedes System das besonders hervortreten lässt, was es als das neu Gefundene ansieht, so musste auch vor Allem das Identitätssystem die beiden Gedanken geltend machen, dass bei aller Verschiedenheit der Naturerscheinungen sich in allen nur Eine Vernunft zeige, zweitens aber, dass das Gesetz aller Erscheinungen die Polarität sey. Der erste führte dazu, die Analogie zwischen dem Verschiedenartigsten geltend zu machen, der zweite gab die stets wiederkehrende trichotomische Gliederung. Der Anschein, dass diese beiden Punkte einseitig geltend gemacht und ihnen Alles geopfert würde, hätte daher selbst dann nicht ausbleiben können, wenn eine sehr genaue Kenntniss des Besondern der Tendenz des Uniformirens das Gleichgewicht gehalten hätte. Dies war nun nicht der Fall. Der Urheber des Systems liess diesen Mangel weniger bemerken oder doch leichter vergessen. Theils hatte er sich wirklich mit dem Positiven in der Naturwissenschaft beschäftigt, theils trat er früh in persönliches Verhältniss mit bedeutenden Empirikern und seine beneidenswerthe Gabe, jede neue Idee sich zu assimiliren, in jeder neuen Entdeckung die Bedeutung zu ahnden, liess ihn bei ihnen so viel lernen, dass ein Gegner (*Fries* in seinem Sonnenklaren Beweis s. §. 16, p. 383) ihn beschuldigen konnte, sein ganzes System sey einem Empiriker entlehnt. Dazu kam noch ein Anderes. Am Ende

fühlten doch auch die Gegner, dass Einem, der bestimmt schien, schon in seinen Jünglingsjahren die Weltanschauung seiner Zeit umzugestalten, Manches vergeben werden müsse, dass ferner Einer, der nur Ideen, Erste Entwürfe, Aphorismen u. s. w. gab, die noch dazu nicht bis zu Ende geführt wurden, noch im steten Forschen begriffen sey, was noch durch die vorgenommenen wesentlichen Veränderungen bestätigt wurde. Alle diese Rücksichten aber hörten bei den Jüngern jenes Mannes auf. Je weniger diese Positives wussten, um so eher kamen sie dazu, das ganze Universum für begriffen zu halten; je weniger ihnen Besonderheiten präsent waren, desto mehr passten ihre allgemeinen Formeln auf Alles; je weniger sie kritisch zu sichten vermochten, desto mehr ergriffen sie auch das Widersprechendste, wenn es nur unter die Formel des Gegensatzes und der Indifferenz gebracht werden konnte, und nach ihnen lehrten *Brown* und *Winterl* ganz dasselbe, weil Jener Asthenie und Hypersthenie sich entgegensetzte, und Dieser sich zu einem dualistischen Systeme bekannte. Das gewaltsame Herbeiziehn der äusserlichsten Analogien, das Gleichsetzen ganz verschiedner Erscheinungen, weil sie oft zusammen vorkommen (oder auch, in Ermangelung dieses Grundes, weil sie sich ausschliessen und nie zusammenkommen), machte es erklärlich, dass die Empiriker in der Naturphilosophie nur ein Spiel des Witzes sehen, nicht aber den Ernst und die Gewissenhaftigkeit, die der Wissenschaft ziemt. Dazu gesellte sich noch ein anderer Umstand. Mit Recht sehen die Naturforscher als eine der bedeutendsten Stützen der wissenschaftlichen Physik die Leistungen *Newton's* an. Es war nicht nur die lebensvollere Ansicht von der Natur, welche die Identitätsphilosophen vornehm herabblicken liess auf die mathematische Physik überhaupt (*Schelling* spricht mit grosser Hochachtung von *Le Sage*), sondern es war auch das eigenthümliche Verhältniss, in welchem die Hauptrepräsentanten jenes Systems zu *Göthe* standen, was sie zu Gegnern des, von diesem so gehassten, *Newton* machte. Daher schon frühe das Lobpreisen *Keppler's* auf Kosten *Newton's*, daher endlich ein wirklich läppisches Schelten auf den Letztern, welches bekanntlich auch später nicht aufgehört hat. Denkt man sich alle diese Umstände vereint, so wird man es erklärlich finden, dass unter den bedeutendsten Physikern sich erklärte Gegner der Naturphilosophie fanden. *Lichtenberg* erklärte sich gegen sie, *Gilbert's* Annalen wurden das Organ für eine Menge von Angriffen, die von bedeutenden Autoritäten ausgingen. *Cuvier,* dessen Ansichten doch — nicht nur durch die gemeinschaftliche Wurzel (*Kielmayer),* sondern auch durch die Idee des sich entwickelnden Typus (der allein eine Mor-

phologie möglich macht und einer vergleichenden Anatomie Werth gibt) — Berührungspunkte mit der deutschen Naturphilosophie darbieten, sprach sich sehr herbe über sie aus. In Deutschland waren die allerwichtigsten Einwände die, welche *Link* gegen sie vorbrachte, weil sie von einem Manne ausgingen, der nicht nur als Empiriker sehr bedeutend, sondern auch philosophisch (durch *Kant* und, so scheint es, auch durch *Beck*) gebildet war. Seine Schrift über die *Schelling'sche* [1], so wie später die über die *Hegel'sche* [2] Naturphilosophie gehört zu dem Gediegensten und dabei Geistreichsten, was gegen sie geschrieben worden ist. Obgleich *Link* das Bestreben, Alles auf eine Einheit zurückzuführen als ein Interesse der Vernunft anerkennt, so tadelt er doch die *Schelling'sche* Naturphilosophie weil sie alle Mannigfaltigkeit vernichte und ignorire. In geistreicher Weise hechelt er dabei die Unkenntniss der neuen Schule in der Mathematik und die, nur daraus fliessende Verachtung der mathematischen Physik und *Newton's*, und sucht dann das Eigenthümliche der *Kantischen* Naturphilosophie und ihre Vorzüge vor der neuern ins Licht zu stellen. Das Werk gibt dann eine schöne Darstellung des Interesses welches den Naturforscher leitet, und seiner Freude an dem Reichthum und der Mannigfaltigkeit der Natur, und den Canon dass die Naturkunde Nichts annehmen dürfe, was nicht Gegenstand der Erfahrung ist oder doch werden kann. Interessant ist noch, dass *Link*, welcher sehr gut die Lücke erkannte, die *Kant's* Naturphilosophie in der Lehre vom Festen und Flüssigen darbot, um dem Atomismus zu entgehn einen Versuch macht, die Festigkeit aus der Flüssigkeit abzuleiten, welcher sehr sinnreich die eigentliche Flüssigkeit (des Wassers z. B.) nur unter der Oberfläche statuirt, die selbst gleichsam Haut ist, so dass nun ein fester Körper der wäre, welcher aus vielen theils parallelen theils sich kreuzenden Oberflächen, Fasern u. s. w. bestünde, welche, für sich natürlich nicht fest, doch das Feste geben. Auf die neuere Naturphilosophie zurückkommend, erkennt *Link* als ihr Verdienst an, auf die Bedeutung des Polaritätsgesetzes aufmerksam gemacht zu haben, daher werde sie auch für die Partien der Naturkunde, wo es sich zeige, fruchtbar wirken. Ihr Fehler sey, dass sie es gezwungen auf das Ganze anwende, so dass also immer wieder sie verkennt, dass das erhabene Ganze seine Würde nur durch die unendliche und unerschöpfliche Mannigfaltigkeit erhält.

---

1) *D. H. F. Link* Ueber Naturphilosophie. Leipz. 1806.
2) Dess. Propyläen der Naturkunde. Berlin 1836 ff.

§. 36.

B. Anhänger des Identitätssystems.

Die grosse Zahl derer die man Schellingianer genannt hat, steht in keinem Verhältniss zu der geringen schulmässig gebildeter Anhänger seines Systems. Uebergeht man die frühern Schriften Solcher die später besonders abgehandelt werden sollen, so entspricht den strengsten Forderungen nur *Klein*. Sie müssen herabgespannt werden bei *Stutzmann*, *Ast*, *Blasche*. Bei Weitem die meisten sog. Schellingianer sind Solche, die einzelne Grundgedanken des Identitätssystems sich angeeignet hatten und nun, mit verschiedenem Glück, die Ideen desselben in den verschiedensten Gebieten durchzuführen versuchten. Obgleich dies besonders in den Naturwissenschaften geschah, so haben doch auch alle übrigen Wissenschaften dem Einfluss dieses Systems sich nicht ganz verschliessen können.

1. Gewisse Eigenthümlichkeiten, die ein System haben muss, um einen festgeschlossnen Phalanx von Schülern um sich zu versammeln, welche im Lauf der Geschichte am Meisten sich bei *Aristoteles*, *Wolff*, *Kant* und *Hegel* gefunden haben, gehen dem Identitätssystem ab. Schon der Mangel einer consequent festgehaltenen Terminologie ist hier von Wichtigkeit; die verschiedenen Ausdrücke und Methoden deren sich *Schelling* bedient, dies Anschliessen einmal an *Spinoza*, das andere Mal an *Plato*, der Umstand endlich dass der Theil der Naturphilosophie, welcher das Organische enthalten sollte, immer versprochen wurde, nie erschien, alles dieses zeigte dass dem Stifter selbst das System sich noch nicht so krystallisirt hatte, wie strenge Anhänger es wünschen und wie es andrerseits strenge Anhänger möglich macht. (Vielleicht liegt in diesem erst noch Bilden seiner Lehre einer der Gründe warum *Schelling*, namentlich später, gegen jedes Werk misstrauisch ja hart ward, in dem Resultate seiner eignen Ideen ihm entgegentraten. Diese erschienen ihm sogleich verknöchert und darum entstellt.) Das Identitätssystem als ein Ganzes darzustellen, konnte daher nur Solchen gelingen, die theils den mündlichen Vorträgen *Schelling's* beigewohnt hatten, theils in seinem genauern persönlichen Umgang sich über das Raths erholen konnten, was er noch nicht veröffentlicht hatte. Beides vereinigt sich beson-

ders bei Einem. Kann man Einem mit Recht den Namen eines Schellingianers beilegen so ist es gewiss

Georg Michael Klein,

der, am 9. Apr. 1776 zu Alitzheim geboren, nachdem er an andern Schulen gelehrt hatte, als Rector an das Gymnasium zu Würzburg kam, und so lange *Schelling* dort war, mit demselben in vertrautem persönlichen Verkehr stand, später Professor am Lyceum zu Bamberg, endlich Professor der Philosophie in Würzburg wurde, und daselbst am 19. März 1820 starb. Nicht nur, wie *Schelling* ihm dies bezeugt [1], die religiösen Ideen sind in *Klein's* Hauptwerke [2] dem Standpunkte des Identitätssystems gemäss behandelt, sondern das ganze System in einer Weise dargestellt, die damals gewiss den Beifall seines Urhebers gehabt hat. Das Werk zerfällt in zwei Abschnitte, deren erster den **Begriff der Philosophie** erörtert. Obgleich hier behauptet wird, dass die Philosophie, ganz wie die Intelligenz, nur eine sey [3], so sieht der Verfasser doch in den bisherigen Systemen mehr nur Irrwege, welche eingeschlagen werden mussten, damit der Mensch dadurch gewarnt in das Land des Friedens gelange, in welchem der Widerspruch des Irdischen und Göttlichen, des Verstandes und der Vernunft getilgt, und die Versöhnung mit sich erreicht wird [4]. Daher kommt es, dass nur wenige philosophische Systeme Gnade vor ihm finden. *Parmenides* sey der erste, der das Unbedingte, welches allein für die Vernunft Realität hat, in Betracht gezogen habe. Dann habe *Sokrates* als moralischer Mystiker die Speculation unterbrochen, die durch die Megariker und *Plato* wieder aufgenommen sey. Während der Letztere, namentlich durch seinen Gegensatz des Meinens und Wissens, sich als wahren Philosophen erwiesen, habe der von allem Schwunge des Geistes entblösste *Aristoteles* der Reflexionsphilosophie ihren Ursprung gegeben [5]. Durch des *Des Cartes* Dualismus sey die Frage nach der Vereinigung von Denken und Seyn so in den Vordergrund geschoben, dass darüber die viel wichtigere nach dem Verhältniss des Unendlichen und Endlichen (Freiheit und Nothwendigkeit) ganz vergessen sey, die freilich nur durch das, mit unmittelbarer Evidenz begleitete, Wissen beantwortet werden könne, während sowol das Wissen *a posteriori* als das *a priori* sich auf dem untergeordneten Standpunkt der Endlichkeit und der Erscheinungen

---

1) Darlegung des wahren Verh. etc. p. 10.

2) *G. M. Klein* Beiträge zum Studium der Philosophie als Wissenschaft des All, nebst einer fasslichen Darstellung ihrer Hauptmomente. Würzburg bei *Baumgärtner* 1805. VIII und 414 S.

3) Ebend. p. 13. 29. 4) Ebend. p. 30—34. 5) Ebend. p. 44—59.

bewege, und insofern nur Erfahrungserkenntnisse gebe [1]. Erst *Schelling* hat wieder auf das Uebersinnliche hingewiesen, während *Kant* nur negativ gezeigt hat, dass es der, aus der endlichen Welt herübergenommenen, Erkenntniss nicht zugänglich ist. Eben so wenig wie *Kant* habe *Fichte* die Aufgabe der Philosophie gelöst, dessen Idealismus übrigens nicht so gesteigert sey, als der ihm gegenüberstehende Realismus des *Spinoza* [2]. — Bei Weitem wichtiger ist der zweite Abschnitt des *Klein'schen* Werkes, welcher eine Darstellung der Hauptmomente der Philosophie als Wissenschaft des All enthält. Hier wird zuerst darauf aufmerksam gemacht, dass das Identitätssystem, indem es versuche von der Einheit zu den Gegensätzen zu kommen, durchaus von *Kant's* und *Fichte's* Idealismus, eben so aber auch von allen den Versuchen verschieden sey, die den Idealismus und Realismus vereinigen wollen. Vielmehr ist die Identität das schlechthin Ursprüngliche, das nicht sich etwa zersetzt, aus dem auch nicht das Einzelne deducirt oder abgeleitet wird, sondern mit dem Alles gesetzt ist, so dass die weitere Entwicklung nur im Bewusstwerden dessen besteht was mit der Identität gesetzt war. Die Erkenntniss des Einen und des All ist, als die Erkenntniss des allein Realen, allein Wissenschaft, alle andern Wissenschaften mischen Realität und Negation und enthalten darum Scheinrealität [3]. Nach diesen einleitenden Betrachtungen geht *Klein* dazu über, in Paragraphenform das ganze System zu entwickeln und beginnt mit der absoluten Identität [4]. Gott oder die Vernunft ist die Einheit des Subjectiven und Objectiven, des Begriffs und des Seyns, also Selbsterkennen. An diesem Selbsterkennen participiren wir, wenn wir die Vernunft in uns walten, uns von ihr beherrschen lassen, in welcher intellectuellen Anschauung wir eine unmittelbare Erkenntniss Gottes haben. Durch das sich als Ich setzen tritt man aus der Identität des Seyns und Denkens heraus, und es entsteht ein Standpunkt, auf welchem dem endlichen Denken und dem Complex alles blossen Seyns, den man Alles nennt, Realität zugeschrieben wird. Das ist der Standpunkt der Reflexionsphilosophie, des Verstandes der, an die Regeln der Logik gebunden, nicht anders kann, als Gott ausserhalb jenes Allen setzen, welches er Welt nennt. Die Philosophie, welche nachzuweisen hat, wie durch widernatürliche Entgegensetzung die Verstandeswissenschaft entsteht, behauptet dagegen, zum grossen Aerger derselben, dass Gott zwar nicht Alles, denn

---

1) Beiträge zum Studium etc. p. 66. 74. 76. 81.
2) Ebend. p. 79. 101. 190.
3) Ebend. p. 208. 210. 212—215. 4) Ebend. §. 1—7.

derlei hat keine Realität, wohl aber das All, die Welt, das Universum, ist, und hat zunächst die Aufgabe, zu zeigen, wie mit der absoluten Identität oder der Idee Gottes zugleich eine Unendlichkeit von Realität gesetzt ist, und wie dadurch das in Allem identische und unendliche Wesen als ein Relatives und Endliches erscheinen kann. Dies sucht nun *Klein* zu leisten, wo er das Verhältniss der absoluten Identität zum endlichen Universum erörtert[1]. Ein Standpunkt, der dem Endlichen Realität zuschreibt muss zum Schöpfungsbegriff bringen, d. h. dazu, dass in Gott Entstehen und Wechsel angenommen wird. Anders gestaltet sich die Sache für den Philosophen: da Gott durch seinen Begriff ist, so ist er das sich Affirmirende. Da er sich affirmirt, so muss das Affirmirte selbst affirmirend gedacht werden, und da es keine Grenze gibt wo diese Nothwendigkeit aufhörte, so ergibt sich daraus unendliches Sich-Affirmiren und vermöge der Idee Gottes wäre also reelle Unendlichkeit, so dass das All unmittelbar aus Gott folgt, weil es Gott, als real und seyend angeschaut, ist. Gott ist nicht aus Einheit und Unendlichkeit zusammengesetzt, wie der Kreis nicht aus Centrum und Peripherie, aber er ist die Identität beider, eben auch wie der Kreis. Damit ist aber durchaus noch nicht erklärt, warum das All als eine Welt relativer und endlicher Dinge erscheint. Wie alle Radien in dem Centro Eins sind, ausserhalb desselben aber als Viele erscheinen, weil sie sich räumlich ausschliessen, eben so sind die unendlichen Positionen in Beziehung auf die Identität Eins, sie erscheinen aber als Besondere, wenn sie auf einander bezogen werden. Ihre Besonderheit liegt also in ihrem Relativ- (d. h. ihrem Nicht-) Seyn, und tangirt ihr Seyn gar nicht. Alle endlichen Bestimmtheiten entstehn daher nur durch Abstraction von dem All und dadurch, dass sie als relativ betrachtet werden, welche Relation nur die Seite ihres Nichtseyns ist. Darum sind Verstand und Imagination, welche das Besondere von dem Allgemeinen gewaltsam trennen, das Princip der Erkenntniss des Endlichen, weil sie an die Stelle des Absoluten das Relative setzen. So kommen sie, indem sie stets anstatt jedes in seinem Wesen zu erfassen es mit Anderem vergleichen, zu den Vorstellungen von Unvollkommenheit und Uebel, während von dem absoluten Standpunkte aus an den Tiger nicht Forderungen gestellt werden, die auf einem Vergleich mit dem Lamm beruhen. In dem vom All abstrahirenden Denken hat die Zahlbestimmtheit, hat die Causalität, haben alle sog. Begriffe *a priori* ihren Grund, die eben darum nur Relationen d. h. das Nichtseyn der Dinge,

1) Beiträge zum Studium etc. §. 8—19.

nicht ihre Substanz, betreffen. Darum erscheinen die Dinge in der Relation gerade als das Gegentheil dessen, was sie an sich sind. Eben wegen dieses diametralen Gegensatzes erscheint die unmittelbare Einheit des Subjectiven und Objectiven als vermittelte d. h. als Synthesis oder Indifferenz, und tritt sie, welche absolute Einheit ist, als relative und quantitative hervor. Die erscheinende Natur ist daher ein verworrner Wiederschein der absoluten, und was in der letztern simultan und mit einem Schlage ist, das erscheint in jener als eine Reihe von Potenzen, in welchen entweder die Unendlichkeit oder die Einheit vorwiegt oder endlich beide im Gleichgewicht stehn, indem ein Ding selbstständig und zugleich Theil eines Ganzen ist. — Nach diesen allgemeinen Bemerkungen über das endliche Universum überhaupt, bei denen es wohl nicht nöthig seyn wird besonders an *Spinoza* zu erinnern, geht *Klein* dazu über, den realen Theil der Construction des Universums oder die Naturphilosophie abzuhandeln, und zwar zuerst ihren allgemeinen Theil [1]. Unter der erscheinenden Natur ist nicht Objectivität überhaupt zu verstehn (*Fichte*), sondern objective Vernunft, d. h. die absolute Substanz welche Einheit von Subjectivität und Objectivität war, unter Form der Realität, so dass sich in ihr die Relationen der unendlichen Positionen zeigen, deren All die ewige Natur in Gott ist. Eben darum kann auch kein Naturwesen existiren welches nur affirmirt (Leib) und nicht zugleich affirmirend (Seele) wäre, und es ist festzuhalten, dass in Jedem Alles, freilich in verschiedener Weise enthalten ist. Dieses zeigt sich schon bei dem, was als der allgemeine Leib aller Dinge bezeichnet werden kann, bei der Materie, ja sogar bei den Momenten, die ihren Begriff constituiren. Da nämlich Materie nur die Weise ist, wie die absoluten Positionen in Relation erscheinen, so sind die Momente der Materie die Relationen Raum und Zeit. Jede von beiden enthält schon die Triplicität, die im Begriff des Dinges liegt, indem die Linie die im Raum ausgedrückte Zeit, die Fläche den im Raum ausgedrückten Raum, die dritte Dimension die im Raum angedeutete Materie darstellt u. s. w. Wie die Materie der Leib des Alls ist, so sein Beseelendes die Bewegung, ohne welche jene nur Masse wäre. Die Verbindung beider gibt die Schwere, durch welche die Dinge eben so sehr abgesonderte Realität haben, als sie nach der absoluten Identität und deshalb (mittelbar) nach Vereinigung unter einander streben. Wie in der Schwere sich die Massenhaftigkeit der Natur zeigt, eben so die Bewegung im Licht, welches darum als Bewegung

1) Beiträge zum Studium etc. §. 20—25.

ohne Bewegliches definirt werden könnte. Obgleich in der *natura naturans* Eins, erscheinen Schwere und Licht als sich entgegengesetzt, indem durch das Licht die Dinge besondre für sich werden, während die Schwere sie in ihren Grund zurückzieht. Jenes ist das väterliche, potenzirende, affirmirende, positive, diese dagegen das mütterliche, affirmirte, negative, Moment. Das verschiedene Verhältniss in dem beide in den Dingen sich finden, gibt die qualitativen Verschiedenheiten der Dinge, welche in dem besondern Theile[1] der Naturphilosophie betrachtet werden. Da jedes Ding Einheit von Schwere (Leib) und Licht (Seele) ist, beide aber in verschiedenen zwischen dem *maximo* und *minimo* liegenden Verhältnissen Eins seyn können, so ist Polarität das allgemeine Gesetz der Erscheinung aller Dinge in der Materie und sie sind als eine Potenzreihe zu construiren, in welcher zuerst die Formen der Schwere zur Sprache kommen. Die Geburt der Dinge wiederholt nur das Gesetz nach welchem die Materie überhaupt entsteht, und darum müssen sich in der Cohäsion, welche den Dingen ein Seyn für sich gibt, und durch welche die Schwere zur specifischen wird, die Dimensionen ausdrücken. Der Länge entspricht die Starrheit, der Breite die relative Cohäsion vermöge der die Dinge nicht mehr für sich sind (Gasform), die dritte Dimension als Einheit beider zeigt sich in dem Flüssigen mit seiner Tropfenbildung in Kugelform. Es folgt dann eine Construction der Cohäsionsreihe, welche den Stoff als das am Pole Stehende bestimmt und dann die vier einfachen Stoffe mit den Weltgegenden zusammenstellt. Hier folgt *Klein* ganz dem, was *Steffens*, *Baader* und *Schelling* vor ihm gesagt hatten. — Die zweite Potenz zeigt die Formen des Lichts, welche sich an den Dingen als Bewegungen ausdrücken, und die drei verschiedenen Verhältnisse der Identität und Duplicität in den drei dynamischen Processen zeigen. In denselben Thätigkeitsformen, welche in Bezug auf das Concrete die dynamischen Processe geben, erscheint das An-sich oder die unendliche Substanz und so ist das An-sich des Magnetismus der Klang, der Electricität das Licht, des chemischen Processes die fluidisirende Wärme. Im Verbrennen welches chemischer Process und Wärme ist, erzeugt sich das Wasser als die höhere Potenz der Materie, welche Materie wird für die organische Welt. Diese zeigt uns die dritte Potenz, in der die beiden Attribute der Substanz für die Erscheinungsformen, Licht und Schwere, in Gleichgewicht treten, so aber dass innerhalb des Organismus die, der Schwere sich annähernde, Pflanze und das, ihr entgegengesetzte, Thier einen

---

1) Beiträge zum Studium etc. §. 26 — 41.

Gegensatz bilden. Obgleich *Klein* in dieser Partie bemerkt, er wolle sich auf ganz kurze Andeutungen beschränken, weil *Schelling* selbst bald eine Physiologie geben werde, so geht er doch viel mehr in das Detail als bis dahin *Schelling* in seinen Druckschriften es gethan hatte. Ausser dem, was er *Schelling's* mündlichen Aeusserungen verdankte, hat er wohl, worauf Manches hindeutet, Vieles *Oken* entlehnt, dessen Naturphilosophie bereits im Jahre 1802 geschrieben und im MS. Manchen mitgetheilt war. Die Darstellung beginnt mit der Construction der physiologischen Functionen. Auch in diesen wiederholen sich die Dimensionen indem die Reproduction als das sich Fortsetzen der ersten, die Irritabilität als das durch andere Dinge Vermitteltseyn der zweiten, endlich die Sensibilität als die synthetische Einheit jener beiden, der dritten Dimension entspricht. Zugleich aber sind in jeder der drei Grundfunctionen alle drei enthalten und darum bietet die Reproduction des Individuums Resorption, Secretion und Assimilation, die der Gattung Wachsthum, Ableger und Fructification dar. Eben so zeigt sich die durch den Gegensatz von Muskel und Nerv vermittelte Irritabilität im Kreislauf in der Respiration und der Thätigkeit der Bewegungsorgane, denen die Stufenfolge der Fische, Amphibien und Vögel entspricht. Die höchste Lebensfunction ist die Sensibilität. Sie ist auch die höchste Naturerscheinung überhaupt, denn da hier der Organismus, ohne über sich hinauszugehn, Anderes sich einverleibt, indem ferner das Empfindende eben sowol affirmirt (Leib) ist als affirmirend (Seele), so kommt hier die wirkliche Einheit von Subject und Object zu Stande und die Substanz erkennt sich, freilich zunächst in einem besondern Theil der Materie. Alles was bis dahin objectiv war, wird jetzt vermöge der Sinne subjectiv gemacht, deren es eben darum so viele gibt als reale Formen der Natur existirten. Gefühl, Geruch, Geschmack, Gehör, Gesicht und Wärmesinn entsprechen dem Magnetismus, der Electricität, dem chemischen Process, dem Klange, dem Lichte, der Wärme. Darum muss auch die Thierreihe nach dem Hervortreten der Sinne geordnet werden (*Oken*). (In der Rangordnung der Sinne die *Klein* aufstellt kann man die Symmetrie mit dem Frühern vermissen. Dass der Wärmesinn als der höchste genommen wird, ist begreiflich, warum aber das Gehör diese Ehre mit ihm theilt, folgt nicht aus der frühern Construction des Klanges.) Das absolute Selbsterkennen ist aber im Thiere nicht vollständig; obgleich von der Vernunft beherrscht, wie die Körper von der Schwere, wird das Thier doch nur partiell Eins mit der Totalität, seine Vernunft ist Instinct, sein Character nur Theil des Allcharacters, welcher im Menschen erscheint (*Oken* entlehnt).

Das Verhältniss des Menschen zum Weltsystem wird daher in einem eignen Abschnitt behandelt [1]. Indem mit der Unendlichkeit der Positionen ihre Relation gesetzt ist, vermöge der sie in Raum und Zeit erscheinen, gibt diese relative Erscheinungsweise der Totalität das, was man Weltbau, sinnliches Universum nennt, in dem jede Position, oder Weltkörper, das All auf besondere Weise ausdrückt, darum aber selbst ein All, selbst Seele und Leib ist, und über alle Potenzen erhaben, Quell und Ursprung aller besondern Potenzen ist, die sich auf ihm manifestiren. Der Weltkörper offenbart seine Unendlichkeit räumlich und zeitlich, indem in dem Umlauf Centrifugenz und Centripetenz identisch sind. (Die Construction der *Newton'schen* Gesetze die hierauf folgt, erinnert an die in *Hegel's* Dissertation und *Schelling's* Bruno, hat aber etwas Verworrenes, was durch die vielen Druckfehler noch gemehrt wird.) Gleich der Substanz deren Erscheinung er ist, enthält der Weltkörper Alles in sich, was sich auf ihm successiv entfalten wird, und wie sich sein Seyn für sich in der Cohäsion, sein Seyn im Centro in dem dynamischen Process spiegelt, so gehen beide endlich in dem Menschen, in dem sich der Gegensatz von Thier und Pflanze ausgleicht, zur völligen Identität zusammen, welche jetzt nicht nur erkennbar sondern auch erkennend existirt und Vernunft ist, d. h. Selbsterkennen der absoluten Identität. Als Vernunft erkennt der Mensch die Einheit der Subjectivität und Objectivität, welche die Imagination trennte, und hat daher absolutes Wissen. Mit dem Menschen aber beginnt auch eine neue Reihe von Betrachtungen, denn wenn bisher die Identität betrachtet war von ihrer affirmirten, realen, Seite, so ist sie jetzt von ihrer ideellen zu betrachten, wo sich denn ein Parallelismus mit dem Frühern ergeben muss. Die Idealphilosophie, zu welcher jetzt überzugehn ist, bildet daher die Fortsetzung der Construction des Universums. In dieser Darstellung des All von seiner ideellen oder affirmirenden Seite [2] beginnt *Klein* mit einer Untersuchung die in vieler Beziehung an *Spinoza's idea ideae corporis* erinnert. Indem nämlich jedes Affirmirte auch affirmirend ist, und umgekehrt, muss die subjective Existenz eines Organismus (die wissende Seele) selbst als objectiv angesehn werden, dann aber muss es auch wieder von ihr ein Wissen geben und dieser Begriff der Seele ist Princip des Bewusstseyns, Wissen vom Wissen. Die genauere Betrachtung dieses Punktes, der Ichheit, setzt nun in Stand, das Entstehen alles relativen Wissens, aus dem

1) Beiträge zum Studium etc. §. 42 — 45.
2) Ebend. §. 46 — 58.

die Subjectivitätsphilosophie nie herauskommt, zu begreifen. Das erste Wissen, das Wissen vom Affirmirten oder Realen kann objectives genannt werden, es erweist sich bei näherer Betrachtung als Anschauung, welche zu ihren Momenten das Selbstbewusstseyn und die Empfindung hat. (In diesen drei Formen wiederholen sich die verschiedenen Stufen, die bei der Betrachtung der Materie zur Sprache kamen, so dass der Cohäsion das Selbstbewusstseyn u. s. w. entspricht, oder die Cohäsion als negirtes Selbstbewusstseyn, die Qualitäten der Natur als erstarrte Empfindung, die dritte Naturdimension als erloschene Anschauung bezeichnet werden könnte.) Die Anschauung geht auf Bestimmtes, Wirkliches, gibt Erkenntnisse *a posteriori.* Durch das Wissen vom objectiven Wissen, welches daher subjectives Wissen genannt werden kann, steht nun, ganz wie der Materie das Licht, so dem Erkennen *a posteriori* ein Wissen *a priori*, der Anschauung der Begriff gegenüber, welcher, während die Anschauung das Einzelne zum Object hatte, vielmehr das Gemeinschaftliche aller Einzelnen betrifft, natürlich aber bloss in der Sphäre des Angeschauten, Endlichen, Gültigkeit hat. In dem Wissen *a priori* zeigt sich eine, der eben betrachteten analoge, Triplicität. Sein eigentliches Object ist ihm die Nothwendigkeit, welche darum im reflectirenden Wissen der Ausdruck der Vernunft ist, und welche zu ihren Momenten die Möglichkeit und Wirklichkeit hat. Höheres als Nothwendiges gibt es darum für das relative Wissen nicht, und die ganze Organisation desselben beruht auf jener Triplicität indem der Möglichkeit der Begriff, der Wirklichkeit das Urtheil, der Nothwendigkeit der Schluss entspricht. Tiefer hineingehend findet man, dass die drei Classen der Reflexionsbegriffe *a priori* (Kategorien), die drei Urtheils- so wie die drei Schlussformen, und die ihnen correspondirenden drei Denkgesetze ihren Grund darin haben, dass in jedem alle drei Momente gesetzt sind, nur nach den verschiedenen Exponenten der Möglichkeit, Wirklichkeit und Nothwendigkeit. Da alles reflectirte Wissen auf dem Gegensatz des objectiv und subjectiv unendlichen Erkennens, oder der Anschauung und des Begriffs, beruht, durch welche Unterscheidung Zeit gesetzt wird, so kann durch dasselbe schlechterdings keine Wahrheit an sich ausgemittelt werden, und alle die betrachteten Formen haben Geltung nur für das Zeitliche, und die *principia contradictionis*, *rationis sufficientis* und *exclusi medii* gelten für das absolute und ewige Seyn nicht. Ueber das reflectirende Wissen wird hinausgegangen, indem man sich der Vernunft hingibt und an ihrem Selbsterkennen participirt, worin zugleich das Princip des sittlichen Handelns liegt, da auch der Gegensatz von Wissen und Handeln nur

im Gebiete des Relativen Geltung hat. Wie nur die Vernunft in uns weiss, so auch handelt nur sie allein. Eben darum besteht der Unterschied zwischen absolutem und relativem Wissen und Wollen nur in der Freiheit, vermöge der das Wissen nicht nur nothwendig und durch Causalität bestimmt ist, sondern als freies aus dem Wesen der Seele hervorgeht, und eben so das Handeln nicht willkührlich sondern innerlich nothwendig d. h. frei ist. Die Bastardfreiheit Willkühr ist nur Product der Imagination, und man kann keinen Act der Willkühr aufweisen. Vielmehr ist der Unterschied zwischen dem vernünftigen Thun des Thiers aus Instinct, und dem freien Handeln des Menschen nur dieser, dass der letztere sich bewusst ist, dass die Vernunft in ihm handelt. Darum ist die Vernunft eben so sehr Erkennen des Göttlichen in allen Dingen, als: es in Wirkungen Darstellen; Wissen und Handeln ist Eins und darum Sittlichkeit identisch mit Religion oder Gewissenhaftigkeit; sie besteht nach *Schelling* in dem Heroismus, welchen die wahren Männer Gottes in grossen Thaten bewiesen, die von ihren innern Eingebungen sich nicht abbringen lassen. Wie in der Natur es nichts Unvollkommenes gibt, sondern nur in der Vergleichung mit Anderem Etwas so erscheint, eben so verhält sichs auch bei den Menschen. Jeder, auch der Schlechteste, drückt eine gewisse Perfection aus, nur dass der Eine blindes Werkzeug ist, wo der Andere, der wahre Gottmensch, wissend das Rechte ausübt. So ist der unrecht Handelnde blindes Werkzeug, der Gute weiss was er ist, und es geschieht was er thut mit seinem Willen. Mit diesen verschiedenen Graden ist nun auch gesetzt, wie viel an dem Menschen endlich und vergänglich ist. Je mehr Einer in Gott lebt, desto mehr ist er in der Zeitlichkeit ewig, je mehr sich selbst, um so vergänglicher. Die irdisch Gesinnten aber wünschen gerade dem Fortdauer, was das am Meisten Sterbliche an ihnen ist. Obgleich es nur die eine Identität ist, die sich im Wissen und Handeln zeigt, so ist doch jenes mehr Bewusstes, dieses mehr Bewusstloses, so dass sie sich unter einander ungefähr so verhalten wie Wissen und Handeln (Geschichte) auf der einen, zur Natur auf der andern Seite. Die völlige Identität beider erscheint nun in der Kunst, dem bewusstlos-bewussten Schaffen des Genies, d. h. der Productivität der Seele, sofern sie das Göttliche in sich aufgenommen hat. Je mehr die beiden Momente der Kunst, das Nothwendige (die Poesie) oder das Freie (Künstliche) sich durchdringen desto vollkommner ist das Kunstwerk. In dem Antiken ist diese Identität real, im Modernen ideal; das höchste Product, ja der einzige Stoff der antiken Kunst ist die Mythologie, während die moderne historisch ist. Ganz

wie auf der Seite der realen Construction des Universums, die drei Potenzen in dem, sämmtliche Potenzen umfassenden darum potenzlosen, Weltbau begriffen waren, ganz so die drei idealen Potenzen Wissen, Religion und Kunst im Staat, in dem allein jene drei wahrhaft real werden. Wie der Weltkörper, so lebt der Staat in sich, ist sich Selbstzweck. Der Staat ist ein lebendiger Organismus, in dem nicht mechanische Einrichtungen die Stände, welche das Analogon zu den Potenzen des Weltkörpers bilden, an einander binden, sondern jeder aus der innern Nothwendigkeit seines Wesens, d. h. frei zur Darstellung dieses schönsten Kunstwerks beiträgt. Im Staate, diesem Product der Geschichte lebt die Wissenschaft als Gesetzgebung, die Religion als Sittlichkeit, die Kunst als die harmonische Bewegung aller Glieder. Die Seele des Staates bildet die Philosophie, nicht die Philosophie als Wissenschaft die das Eigenthum Einzelner bleibt, sondern als ins Leben getretene, die dem Leben zum Genusse bietet was in der Scienz, der Religion und Kunst zerstreut liegt. Zu diesem höchsten Ziel, zu der Leben gewordnen Philosophie, führt kein Weg sichrer als der von *Schelling* eingeschlagene.

Das Werk, dessen wesentlicher Inhalt hier angegeben wurde, muss als das Hauptwerk *Klein's* bezeichnet werden, da alle übrigen, die er verfasste, eigentlich nur weitere, zum Behuf akademischer Vorlesungen veröffentlichte, Ausführungen von dem sind, was jenes Werk in wenigen Paragraphen gegeben hatte. Dies gilt zuerst von der im Jahre 1810 herausgegebenen Verstandeslehre, welche im Jahre 1818 verändert und unter anderem Titel [1] erschien. Obgleich er in der Vorrede gegen die Trennung von Logik und Metaphysik und im Wesentlichen sich mit denen einverstanden erklärt, die beide unter dem gemeinschaftlichen Namen Logik (*Hegel*) zusammenfassen, so wird doch, aus pädagogischen Rücksichten, hier von dem Inhalte der logischen Formen möglichst abstrahirt, und als Aufgabe das ausgesprochen, dass nicht die erkennbaren Gegenstände, sondern die im menschlichen Geiste liegende Möglichkeit der sinnlichen oder übersinnlichen Erkenntniss betrachtet werden solle [2]. Da aber der Zweck dieser Untersuchung der ist, Wahrheit in unsere Erkenntnisse zu bringen, so soll erst nachgewiesen werden, dass eine ursprüngliche Uebereinstimmung Statt findet zwischen den erkennbaren Gegenständen und den Erkenntnisskräften, und darum werden zuerst die allgemeinen

1) Anschauungs- und Denklehre, ein Handbuch zu Vorlesungen von *G. M. Klein*, Dr. und Professor der Philosophie. Bamberg u. Würzburg bei *Göbhardt* 1818. 2) Ansch. u. Denkl. §. 8.

Bedingungen des Daseyns der Erscheinungswelt entwickelt [1]. Als solche werden die Formen der Möglichkeit des Daseyns, Raum und Zeit, durch deren erstere die Dinge leiblich durch die zweite seelisch sind, angeführt und dann die Formen der Wirklichkeit des Daseyns, Causalität, Wechselwirkung u. s. w. Es folgt dann in dem ersten Abschnitte die Anschauungslehre, in der sehr ausführlich von der Sinnlichkeit [2] in ihren verschiedenen Weisen (sechs Sinnen) gesprochen und gezeigt wird, wie ihnen Eigenschaften der Gegenstände entsprechen. Also wie im Hauptwerke: Cohäsion und Gefühl u. s. w. Dieser Parallelismus berechtigt, den sinnlichen Anschauungen Wahrheit zuzuschreiben. Die Perceptionen des innern Sinnes werden mit dem Worte Gefühl bezeichnet, und dann als Einheit des äussern und innern Sinnes der divinatorische oder Allsinn angegeben, welcher unmittelbar das allgemeine Leben der Dinge erkenne. Untersuchungen über Einbildungskraft und Phantasie [3] folgen, unter welcher Ueberschrift auch das Gedächtniss, die Sprache u. A. abgehandelt wird. Die zweite Abtheilung gibt die Denklehre und zwar zunächst die Analytik. Auch hier wird darauf aufmerksam gemacht, dass die Gesetze des Denkens denen der erkannten Gegenstände entsprechen, und daher der Verstand wahre Erkenntnisse gebe [4]. Dann werden als die Grundgesetze des Denkens [5] das der Uebereinstimmung oder Identität, des Grundes und der Gemeinschaft angegeben, während der Satz des ausgeschlossenen Dritten nur in einer beschränkten Sphäre Geltung habe. Die Lehre von den Begriffen [6] folgt. Auch hier wird darauf hingewiesen, dass den Gesetzen für die Begriffe die des Seyns entsprechen, mag man nun auf ihre Quantität sehen, wo auch jedes Seyn Einheit einer Vielheit ist, oder auf die Qualität, wo auch jeder Gegenstand ein begrenzter ist, oder auf die Relation, wo der Verbindung des Subjects und Prädicats das Substanzialitätsverhältniss, der Beiordnung der Begriffe die Wechselwirkung u. s. w. entspricht. Aehnlich verhält sichs hinsichtlich der Urtheile [7], in deren drei Formen sich die drei Grundgesetze alles Denkens wiederholen, die aber gleichfalls bestätigen, dass in der Gedankenwelt derselbe Zusammenhang herrscht, wie in der objectiven Welt unter den Gegenständen. Hierauf folgt die Lehre von den Schlüssen [8]. Sie bietet wenig Eigenthümliches dar und schliesst damit, womit die Denklehre begonnen hatte, dass die Denkformen nicht sowol dazu dienen, neue Erkenntnisse

1) Ansch. u. Denkl. § 15 ff. 2) Ebend. §. 30—78.
3) Ebend. §. 79—88. 4) Ebend. §. 105.
5) Ebend. §. 112—123. 6) Ebend. §. 124—139.
7) Ebend. §. 140—162. 8) Ebend. §. 163—197.

zu schaffen, als die durch die Anschauung gelieferten verständlich zu machen. Auf die Analytik lässt *Klein* die Dialektik [1] folgen, worunter er versteht, was *Kant* Methodenlehre, was Andere angewandte Logik nennen. Hier wird das Zustandekommen der empirischen Erkenntnisse, u. A. auch die Induction und Analogie, dann die Begründung der rationalen Erkenntnisse und ihr Verhältniss zu den empirischen betrachtet. Das Resultat ist, dass beide sich vereinigen zu dem, was im Gegensatz zu der gemeinen die philosophische Erfahrung genannt werden kann. Betrachtungen über den Beweis, die verschiedenen Methoden und die gewöhnlichsten Quellen der Irrthümer machen den Schluss dieses Buchs, welches psychologische, metaphysische und logische Untersuchungen im populären Gewande darbietet, und kaum Etwas enthält, was *Klein* nicht in seinem Hauptwerke bei Gelegenheit des reflectirenden Erkennens gesagt hätte. Anders wird unser Urtheil lauten hinsichtlich seines ethischen Werks [2]. Obgleich er behauptet, auf dem Standpunkt der Naturphilosophie zu stehn, so ist doch schon der Umstand, dass er in der Vorrede bekennt, *Schelling's* Abhandlung über die Freiheit das Meiste zu danken, ein Wink, dass dem nicht mehr so sey. Ist es ihm darum auch nicht klar, wie sehr jene Abhandlung sich vom Identitätssystem entfernt, und suchte er dieselbe durch seine Interpretation demselben näher zu bringen, so geht doch auch er hier über jenen Standpunkt hinaus, und nur aus demselben Grunde, aus welchem *Reinhold's* Lehren vor *Fichte* abgehandelt wurden, folgt ein Auszug dieses Werkes hier, anstatt bei *Schelling's* veränderter Lehre. Vgl. §. 28, p. 707. In der Einleitung wird, ganz wie früher, die Aufgabe der Philosophie darein gesetzt, die absolute Einheit zu erkennen; dies ist möglich, weil die Vernunft als Idee des Wahren dem Menschen einwohnt, und unter ihrer Leitung er nun im Stande ist, das Mannigfaltige durch die Sinnlichkeit wahrzunehmen und durch den Verstand zu vergleichen und zu verbinden. Auch hier wird übrigens die Philosophie als Wissenschaft nur das Mittel genannt zur Philosophie als Leben, welche in dem Genusse und Erleben der Ideen des Wahren, Guten, Schönen besteht [3]. Um den Widerspruch zu lösen, welcher zwischen dem Gefühle Statt findet, das für die Willensfreiheit spricht und dem Verstande, der sie bestreitet, muss man sich auf den philosophischen Standpunkt stel-

---

1) Ansch. u. Denkl. §. 198—295.

2) Versuch die Ethik als Wissenschaft zu begründen nebst einer Einleitung in das Studium der Philosophie überhaupt, von *G. M. Klein*, Professor zu Bamberg. Rudolstadt *Kluge'sche* Buchhandlung 1811.

3) Ebend. Einl. p. 36. 39. 43.

len, d. h. man muss mit der Erkenntniss der absoluten Einheit, Gottes, beginnen, welcher als der Unendliche sich in dem Universum der Dinge offenbart, und zwar in dem Gegensatze des Realen und Idealen, damit eine Wiedervereinigung jener Momente, die Selbstoffenbarung Gottes, sich in einer Weise vollende, in der die Einzelwesen zu wirklicher Selbstständigkeit kommen [1]. Der Gegensatz des Realen und Idealen der auf der untersten Stufe sich als Schwere und Licht zeigt, manifestirt sich in dem Menschen, in welchem die Vernunft mit Bewusstseyn wirkt, als individuelles und universelles Wollen, eine völlige Durchdringung beider gibt erst den Geist oder die Persönlichkeit, die als die Einheit beider über beiden schwebt und eben darum die Möglichkeit ist, den egoistischen oder vernünftigen Willen zu realisiren. Wären beide im Menschen so untrennbar Eins, wie in Gott, so hätte Gott sich im Menschen nur als in einem selbstlosen Organ verwirklicht, darum ist jene Trennbarkeit zur vollkommenen Selbstoffenbarung Gottes an selbstständige Wesen, nothwendig [2]. Wie der Eigenwille nicht böse ist, sondern nur seine versuchte Ueberordnung über den vernünftigen Willen, so ist auch keiner von beiden frei, sondern nur der über beiden stehende Geist [3]. Die ersten Spuren jenes Gegensatzes zeigen sich schon in der Natur; wie das moralische, so ist auch das physische Böse dazu da, das Gute zu verklären, indem es zu Schanden wird [4]. Der Alternative, es als Zufall anzusehen wie der Mensch sich entscheidet, oder aber dem Determinismus in die Hände zu fallen, entgeht man durch die Unterscheidung des Empirischen und Intelligiblen, indem man das intelligible Seyn des Menschen als ewige Selbstthat nimmt, so dass er also in seinem Zeitleben als das erscheint, wozu er (ausserzeitlich) sich gemacht hat. So ist Freiheit und Nothwendigkeit Eins [5]. Dieser ewige Act kann als solcher nie ein vergangner werden und wiederholt sich daher fortwährend. Da das Böse eine Verkehrung des Normalen ist, so muss als das allendliche Ziel die Vernichtung des Ahriman und seine Vereinigung mit Ormuzd gedacht werden. Das Böse, der eignen Existenz ermangelnd, verschwindet also in seiner Nichtigkeit bei dem Anfange der Herrschaft des Geistes und wie es vor der Schöpfung nichts Böses war, so auch nach der Erreichung ihres Zweckes nicht mehr [6]. Nach dieser Betrachtung der Freiheit wird im zweiten Abschnitt von dem Princip der Tugend und den Bedingungen seiner Wirksamkeit gehan-

1) Versuch die Ethik etc. §. 7. 9. 11. 12.
2) Ebend. §. 14—17. 3) Ebend. §. 19. 20. 4) Ebend. §. 22. 24.
5) Ebend. §. 25—27. 6) Ebend. §. 28—30.

delt. Im Gegensatz gegen den Egoismus, welcher nur den Eigenwillen, und den Purismus, welcher denselben gar nicht will gelten lassen, muss Beides darin vereinigt werden, dass allerdings nur die Vernunft herrschen soll, so aber dass jeder das seiner Individualität Mögliche auf vernünftige Weise vollbringe, so dass also jeder auf die, seiner besondern Natur entsprechende, Weise vernünftig leben oder das als wahr Erkannte verwirklichen soll [1]. Auf eine etwas gezwungene Weise werden die vier platonischen Cardinaltugenden als die Momente alles sittlichen Handelns abgeleitet, dann aber besonders *Schleiermacher* gelobt, dass er den Begriff der Eigenthümlichkeit in der Ethik so urgirt habe [2]. Der dritte Abschnitt betrachtet die sittliche Triebfeder, als welche die Gewissenhaftigkeit bezeichnet wird, der vierte das höchste Gut des Menschen. Es wird in die gottähnliche Heiligkeit gesetzt, welche in der Einheit der beiden Willen besteht und mit der Seligkeit zusammenfällt [3]. Eine Betrachtung der Sittlichkeit nach ihren besondern Erscheinungen im Leben [4] macht den Beschluss. Sich anschliessend an *Schleiermacher*, erörtert *Klein* die Begriffe Tugend, Pflicht und sittliches Gut, und behauptet, ganz wie jener, dass alles sittliche Handeln unter allen drei Formen betrachtet werden könne. Als der Inbegriff aller Güter wird dann zuletzt der Staat bezeichnet. Der Umstand, dass viele frühere Anhänger des Identitätssystems sich der Glaubensphilosophie in die Arme geworfen hatten, war für *Klein* die Veranlassung in einem vierten Werke [5] nicht nur, wie bisher, dagegen zu sprechen, dass die Naturphilosophie Religion und Sittlichkeit zerstöre, sondern sie gegen den Vorwurf mystischer Schwärmerei in Schutz zu nehmen. Da in diesem Werke die Sittenlehre gleichfalls abgehandelt wird, so musste begreiflicher Weise Manches wiederholt werden, was sich in dem eben characterisirten Buche findet. Der allgemeine Theil der praktischen Philosophie [6] enthält auch kaum einen Satz, der sich nicht in jenem fände. Der besondere Theil befasst in seiner ersten Abtheilung [7] die philosophische Religionslehre. Eine Kritik der Beweise für das Daseyn Gottes, von denen der ontologische dem Deismus, der kosmologische dem Theismus entsprechen soll, führt zu dem Resultat dass sie alle das Seyn der Idee Gottes in uns schon voraussetzen, so dass die Gewissheit seiner Realität die unmittelbarste und erste ist. Die Frage, wie

---

1) Versuch die Ethik etc. §. 41 — 44.
2) Ebend. §. 45. 48. 3) Ebend §. 61. 4) Ebend. §. 62 — 84.
5) Darstellung der philosophischen Religions- und Sittenlehre. Bamberg und Würzburg bei *Göbhardt* 1818.
6) Ebend. §. 1 — 160. 7) Ebend. §. 161 — 257.

diese Idee zuerst in dem Menschen geweckt worden ist, kann nicht ohne Hypothesen beantwortet werden. Die von *Schelling* in Philosophie und Religion entwickelte Ansicht eines verloren gegangenen höhern Culturzustandes hält *Klein* für die wahrscheinlichste, und den Priestern und den Mysterien wird ein grosses Gewicht beigelegt. Dann wird zu der wichtigern Frage übergegangen, ob und wie Gott erkennbar sey. Der früher so ausgesprochne Gedanke, dass Gott ohne Welt ein unvollziehbarer Gedanke sey, bekommt hier den Ausdruck: an sich sey er nicht zu erkennen, sondern nur in so weit, als er sich in der Schöpfung offenbart, und in der menschlichen Vernunft erkannt wird. Diese nun muss Gott als ein intelligentes persönliches — weil Einheit und Allheit vereinigendes — Wesen fassen; hinsichtlich der Schöpfung ist das Wie und Warum unerforschlich, die geschaffne Welt aber muss als Offenbarung Gottes gottähnlich seyn, und darum wie Er Intelligenz und Realität ist, ebenso Alles in der Welt real (Leib) und ideal (Seele) zugleich seyn. Darum ist auch die Bestimmung des Menschen Gottähnlichkeit. In ihr besteht die Religiosität und Sittlichkeit, die nur in sofern in zwei getrennten Wissenschaften betrachtet werden können, als man die ewigen Wahrheiten, welche des Menschen Verhältniss zu Gott bestimmen, von den Handlungen absondert, durch die er jenes Verhältniss bethätigt. Als solche ewige Wahrheiten werden nun die Sätze entwickelt, welche man gewöhnlich in den „natürlichen Theologien" zu finden pflegt; Freiheit, Unsterblichkeit, Kirche, Cultus u. s. w. werden hier besprochen, manchmal in einer Weise die mit dem ursprünglichen Standpunkt *Klein's* nicht recht zusammenpassen will. Die zweite Abtheilung [1] enthält die Sittenlehre. Von den drei sittlichen Begriffen wird dem Güterbegriff der Vorzug, ja sogar im Widerspruch mit frühern Behauptungen, ein grösserer Umfang als dem Pflichtbegriff zugeschrieben, und demgemäss die Güter des Leibes, dann die Güter des Geistes (Bildung der Sinnlichkeit, der Phantasie u. s. w.), endlich die Güter des geselligen Lebens (Ehe, Freundschaft, Geselligkeit, Schule, Staat) in räsonirender Weise besprochen. An wissenschaftlicher Bedeutung steht dies letzte Werk *Klein's* allen übrigen nach, wie er denn überhaupt seine wissenschaftliche Laufbahn mit dem besten begonnen hat.

2. Viel weniger als *Klein* schliesst sich an *Schelling*, aber auch viel geringere Bedeutung hat:

Joh. Josua Stutzmann,

geb. 1777, der, als Privatlehrer in Göttingen, einige philoso-

1) Darstellung etc. §. 258.

phisch-theologische Abhandlungen schrieb [1], dann Professor in Heidelberg, später Redacteur einer Zeitung in Canstatt wurde, dann als Privatgelehrter in Bamberg, endlich als Docent der Philosophie und Philologie, und erster Lehrer am Gymnasio in Erlangen lebte, wo er 1816 gestorben ist. Die persönliche Bekanntschaft mit *Fichte* und die Hochachtung vor ihm, war vielleicht der Grund, warum er einen Versuch machte, die Grundlehren der Wissenschaftslehre den Anhängern des Identitätssystems als in ihrer Art berechtigt darzustellen [2]. Dies ward ihm aber in einer Zeit, wo gerade der heftigste Kampf zwischen den Urhebern beider Systeme entbrannt war, von den Schellingianern sehr übel genommen, und mit ausdrücklicher Beziehung auf jenen Versuch hat ein Recensent von *Stutzmann's* früher geschriebenem Hauptwerk [3] ihm vorgeworfen [4], dass er Nichts gegeben habe als was *Schelling* in den Jahren 1804 und 1805 in den Vorlesungen vorgetragen bis jetzt aber nicht veröffentlicht habe. *Stutzmann* vertheidigte sich gegen diesen Vorwurf, und hätte anstatt darauf, dass er den *Keppler'schen* Gesetzen eine allgemeine Bedeutung gegeben habe, sich auf die durch sein Buch hindurchgehende Polemik gegen *Schelling* berufen können, die doch gewiss in dessen Vorlesungen nicht vorgekommen war. Er tadelt an *Schelling*, dass bei ihm die Philosophie sogleich in Ideal- Natur- und Kunstphilosophie zerfalle, anstatt dass ihnen allen wie bei *Fichte* die Wissenschaftslehre, so die Philosophie an sich vorausgehe. Dieser Fehler soll seinen Grund darin haben, dass *Schelling*, indem er die Vernunft als Einheit des Subjectiven und Objectiven (a = a) nehme, nicht über den Standpunkt der existirenden Vernunft hinausgehe, deren Formel dies allerdings ist, während in der absoluten Vernunft dieser Gegensatz gar nicht existirt, und sie also über ihm steht wie in der Formel $\frac{x}{a = a}$ das x über dem a = a. Freilich gesteht *Stutzmann* selbst ein, dass, da die Sprache dem Gebiete der existirenden Vernunft angehört, über die unendliche Vernunft, welche gegensatzlose reine Contemplation ist, kaum gesprochen werden könne, und dass darum die Philosophie als Wissenschaft stets in die niedrigere Region herabfalle.

---

1) u. A. Philosophische Untersuchung über die Gründe aller Moral und Religion in *Henke's* Mus. der Rel.-W. I, 2. 1803. Ferner *Josua Stutzmann* Systematische Einleitung in die Religionsphilosophie. Göttingen 1804. Dess. Philosophische Aphorismen in *Fessler's* und *Fischer's* Eunomia 1804.

2) Jen. Lit. Zeit. 1807. Int.-Bl. No. 4.

3) *Stutzmann* Philosophie des Universums, Versuch einer neuen Organisation des gesammten philosophischen Wissens. Erlangen 1806.

4) Jen. Lit. Zeit. 1807. No. 112.

Er gibt bei dieser Gelegenheit *Eschenmayer* ein (freilich bedingtes) Lob [1]. Den Ausgangspunkt für die Wissenschaft der Philosophie, die über die Sprache nicht hinausgeht, muss man daher wie *Schelling* machen, freilich nicht (wie er) vergessen, dass Alles was nun folgt, nur von der existirenden Vernunft gilt. Diese existirende Vernunft ist das Absolute das in uns sich selber erkennt, wenn wir wissen, über welches Wissen aber die Contemplation als die Realität des Urwesens oder Ur-Absoluten selbst in uns, hinausgeht [2]. Bei dieser Contemplation wird die Darstellung stumm, wenigstens einsilbig; sie ist, vom Glauben zu unterscheidende, Offenbarung, und das rein Absolute (x) ist für die Wissenschaft nur Anfangs- oder Endpunkt, fällt nicht innerhalb ihrer [3], Contemplation also und Wissenschaft verhalten sich wie Urseyn und absolutes Existiren; darum ist auch der Uebergang von den beiden erstern zu den zwei letztern derselbe. Wie nämlich das Urseyn sich im absoluten Existiren zeigt um als rein Absolutes zu seyn, und also in der, durch jenes Als ausgedrückten, Urform die Nothwendigkeit liegt als Ebenbild von sich zu seyn, eben so ist es diese selbe Urform vermöge der die Contemplation (Gottes) zur Wissenschaft dessen wird, in dem Gott existirt. Jene bleibt die ewig esoterische, nie in die Darstellung übergehende Seite der Philosophie, während die exoterische in dem existirenden Absoluten ruht, und durch die existirende Vernunft und Sprache darstellbar ist [4]. Eine solche Darstellung versucht nun *Stutzmann* im weitern Verlauf zu geben, und ganz wie *Klein* in seinem Hauptwerke, gibt er sie in einzelnen §§, welche zugleich den mündlichen Vorlesungen zu Grunde gelegt wurden. Die Gliederung des Ganzen schliesst sich daran, dass das existirende Absolute (a = a) Einheit des Existirens und der Existenz oder, was dasselbe heisse, des Affirmirens und Affirmirtseyns sey, so dass *affirmans = affirmatum*. In jener ersten Beziehung ist es Einheit, in der zweiten Unendlichkeit oder Allheit. Daher ergibt sich eine dreifache Betrachtungsweise desselben oder drei Sphären der Philosophie, in deren erster [5] das göttliche Existiren im Universum betrachtet wird, oder das Affirmiren und die Einheit in demselben. Da aber in dieser Sphäre alle Formen der Existenz wiederkehren, so wird hier gehandelt werden müssen A) von dem göttlichen Existiren unter der Form der Einheit, der Zeit, wo die Deduction der Wahrheit, Güte und Schönheit gegeben wird, B) von dem göttlichen Existiren

1) Phil. des Univ. p. 9. 21. 24. 27. 31.
2) Ebend. p. 43. 50. 54 ff.
3) Ebend. p. 60. 64.
4) Ebend. p. 65. 66. 71.
5) Ebend. §. 1—38 (p. 76—128).

unter der Form der Allheit oder des Raumes, wobei das Positive in der Natur, die Bewegung, deducirt wird, welche von Seiten der Form Magnetismus, Electricität und chemischer Process, von Seiten des Wesens oder der Substanz Klang, Lichtthätigkeit, Wärme, endlich von Seiten der Einheit des Wesens und der Form organische Thätigkeit (Reproduction, Irritabilität und Sensibilität) ist. Es folgt endlich C) das göttliche Existiren unter der Form der Vereinigung der Allheit und Einheit, oder das Werden in der Einheit von Raum- und Zeit d. h. die Geschichte sowol der Menschheit als der Natur, welche letztere von der Beschreibung verschiedene wirkliche Geschichte des Mineral- Pflanzen- und Thierreichs seyn wird. Abgesehn davon, dass eine andere Ordnung befolgt wird, weicht *Stutzmann* hier sehr wenig von *Klein* ab, und die Parallelen welche stets gezogen werden z. B. zwischen der linearen Fortleitung des Magnetismus und der animalischen Fortpflanzung u. dgl. finden sich schon bei Jenem. Anders verhält sichs mit der zweiten Sphäre der Philosophie[1] in welcher die göttliche Existenz oder das Affirmirtseyn und die Allheit im Universum betrachtet wird. Die Gliederung dieses Abschnittes ist der des ersten analog. Es wird A) die göttliche Existenz unter der Form des Idealen oder der Zeit betrachtet, wobei sich zuerst die Gesetze für das ergeben, was in der erstern Sphäre unter A entwickelt war, also die logischen, ethischen und ästhetischen Normen, ferner die Gesetze denen die active, relative und sphärische Cohäsion unterliegt, endlich aber die Gesetze des Organismus welche die Mineral- Pflanzen- und Thierwelt beherrschen, in welchen sich die drei Dimensionen, ferner Klang, Licht und Wärme wiederholen, und deren jede eine Stufenfolge darbietet, so dass in den höchsten Thieren, denen der Sensibilität, die untern Sphären der Reproduction und Irritabilität überwunden sind. Die Betrachtung der göttlichen Existenz B) unter der Form der Expansion oder des Raumes enthält die Deduction der Materie, der Schwere, endlich ihrer vollkommnen Vereinigung in den specifischen Schweren, welche in der Erde, der Luft und dem Wasser erscheinen, deren Auflösung und Uebergang das Feuer zeigt. Endlich ist C) die göttliche Existenz unter der Form der Vereinigung der Einheit und Allheit, des Setzens und Gesetztseyns zu betrachten, wo durch die Vereinigung des Stoffes mit den activen oder relativen Cohäsionsthätigkeiten auf der einen Seite Kohlen- und Wasserstoff, auf der andern Sauer- und Stickstoff deducirt werden. — In diesem Abschnitt („der zweiten Sphäre") weicht *Stutzmann* am

1) Phil. des Univ. §. 39—53 (p. 128—149).

Meisten von *Klein* ab und nicht eben zu seinem Vortheil. Indem er unter A Vieles hineingenommen hat, was seiner „idealen“ Seite nicht angehört, verwirrt er sich, mischt völlig Heterogenes hinein, wie die Begriffe Luft und Erde, die erst einen Sinn bekommen wo vom Weltkörper die Rede ist, fällt aus dem Rhythmus seiner Eintheilungen, indem unter C nicht Zeit und Raum, sondern Setzen und Gesetztseyn vereinigt, ferner vergessen wird dass die active und relative Cohäsion sich zur sphärischen Cohäsion vereinigen sollten, was offenbar zu jenen vier chemischen Stoffen noch zwei andere geben müsste u. s. w. Die dritte Sphäre der Philosophie [1] zeigt ihn wieder in grösserer Uebereinstimmung mit seinen Vorgängern und mit sich selbst. Er betrachtet hier die Einheit des göttlichen Existirens (Affirmirens) und der Existenz (des Affirmirtseyns) und findet dieselbe in dem organischen Leben der Weltsphären. Dieses zeigt sich A) im Allgemeinen in dem Leben der Weltkörper, deren Relation die Einheit des Seyns und der Thätigkeit darstellt. An ihrem Leben participiren alle ihre Bewohner, indem ihre Seelen eben so Theile der Allseele sind, wie ihre Leiber Participationen des Weltkörpers. Die *Kepler'schen* Gesetze werden als Lebensgesetze der Weltkörper (etwas verworren) deducirt, und, eben jenes Verhältnisses halber, als in den andern Formen des Lebens sich wiederholend nachgewiesen. Diese sind B) das organische Leben der Pflanzen- und Thierwelt, in welcher die Centripetenz und Centrifugenz des Weltkörpers sich repräsentirt, und C) das organische Leben des Menschen, der als Schlusspunkt des göttlichen Universums die absolute Einheit aller Attribute des Existirens und der Existenz Gottes darstellt, indem die Vernunft diese Einheit ist. Wie er die Centrifugenz und Centripetenz in sich vereinigt, eben so die Gesetze der Bewegung, so dass alle Weltverhältnisse in ihm wiederkehren. Gleiches gilt von den Verhältnissen in denen sich sein Leben äussert, indem in der Staatsorganisation, der Kirche und endlich dem gesammten öffentlichen Leben sich stets Wurzel, Quadrat, Cubus als die wesentlichsten Momente nachweisen lassen. Die höchste Vollendung des Menschen ist die zum Leben gewordene Philosophie, „und — so schliesst das Werk — mit dem Auffinden dieses Ziels stösst die Wissenschaft wieder auf die Philosophie, kreist als Symbol der Vollendung in sich selbst zurück, und geht, indem sie, ganz wie am Anfange, die Möglichkeit einer Wissenschaft der Philosophie darthut, von selbst zu — Ende.“ Hatte *Stutzmann* in der eben ausgezogenen Schrift nach seiner eignen Erklärung nur zeigen

1) Phil. des Univ. §. 54 – 60 (p. 149—160).

wollen, dass nicht die Philosophie in Natur- Ideal- und Kunstphilosophie auseinander gelegt werden müsse, sondern dass in jeder Sphäre das ganze Universum nur von verschiedenen Seiten zu betrachten sey, so war seine Absicht, später ausführlichere Darstellungen aller einzelnen Sphären und Theile des philosophischen Wissens folgen zu lassen. Einen Versuch dazu machte er in seiner zweiten grösseren Schrift [1], in welcher bereits, was noch mehr von einer dritten [2] gilt, der bewusste Versuch gemacht wird, das *Schelling'sche* System mit dem veränderten *Fichte'schen* zu vermitteln. Ausser einer pseudonymen politischen Schrift [3] hat *Stutzmann* noch kleinere Aufsätze namentlich über Mythologie verfasst [4]. Alle diese Werke sind nicht so wichtig, dass Auszüge ihres Inhaltes hier gegeben werden müssten.

3. Gewisser Massen gesellt sich zu den beiden Genannten auch *Georg Anton Friedrich Ast* [5], geboren 1778 in Gotha, seit 1802 Docent in Jena, wo er besonders Aesthetik las, später Professor in Landshut, wo er, durch Leiden mancher Art gedrückt, im Jahre 1841 gestorben ist. In der letzten Zeit seines Lebens hat er stets zwei stereotyp gewordene Vorlesungen über *Cicero de natura Deorum* und *Plato's* Phädrus gehalten. Die Reihe seiner Schriften [6] zeigt den vielseitig gebildeten Mann. Um das Verständniss des *Plato* hat er grosse Verdienste. Eben so um die Geschichte der Philosophie, da, einen einzigen wenig beachteten Versuch von *Steck* ausgenommen, *Ast* der Erste gewesen ist, welcher versucht hat, in der Geschichte der Philosophie eine vernünftige Nothwendigkeit nachzuweisen. Wenn gleich dabei der Gegensatz des Realismus und Idealismus fast wie eine fertige Schablone gebraucht wird, so darf dies doch nicht blind machen gegen das, was wirklich geleistet worden ist. Das Werk hat Anerkennung gefunden, und nur an seinem eignen Willen hat es gelegen, dass es nicht in einer dritten Ausgabe erschienen ist. — Endlich muss noch zu den eben Er-

---

1) *Stutzmann* Philosophie der Geschichte der Menschheit. Nürnberg 1808.
2) Dess. Grundzüge des Standpunktes, Geistes und Gesetzes der universellen Philosophie. Nürnberg 1811.
3) Denkmal dem Jahre 1813 gesetzt von *Machiavel* dem Jüngern. Germanien (Nürnberg) 1814.
4) in *Stäudlin's* Magazin II, 3. und der Eunomia Jahrg. 3. Sept.
5) Vgl. Nekrolog der Deutschen 1843. *v. Schaden.* Gelehrtes München p. 3.
6) *Fr. Ast* Handbuch der Aesthetik. Leipz. 1805.
Dess. Grundlinien der Philosophie. Landshut 1807. 1809.
Dess. Grundriss der Geschichte der Philosophie. 1807. II. 1825.
Dess. Zeitschrift für Wissenschaft und Kunst. Landsh. 1808.
Dess. *Platon's* Leben und Schriften, ein Versuch u. s. w. Lpz. 1816.
Dess. Hauptmomente der Geschichte der Philosophie. München 1829.
Dess. Beleuchtung der Epikurischen Ethik. München 1831.

wähnten gestellt werden *Bernh. Heinr. Blasche,* geb. 1776 in Jena, Lehrer in Schnepfenthal, der zu Waltershausen als Schwarzburgischer Educationsrath 1832 starb. Ausser mehrern Aufsätzen in *Oken's* Isis, so wie Schriften pädagogischen Inhalts, hat er einige Schriften [1] veröffentlicht, deren Tendenz besonders darauf geht den pantheistischen Standpunkt des Identitätssystems zu popularisiren. Er ist nicht ohne Grund der *Krug* unter den Schellingianern, auch wohl der Popularpantheist genannt worden. (Dass bei der pantheistischen und naturalistischen Wendung welche nach *Hegel's* Tode dessen Philosophie bei den sog. Neuhegelianern nahm, *Blasche,* der früher eigentlich nicht sehr beachtet ward, mehr zu Ehren kam, ist erklärlich. Seine Unsterblichkeitslehre und *Michelet's* Recension über dieselbe in den Berliner Jahrbüchern sind für die Schicksale der *Hegel'schen* Philosophie sehr wichtig geworden.) In allen seinen Schriften führt *Blasche* die Lehre von dem Universum durch welches von Seiten seiner Einheit (*Uni*-) betrachtet Gott, von Seiten seiner wechselnden Mannigfaltigkeit (-*versum* von *verti*) Welt genannt wird, in welchem Alles strenger Gesetzmässigkeit folgt, so dass es ein Böses nur für den gibt, der nicht das Ganze überschaut. Wie in jedem andern lebendigen Organismus so zeigt sich auch in dem Total-Organismus ein Stoffwechsel und ein Uebergehn eines Gebildes in das andere. In diesem Kreislauf in dem jeder Bestandtheil einmal dazu kommt, vollkommenstes (Hirn-) Atom zu werden, besteht die Unvergänglichkeit und Unsterblichkeit.

4. Gerade das aber, was dem Identitätssystem den festgeschlossenen Phalanx einer compacten Schule raubte, gerade dies beförderte noch, wozu es ohnedies sehr geschickt war, dass ein grosser Kreis von Männern geistige Anregung von ihm empfingen, Grundgedanken ihm entlehnten, und mit mehr oder weniger Selbstständigkeit und Geist verarbeiteten. Der Gedanke einer wirklichen Einheit des Alls, der, wo man bisher Zersplitterung gesehn hatte, auf einen grossen Organismus hinwies, hatte an und für sich viel Einschmeichelndes für die Einheit suchende Vernunft, es liess sich zugleich zu wenig ableugnen, dass in Gebieten die man bis dahin als weit von einander gelegen angesehn hatte, schlagende Analogien sich darboten, als dass nicht eine Lehre Aufmerk-

---

1) *B. H. Blasche* das Böse im Einklange mit der Weltordnung. Lpz. 1827. Dess. Handbuch der Erziehungswissenschaft. Giessen 1828.
Dess. Philosophie der Offenbarung. Leipz. 1829.
Dess. die göttlichen Eigenschaften in ihrer Einheit und als Principien der Weltregierung dargestellt. Erf. und Gotha 1831.
Dess. Philosophische Unsterblichkeitslehre oder: Wie offenbart sich das ewige Leben? Erf. und Gotha 1831.

samkeit erregt hätte, die dies zu erklären schien. Dazu kam, dass das Gesetz der Polarität, das hier zum Weltgesetz erhoben war, sich als geltend erwies in einer Menge von Erscheinungen, die, weil erst seit Kurzem sich die Aufmerksamkeit auf sie gelenkt hatte, als die aller interessantesten erschienen. Endlich aber trug dazu dass es der „Anhänger der neusten Philosophie" bald fast Unzählige gab, noch der Umstand bei, dass nach *Schelling* das Organ des Philosophirens, die intellectuelle Anschauung, wie die Fähigkeit zu dichten, nicht Besitzthum Aller, sondern Naturgabe Weniger seyn sollte, so dass das Philosophiren eigentlich nicht gelernt werden könne. Dies zog begreiflicher Weise alle die an, welche lieber Genies seyn wollten als etwas gelernt haben, und zu ihnen gesellten sich dann endlich die, welche meinten hier werde die Wahrheit ganz ohne Arbeit und Mühe geboten. Die ganz unbedeutenden ja lächerlichen Anwendungen naturphilosophischer Formeln auf ganz empirische Gegenstände [1] müssen natürlich übergangen werden. Die bedeutendsten Männer, bei welchen sich nachweisen lässt, dass sie ihre Anregung vom Identitätssystem erhalten haben, und die ihm, mehr oder minder, treu geblieben, sind anzuführen. Dies geschieht am Passendsten so, dass sie nach den Fächern gesondert werden, welche sie bearbeitet haben. Was die Grundwissenschaft betrifft so ist hier ausser den oben Genannten eigentlich nur *Schad* zu erwähnen, derselbe welcher früher §. 28 als einer der strengsten Anhänger der Wissenschaftslehre genannt war. Das Werk in welchem er, ganz wie früher der exaltirteste Schüler *Reinhold's* (*Forberg*) zu *Fichte*, zu *Schelling* übergeht, ist ebendaselbst angeführt worden. Neben *Schad* könnte noch angeführt werden *Joh. Casp. Götz*, der anonyme Verfasser einer Antwort auf *Berg's* Sextus [2]. Bei Weitem grösser ist die Zahl derer welche bei der Bearbeitung der Naturwissenschaft sich entweder offen zu *Schelling* bekannten oder wenigstens in Hauptgedanken sich mit ihm einverstanden erklärten. Stellt man hier die voraus in welchen das philosophische Interesse vorwiegt und geht dann zu denen über, welchen die Speculation mehr ein Mittel war, die Erfahrungen zu formuliren, so ist zuerst *Jak. Jos. von Görres* zu nennen (geb. d. 25. Jan. 1776, gest. 1848) der in seinen ersten [3] Schriften besonders die

---

1) u. A. *Sigism. Wolf* Handbuch der iatro-technischen Pharmakologie, naturphilosophisch bearbeitet. Manheim 1804.

2) Anti-Sextus oder üb. d. absol. Erk. Heidelberg 1807.

3) *Jak. Jos. Görres* Aphorismen über die Kunst. Coblenz 1802.
Dess. Aphorismen über Organonomie. Cobl. 1802.
Dess. Exposition der Physiologie. Cobl. 1805.
Dess. Aphorismen über Organologie. Bd. I. Frkf. 1805.

Natur, aber auch die religiösen Ideen behandelt. (Die späteren politischen Schriften so wie die, welche kirchenrechtliche Fragen erörtern, gehören nicht hierher.) Passend wird an ihn angereiht *Carl Hieronymus Windischmann* (geb. 1775, gest. 1839 als Professor der Philosophie in Bonn), in dem, ähnlich wie bei *Görres*, Naturphilosophie, Verehrung der orientalischen Weisheit und strenger Katholicismus sich vereinigten. Ausser kleineren Aufsätzen, welche durch *Schelling* dem Publico empfohlen wurden, sind theils solche zu erwähnen, welche die Naturwissenschaft betreffen [1], theils die gegen den subjectiven Idealismus gerichtet sind [2], theils endlich seine Arbeiten über Geschichte der Philosophie [3]. In den erstern schliesst er sich zum Theil so enge an *Schelling* an, dass *J. J. Wagner* ihm vorwarf, er habe äffisch nachgesprochen, in den spätesten zeigt sich ein so entschiedenes Hinneigen zu *Hegel*, den er seit dessen Phänomenologie sehr verehrte, dass es dem Letztern sogar als eine Art Plagiat erschien. Sehr viel Aergerniss erregte bei Vielen die Forderung *Windischmann's*, dass die Medicin sich mit der Religion in ein innigeres Verhältniss zu setzen habe als bisher [4]. Sonst zeigt sich auch bei *Windischmann*, was sich bei Vielen ursprünglich von *Schelling* angeregten Männern zeigt, eine grosse Ueberschätzung des magnetischen und visionären Zustandes. Weniger beachtet wurde ein Versuch von *Dämling* [5], den *Schelling'schen* Ideen Eingang zu verschaffen. Wendet man sich nun zu den Empirikern, so begegnet Einem zuerst der geniale *Joh. Wilh. Ritter* (geb. 1776, gest. als Akademiker in München 1810), dessen wichtige Entdeckungen [6] von *Schelling* freudig begrüsst wurden, wie er andrerseits sich viele Ideen

---

Görres Glaube und Wissen. München 1806.

Dess. Mythengeschichte der asiatischen Welt. Heidelb. 1810.

1) *K. H. Windischmann* Ideen zur Physik. Würzb. 1805.

2) Dess. Von der Selbstvernichtung der Zeit und der Hoffnung der Wiedergeburt. Heidelb. 1807.

Dess. Untersuchungen über Astrologie, Alchemie und Magie. Frkf. 1813.

3) Dess. Die Philosophie im Fortgange der Weltgeschichte. Bonn 1827—34 (4 Bde).

Dess. Kritische Betrachtungen über die Schicksale der Philosophie in der neuern Zeit. Frkf. 1828.

4) Dess. Ueber Etwas, das der Heilkunst Noth thut.

5) *J. G. Dämling* Kritik der vorzüglichsten Vorstellungsarten über Organisation und Lebenskraft. Würzb. 1802.

6) *Joh. Wilh. Ritter* Beweis dass ein beständiger Galvanism den Lebensprocess begleite. Weimar 1798.

Dess. Beiträge zur nähern Kenntniss des Galvanismus. 2 Bde. Jena 1801.

Dess. Das elektrische System der Körper. Leipz. 1805.

Dess. Physisch-chemische Abhandlungen. 2 Bde. Leipz. 1806.

Dess. Fragmente aus dem Nachlass eines jungen Physikers. 2 Bde. Heidelb. 1810 (posthum.).

des neuen Systems aneignete. Das freundliche Verhältniss dauerte nicht lange, und den bittern Bemerkungen von seiner Seite ward der Vorwurf der „Ledernheit“ von der andern entgegengestellt. Viel häufiger als in der Physik und Chemie wurde von den neuen Ideen Anwendung gemacht auf die organischen Erscheinungen, und die Physiologie war es besonders, in der sich ihre Einwirkung erkennen liess. Die ersten Spuren, dass *Schelling's* Ideen von Physiologen von Fach berücksichtigt wurden, zeigen sich bei *Autenrieth* [1] (geb. 1772, gest. 1835). Auch der berühmte Chirurg *Franz Philipp von Walther* (geb. 1780, gest. 1850) entzog sich dieser Einwirkung nicht, und musste sich bei Gelegenheit zweier kleinen Schriften über die Schädellehre, die überhaupt die Naturphilosophen sehr interessirte, von der Jenaer Literaturzeitung [2] etwas spöttisch sagen lassen er sey durch Naturphilosophie disciplinirt, wobei besonders auf seine medicinisch-philosophischen Untersuchungen über Natur und Kunst gedeutet ward. Nicht zum Vortheil gereichte es der Naturphilosophie, dass so frühzeitig Anwendungen gemacht wurden auf das so unsichere Gebiet der Pathologie und Therapie. Es ist bereits früher (§. 30, p. 92) bemerkt worden, dass Naturphilosophie und Brownianismus für solidarisch verbunden gehalten wurden. Der unklare *Röschlaub* glaubte für seine Praxis nach *Brown'schen* Anleitungen, an der Naturphilosophie *Schelling's* die wissenschaftliche Basis gefunden zu haben, und rühmte sie, eben nicht zu ihrem Vortheil, bis er selbst von ihr abfiel. Anders machte es *Kilian* [3]. Dieser eignete sich in einer so ungenirten Weise die Ansichten Anderer an, gegen die er zugleich polemisirte, dass schon früher von Literaturzeitungen und dem Stifter des Systemes selbst ihm der Vorwurf gemacht werden konnte, er schreibe Alles aus *Schelling* ab. Bei Weitem selbstständiger erscheint *Franz Joseph Schelver* [4], der zuerst in Jena, seit 1807 in Heidelberg, seine Ansichten über Medicin entwickelte, welche nicht nur von Gegnern der Naturphilosophie sondern auch von dem Stifter derselben extravagant genannt wurden. Durch die enge Verbindung, in welche *Schelling* mit *Marcus* trat, ferner durch die von beiden herausgegebnen Jahrbücher, ward die Verbindung der Medicin und Philosophie nament-

1) *Joh. Herm. Ferd. Autenrieth* Handbuch der empirischen menschlichen Physiologie. Tübingen 1801—2. 3 Bde.

2) 1805, Jan. No. 8.

3) *D. C. Kilian* Differenz der ächten und unächten Erregungstheorie. Jena 1803.

4) *F. J. Schelver* Zeitschrift für organische Physik. Halle 1803.
Dess. Philosophie der Medicin. Frkf. 1809.
Dess. Von dem Geheimnisse des Lebens. Frkf. 1815.

lich den jüngern Männern immer plausibler, und Mancher ihrer gemeinschaftlichen Schüler ist als Schriftsteller für sie aufgetreten [1]. Einen ehrenvollen Platz nimmt unter diesen *Dietr. Georg Kieser* (Prof. in Jena) ein, dessen pathologische und physiologische Arbeiten [2] vielleicht noch mehr Anklang gefunden hätten, wenn nicht seine vielfache Beschäftigung mit dem animalischen Magnetismus [3], die Praktiker etwas misstrauisch gegen ihn gemacht hätte. Eine Zeitlang war Mitredacteur des *Kieser'schen* Archivs *Nees von Esenbeck*, ein Mann der um so mehr hier her gehört, als seine exacten Arbeiten über Pflanzenphysiologie ihn nicht, wie manche Andere die früher für die Naturphilosophie schwärmten, derselben abspenstig gemacht haben [4]. Viel mehr dankt, nicht nur die empirische Naturwissenschaft sondern auch die Philosophie, den Männern welche durch ihren Beruf auf jene angewiesen nicht sowol darauf ausgingen ihr eine streng philosophische Form zu geben, als vielmehr durch philosophische Ideen sich zu einer sinnigen Naturbetrachtung fähig machen liessen. Hier sind die Verdienste *Döllinger's* [5] zu erwähnen, hinsichtlich dessen Manche zu vergessen scheinen, dass es erst seit ihm eine Entwicklungsgeschichte gibt. Das Interesse an dieser, namentlich aber an der vergleichenden Anatomie konnte nicht gut auftreten, als wo die Ideen der Naturphilosophie mächtig waren, indem der Gedanke welcher der „Deutung" der einzelnen Organe zu Grunde liegt selbst eine solche Idee ist. Alle die welche heut zu Tage über die Arbeiten von *Carl Gustav Carus* [6] wegen des poetischen Naturpantheismus spotten, der sie durchdringt, übersehen dass es kein Zufall ist, wenn gerade er einer der Ersten ist, welche vergleichende Anatomie gelehrt haben, alle

---

1) u. A. *Th. Alex. v. Hagen* Methodologie der gesammten Medicin. Würzburg 1806.

2) *D. G. Kieser* Grundzüge der Pathologie und Therapie. 1r Th. Jena 1812.

Dess. System der Medicin. 2 Bde. Halle 1817. 19.

3) Dess. System des Tellurismus oder thierischen Magnetismus. 2 Bde. Leipz. 1821. 22. 2te Ausg. Ebend. 1826.

Dess. Archiv für thierischen Magnetismus seit 1817.

4) Dr. *C. G. Nees von Esenbeck* Das System der speculativen Philosophie. Erster Band (Naturphilosophie). Glogau 1841.

5) *Ign. Döllinger* Grundriss der Naturlehre des menschlichen Organismus. Bamberg 1805.

6) Hierher gehören besonders:

C. G. Carus Grundzüge der vergleichenden Anatomie und Physiologie. 3 Bde. Dresden 1825.

Dess. Vorlesungen über Psychologie. Leipz. 1831.

Dess. System der Physiologie. 3 Bde. Leipz. 1838—40.

Dess. Grundzüge der Kranioskopie. Stuttg. 1841.

Dess. Psyche. Zur Entwicklungsgesch. der Seele. Pforzh. 1846.

Dess. Physis. Zur Geschichte d. leibl. Lebens. Stuttg. 1851.

die welche *Meckel's* Durchgangstheorie nur als Verirrung ansehn, bedenken nicht, dass ohne den Gedanken der ihr zu Grunde liegt (der freilich in ihr missverstanden ist) die vergleichende Anatomie höchstens Notizen geben aber keine Wissenschaft bilden würde. Das Gewicht von *Cuvier's* strengem Urtheil endlich über die deutsche Naturphilosophie wird dadurch sehr geschwächt, dass die *Herder-Kielmeyer'schen* Gedanken die ihn selbst leiten, den wirklichen Behauptungen des Identitätssystems viel näher stehn, als er meint. Es hat daher nicht fehlen können, dass unter denen, die mit Recht ihn als Heros erster Grösse verehren, dennoch eine grosse Anzahl sich findet, die bewusster Weise von Ideen der Naturphilosophie sich leiten lassen, nur dass, während ein *Treviranus*, *Burdach* u. A. ihre Anregung *Schelling'schen* Einflüssen verdanken, ein *J. Müller*, *Burmeister* u. A. von *Hegel* und *Oken* ihre Impulse erhielten. Zu diesen welche, abgesehn von allem Andern, sich schon durch dies Bewusstseyn als die Bedeutendsten signalisiren, kommt dann noch die grosse Anzahl derer, welche über alle Naturphilosophie spotten, dabei aber, ohne es zu wissen, von ihren Ideen geleitet werden. — Bei Weitem weniger als die Naturwissenschaft ward von den Anhängern *Schelling's* die Geisteslehre cultivirt, und zwar gilt dies besonders von der Ethik, hinsichtlich der die Gegner sogar behaupteten, dieselbe sey auf dem Standpunkt des Identitätssystems ganz unmöglich. *Schelling* selbst citirte, als factischen Beweis des Gegentheils *Klein's* Hauptwerk. Später hat sich diesem zugesellt *Simon Ehrhardt* [1], dessen ethische Schrift zwar bei Weitem nicht den Werth hat, wie seine Einleitung ins theologische Studium, doch aber erwähnt werden muss. Eine philosophische Betrachtung der Geschichte, welche durch den Standpunkt so nahe gelegt war versuchte nur *Molitor* [2], aber so, dass er behauptet *Schelling* gehe nicht weit genug und müsse durch das ergänzt werden, was *Fr. Schlegel* und *Görres* geleistet haben. Zahlreicher sind die, welche die höchsten Regionen des geistigen Lebens nach den Principien des Identitätssystems zu bearbeiten versuchen. Die Arbeiten von *Ast* und *Görres* über Aesthetik sind bereits genannt. In der Religionswissenschaft traten zuerst die Namen

---

1) *Sim. Ehrhardt* Ueber den Begriff und Zweck der Philosophie. Freiberg 1817.

Dess. Philosophische Encyclopädie oder System der gesammten wissenschaftlichen Erkenntniss. Freib. 1818.

2) *Fr. Jos. Molitor* Ideen zu einer künftigen Dynamik der Geschichte. Frkf. a. M. 1805.

Dess. Wendepunkt des Antiken und Modernen, Versuch den Realismus und Idealismus zu versöhnen. Frkf. a. M. 1805.

Zimmer[1], *Buchner*[2], *Thanner*[3] hervor, an welche sich dann später *Möller, S. Ehrhardt* anschliessen. Eine ganz eigenthümliche Gestalt endlich bekamen die verwandten, zum Theil autodidactisch erzeugten zum Theil im Umgange mit *Schlegel* und *Schleiermacher* empfangenen Ideen von *Fessler*[4] (geb. 18. Mai 1755, gest. 15. Dec. 1839). Eine sehr intensive Religiosität, die auch nach seinem Uebertritt zum Protestantismus die katholische Färbung nicht verliert, und eine starke Hinneigung zum Pantheismus verräth, characterisirt diesen merkwürdigen Mann, der theils in Romanen theils in besondern Schriften[5] über Religion, Kirche, Wissenschaft, Kunst, namentlich aber über Geschichte vortreffliche Sachen sagt. Die Ehre endlich, die Geschichte der Philosophie nach den Principien des Identitätssystems zuerst behandelt zu haben gebührt einem, jetzt ganz vergessenen Werke[6], nach welchem erst die bereits erwähnten von *Ast* und *Windischmann* gefolgt sind, so wie das, namentlich durch die Empfehlung *Hegel's*, weit verbreitete Werk von *Rixner*[7]. Der Letztere hat übrigens sowol in historischen als anderen Werken dazu beigetragen, den Lehren des Identitätssystems Eingang zu verschaffen, obgleich in jenen oft Mangel an Gründlichkeit, an diesen ein gewisser unsystematischer Eklekticismus unangenehm auffällt.

§. 37.

C. Versuche das Identitätssystem zu verbessern.

Zwischen Gegnern und Anhängern stehn die in der Mitte, die von dem Identitätssystem ausgehn und sich allmählig davon entfernen. Auch Solchen, die völlig damit einverstanden waren, musste bald seine

---

1) *Zimmer Theologia christiana.* Landsh. 1804. (Später dachte er ganz anders. *Salat* will ihn eines Bessern belehrt haben.) Vgl. Philosophische Untersuchungen über den Verfall des menschl. Geschlechts. Ebend. 1808.

2) *Buchner* Religion, ihr Wesen und ihre Formen. Dillingen 1803.

3) *Fr. Ign. Thanner* Darstellung der absoluten Identitätslehre. München 1810.

Dess. Wissenschaftliche Logik. Salzb. 1811.

Dess. Lehr- und Handbuch der theoretischen und praktischen Philosophie. Salzb. 1811. 12.

4) Vgl. Dr. *Fessler's* Rückblicke auf seine siebzigjährige Pilgerschaft. Breslau 1826. 2te Aufl. herausg. von *Bülau.* Leipz. 1851.

5) Vor allen: Dr. *Fessler's* Resultate seines Denkens und Erfahrens. Breslau 1826.

6) *Steck* Geschichte der Philosophie. Riga 1804.

7) *Thaddä Anselm Rixner* Handbuch der Geschichte der Philosophie. 3 Bde. Sulzb. 1823.

Form mangelhaft erscheinen. An die Stelle der *Kant-Fichte'schen* Trichotomie setzen *Wagner* und *Troxler* die Viergliederung als dem Systeme mehr entsprechend. Hierin eins, so wie auch darin einverstanden, dass die Einheit des Subjectiven und Objectiven strenger durchgeführt werden müsse, kommen Beide doch zu entgegengesetzten Resultaten, weil bei dem Einen der eine bei dem Andern der andere Factor der bestimmende wird. Während diese einem innern Mangel des Systems abzuhelfen versuchen, will *Eschenmayer* dem unveränderten Systeme Geltung beilegen aber nur für eine beschränkte Sphäre unserer Ideen. Zu ihm trete ergänzend hinzu der Glaube, welcher das Heilige, Gott, zum Gegenstand habe, während die Wissenschaft nicht über das Absolute hinausgehe. Aehnlich steht *Schubert* zum Identitätssystem, nur dass er beide Gebiete weniger scheidet als der Erstgenannte. Dadurch, und weil seine Religiosität gesunder ist, hat er, obgleich die Form bei ihm viel weniger streng ist als bei *Eschenmayer*, sich den Spätern mehr genähert und auf sie mehr Einfluss gehabt als dieser. —

1. Der Umstand dass *Schelling* bei der Darstellung seines Systems mit den verschiedensten Methoden wechselte, indem die Ideen den Gang des geistreichen Räsonnements nehmen, der Erste Entwurf und der Transscendentale Idealismus eine Deduction in *Fichte'scher* Weise geben, während er die Erste Darstellung mit *Spinoza* in geometrischer, den Bruno mit *Plato* in dialogischer Form vorführt, — dieser zeigte nur zu deutlich, dass die formelle Seite des Systemes die schwächste war. Sie wird es daher seyn, an der sich solche Anhänger versuchen werden, welche zu etwas Besserem sich bestimmt wissen, als Repetitorien über des Meisters Lehre zu halten. Auch ist hier eine wesentliche Modification durch die Aufgabe des Systems selbst nahe gelegt. Wenn es nämlich darauf geht alle Gegensätze — (oder, was dasselbe heisst, den Gegensatz des Ideellen oder Subjectiven und Reellen oder Objectiven, auf welche alle andern zurückkommen) — auszugleichen, so kann sich nicht lange verbergen, dass ein grosser Unterschied ist zwischen dem Punkt, wo der Gegensatz noch nicht und dem, wo er nicht mehr Statt findet. *Schelling* selbst hat sie als Indifferenz und Identität schon sehr früh unterschieden. Wenn aber

die indifferente Wurzel, aus der die Gegensätze hervorgehn, und die Identität derselben in der sie sich ausgleichen, nicht weniger als das Reale und Ideale untereinander einen Gegensatz bilden, so ist klar, dass die Vierzahl eigentlich das Schema des ganzen Systems bildet. *Schelling* erkennt die Wichtigkeit der Quadruplicität bei Gelegenheit des pythagorischen Quadrats von *Baader* an, er adoptirt sie indem er die *Steffens'sche* Cohäsionsreihe annimmt, — doch ist es im Ganzen die durch *Kant* geltend gemachte Triplicität, so wie *Fichte's* Thesis Antithesis und Synthesis, welche das System im Formellen beherrschte. Dies ist bei der Gleichberechtigung der beiden Seiten des Gegensatzes offenbar eine Inconsequenz. Was schon der, durch das Identitätssystem angeregte *Schleiermacher* gefunden hatte, dass die systematische Anordnung durch sich kreuzende Gegensätze gefunden werde, das muss sich früher oder später dem Anhänger des Identitätssystems aufdrängen. Er muss den Quaternar an die Stelle des Ternars stellen, und zwar in der eben beschriebenen *Schleiermacher'schen* Weise. Es bedarf dabei gar keiner Entlehnung von diesem letztern, denn die Consequenz liegt zu nahe. Indem der Fortschritt aber ein bloss formeller ist, liegt es in der Natur der Sache dass der ihn macht, die Form immer mehr für die Hauptsache ansieht. Dies bringt nicht nur die Gefahr des Formalismus nahe, sondern hat auch noch weitere Folgen hinsichtlich des Verhältnisses zum Urheber des Identitätssystems. Wenn Dieser in genialer Anschauung gleichsam divinirend Vieles ausgesprochen hatte, wofür erst nachher die Form, der Beweis, gesucht ward, ja wenn er dies als sein Recht in Anspruch nahm, weil der Philosoph dem Poeten gleich sey, so wird dagegen Jener dies unbedingt tadeln und im Gegensatz gegen das formlos begeisterte Philosophiren verlangen, dass selbst der Poet ganz ohne Begeisterung und Stimmung dichte, dass sein Werk aus dem verständigen Calcül hervorgehe. Auf der andern Seite, weil es sich nur darum handelt für das Identitätssystem die wissenschaftliche Form zu finden, so wird eine Lehre welche von diesem System abweicht, unbedingt verworfen werden müssen und würde sie auch von dem Urheber des Identitätssystems selber vertheidigt. Der Mann, welcher als der Formalist des Identitätssystems bezeichnet werden kann ist:

Wagner.

2. *Johann Jakob Wagner*[1] wurde am 21. Jan. 1775,

1) Vgl. *Joh. Jak. Wagner*, Lebensnachrichten und Briefe. Von *P. L. Adam* und *A. Kölle.* Ulm 1849.

sechs Tage vor *Schelling*, in Ulm geboren, studirte, nachdem er in seiner Vaterstadt den Gymnasialunterricht genossen, unter den schwierigsten Verhältnissen in Jena und Göttingen, lebte dann zuerst in Nürnberg als Redacteur der von *Leuchs* herausgegebenen Handlungszeitung, dann in Salzburg als Mitarbeiter an *Vierthaler's* Literaturzeitung und *Schellhommer's* Pragmatischen Annalen der Literatur und Kunst, indem er an dem letztern Orte zugleich Privatvorlesungen hielt. Er stand zu jener Zeit, die er selbst als seine zweite Entwicklungsperiode bezeichnet, im Wesentlichen auf dem Standpunkt des Identitätssystems, zu dem er sich nach einem gründlichen Studium *Plato's, Kant's, Fichte's* mit Hülfe der naturphilosophischen Schriften *Schelling's* erhoben hatte. Während seine frühern, theils in Göttingen, theils in Nürnberg verfassten, Schriften [1] den Kampf eigner, unter den schwierigsten Verhältnissen erzeugter, Ideen mit denen anderer Denker darstellen, athmen die in Salzburg geschriebenen Sachen einen ganz andern Geist. Das Hauptwerk aus dieser Zeit [2], vor dessen Herausgabe nur zufällig zwei andere Werke erschienen, welche gleichzeitig verfasst wurden [3], enthält nach des Verf.'s eigner Erklärung den ersten Versuch, *Schelling's* Idee einer Naturphilosophie nach einem universalen Plane durchzuführen. Eben so steht nach seiner eignen Erklärung eine andere kleine Schrift [4] noch ganz auf dem *Schelling'schen* Standpunkte. Diese Schriften, so wie die Aufsätze in den Annalen, waren die erste Veranlassung zu einem Briefwechsel mit *Schelling*, der sich sehr anerkennend erwies und mit dazu beitrug, dass *Wagner* am Schlusse des Jahres 1803 eine Professur in Würzburg erhielt. Während sich diese Sache vorbereitete verfasste er eine politische Abhandlung [5], welche gegen die landständische Verfassung gerichtet, der unbeschränkten Monarchie das Wort redet, mehr als später *Wagner* selbst für richtig hielt. Als *Wagner* nach Würzburg

---

1) *Joh. Jak. Wagner* Wörterbuch der platonischen Philosophie. Göttingen 1799.

Dess. Lorenzo Chiara monti oder Schwärmereien eines Jünglings. Nürnberg 1801 (bereits 1797 geschrieben).

Dess. Ueber *Fichte's* Nikolai, oder Grundsätze des Schriftstellerrechts. Nürnberg 1801.

2) Dess. Von der Natur der Dinge. In drei Büchern mit einer physiognomischen Kupfertafel. Leipzig 1803.

3) Dess. Theorie der Wärme und des Lichts. Leipzig 1802.

Dess. Philosophie der Erziehungskunst. Leipzig 1802.

4) *J. J. Wagner* über das Lebensprincip. Leipzig 1803.

5) Dess. Ueber die Trennung der legislativen und executiven Staatsgewalt, ein Beitrag zur Beurtheilung des Werthes landständischer Verfassungen. München 1804.

kam, gestaltete sich das Verhältniss zu *Schelling* nicht so freundlich, wie vielleicht Beide gehofft hatten. Gleich bei dem ersten Zusammentreffen scheinen sie sich persönlich missfallen zu haben; schon nach einigen Monaten fand eine entschiedne Gegnerschaft zwischen ihnen Statt, und die Erscheinung von *Schelling's* Philosophie und Religion ward für *Wagner* die Veranlassung, einem Werke [1] welches eigentlich dazu bestimmt war, dasselbe zu geben was *Schelling* in seinem Transscendentalen Idealismus versucht hatte, eine Einleitung vorauszuschicken welche, so wie ein gleichzeitig erscheinendes Programm zu seinen Wintervorlesungen [2], einen Absagebrief an *Schelling* enthielt, dem er vorwarf sich gänzlich in neuplatonischen Idealismus verloren zu haben. Er tadelt nämlich dass *Schelling*, nachdem er den grossen Gedanken gefasst dass das Absolute die Indifferenz des Realen und Idealen sey, jetzt mit *Plato* das Absolute ideal fasse und somit aus der Indifferenz heraustretend, das eine Glied auf Kosten des andern erhöhe. Im Gegensatz gegen diese Speculation, sey das Absolute über den Gegensätzen zu halten und als Gottheit anzuerkennen; mit diesem materiellen Gegensatz gegen die (neue) *Schelling'sche* Lehre hänge dann weiter ein formeller zusammen. Indem nämlich die Wissenschaft alle Gegensätze im Gleichgewicht zu halten habe dürfe ihre Construction nicht, wie bei *Schelling*, trichotomisch, sondern sie müsse durchaus viergliedrig seyn. Diese viergliedrige Construction ward dann sogleich in einem neuen Werke [3] durchgeführt, von dem er übrigens selbst später eingesteht, es sey wegen seiner mangelhaften Kenntnisse von den wirklichen Staatseinrichtungen sehr unvollkommen gewesen. Es folgten einige andere Arbeiten [4] die verschiedene Gegenstände abhandeln. Die Polemik gegen die neusten Schriften *Schelling's*, welche sich auch durch seine ganze Correspondenz aus jener Zeit hindurchzieht, fehlt kaum in einer derselben. Er hält, im Gegensatz gegen den „scholastischen Plunder“ *Schelling's* in dessen Abhandlung über die Freiheit, in seiner eignen Theorie den pantheistischen Standpunkt fest, dem das Böse nur eine vorübergehende Verschiebung der Verhältnisse und nothwendige Folge der

---

1) *J. J. Wagner* System der Idealphilosophie. Leipzig 1804.
2) Dess. Ueber das Wesen der Philosophie. Würzburg 1804.
3) Dess. Grundriss der Staatswissenschaft und Politik zum Gebrauche akademischer Vorlesungen. Leipzig 1805.
4) Dess. Journal für Wissenschaft und Kunst 1tes Heft. Leipz. 1805.
Dess. Von der Philosophie und der Medicin, ein Prodromus für beide Studien. Bamberg 1805.
Dess. Ideen zu einer Mythologie der alten Welt. Frkf. a. M. 1808.
Dess. Theodicee. Bamberg und Würzburg 1809.

Schiefheit der Ekliptik ist, und der von einer andern Freiheit nicht wissen will als von der sich selbst erkennenden Nothwendigkeit, er zeigt ferner, zu einer Zeit wo *Schelling* sich schon sehr mit *Jakob Böhme* beschäftigte, in seiner allgemeinen Mythologie dieselbe Begeisterung für die indische Mythologie wie *Schelling's* Akademisches Studium, und nicht nur ist ihm der abrahamitische Monotheismus in Indien zu Hause und *Abraham* die verjagte monotheistische Brahmasecte, sondern auch das Mythisch-historische von der Geburt des Jesukindes, von Leiden, Tod und Auferstehung des Gottessohnes ist nur Plagiat aus den heidnischen Mysterien. Zugleich aber reift in dieser Zeit ein Gedanke dessen Durchführung einer folgenden Periode seines Lebens angehört, die er selbst als die vollendetste ansieht. Der Gedanke des Einen Universums, welchen er dem Identitätssystem dankte, dieser drängte ihm immer mehr die Gewissheit auf, dass es nur Ein Gesetz seyn könne, dem die Welt und dem unsere Erkenntniss unterliegt. Immer deutlicher tritt daher vor sein Auge die Idee eines Organons der menschlichen Erkenntniss, welches zugleich das allgemeine Weltgesetz enthalten würde. An dieses Organon sollte sich dann das empirische Wissen als Weltgeschichte und Naturgeschichte anschliessen, aber so dass sie nicht mehr, wie bisher ein Gemisch unreifer Speculation und unreifer Empirie darbieten, sondern anschaulich lebendige Erkenntniss werden. Indem nun *Wagner* nach der allgemeinen Form der Welt und Erkenntniss suchte, tauchte in ihm von Neuem ein Gedanke auf, der ihn bereits in seinen Universitätsjahren in Göttingen beschäftigt hatte, der nämlich, die mathematischen Sätze auf Begriffe und Ideen zurückzuführen. So ward Ihm die mathematische Philosophie zu dem gesuchten vermittelnden Organon der beiden andern Wissenschaften. Er wollte dabei nicht etwa sich mit einer sog. Anwendung der Mathematik auf Philosophie begnügen sondern weil alles Erkennen = Setzen von Verhältnissen, alle Verhältnisse aber = mathematische, so sucht er alle Mathematik in Philosophie aufzulösen, sucht in Begriffen zu quadriren und Wurzeln auszuziehn u. s. w. und nachzuweisen, dass die begriffenen mathematischen Sätze mit den Kategorien und Sprachformen zusammenfallen, so dass zuletzt alle Wissenschaft auf Sprache und Pasigraphie hinausläuft. Diese Gedanken welche seine Correspondenz, von den Jahren 1806 u. ff. durchziehn, wurden systematischer durchgeführt in den Vorlesungen über philosophische Mathematik die er auch in Würzburg herauszugeben dachte. Dies zerschlug sich, indem im J. 1809 auf Anstiften „einer Würzburger Pfaffenpartei" wie *Wagner* schreibt, eine Reduction der Universität Statt

fand, durch welche er nebst vielen andern Professoren pensionirt ward. Er begab sich nach Heidelberg wo er sogleich die Erlaubniss erhielt, als Privatdocent Vorlesungen zu halten. Nicht nur die über die vier Facultäten und über Weltgeschichte sondern auch die über mathematische Philosophie fanden grosse Theilnahme. Für die letztere namentlich war ein gutes Zeichen, dass der Professor der Mathematik *Langsdorf* sie mit Aufmerksamkeit anhörte. Während seines Heidelberger Aufenthalts ward endlich ein Werk über diesen Gegenstand veröffentlicht [1], von dem weil es zuerst die, *Wagner* eigenthümlichen, Gedanken entwickelt ein ausführlicher Bericht gegeben werden muss. Nach *Wagner's* eignem Vorgange, welcher in einer ausführlichen Anzeige seiner Leistungen neben diesem Werke ein später und pseudonym geschriebenes [2] zugleich erwähnt, wird diesem entnommen werden, was zur Erläuterung der Hauptschrift dienen kann.

3. Es zerfällt die sehr compendiös geschriebne Mathematische Philosophie in vier Theile deren erster (§. 1—11) die Mathematik betrachtet, und zu dem Resultat gelangt dass die Mathematik die wahre Sprache und darum das alleinige Organon der Erkenntniss sey, weil sie als Verbindung der Arithmetik und Geometrie (die in ihrer Trennung die Formeln und die Figuren betrachten) die beiden Elemente des Wortes, Begriff und Anschauung, verbindet, welche selbst wieder die objectiven Verhältnisse Zeit und Raum, oder Fortschreiten und Ausdehnung repräsentiren. Nach diesen allgemeinen Betrachtungen wird nun zu den beiden Stämmen der Mathematik übergegangen und die Hauptpunkte derselben nicht durch Rechnung und geometrische Construction sondern in Worte gefasst erörtert, so aber, dass immer zugleich darauf hingewiesen wird, dass jede arithmetische Formel zugleich geometrisch figurirt werden kann, endlich aber auch, nicht nur symbolisch sondern wirklich, objective Verhältnisse und Welt-Gesetze enthält. Zuerst kommt die Arithmetik an die Reihe und werden im ersten Abschnitt die vier Rechnungsarten (§. 12—79) betrachtet. Der Anfang wird gemacht mit der Entwicklung des Begriffes der Zahl und der Grundzahlen. Wie das Seyn der Gottheit oder die Schöpfung Einheit ist, eben so setzt auch unsere Erkenntniss das Seyn zuerst als Einheit. Wie die fortgesetzte Schöpfung sich als Erscheinung des Gegensatzes zeigt, eben so geht auch die Erkenntniss von dem Setzen

1) *Joh. Jak. Wagner* Mathematische Philosophie. Erlangen 1811.
2) *Friedr. Buchwald* Elementarlehre der Zeit- und Raumgrössen. Erlangen 1818.

der Einheit zum Reflectiren oder zum Setzen des Gegensatzes über, dessen Glieder darum als Brüche der Einheit angesehn werden können. Darum sind alle Zahlen und eben so alle Worte Brüche, die im Rechnen eben so wie dort, wo wir den allgemeinen Gattungsbegriff aufsuchen, auf einen gemeinschaftlichen Nenner zurückgeführt werden. Die ersten Zahlen, die aus der Einheit hervorgehen, sind die Zwei und die Drei, das Gerade und Ungerade, das Negative und Positive, das Weibliche und Männliche. Die gerade Zahl als die in sich geschlossene bezeichnet alle Producte, die ungerade alle Processe. Eben so kann die Zwei (die Zahl des Gegensatzes) als die Zahl des Raumes angesehn werden, wie denn alle räumliche Symmetrie auf der Zweizahl beruht, dagegen die Drei, welche den Gegensatz **und** die Einheit enthält, ist Zeit mit ihren drei Momenten, und eben darum herrscht Zwei und Drei, Raum und Zeit eben so im All wie in der Intelligenz, indem in dieser das Gerade Inhalt das Ungerade Form, jenes Anschauung dieses Begriff ist. Das Denken, als Vereinigen beider, ist daher subjectives Bild des Raum- und Zeitspiels, oder ist Rechnen. Zwei und Drei sind aber die einzigen Elemente des Rechnens, oder die einzigen Zahlen, indem schon die Vier als Zwei mal Zwei eine Wiederholung gibt. Bezeichnet man nun in der Zifferschrift den Punkt wo die Wiederholung beginnt mit dem 0 Zeichen, so dass die, diesem Zeichen vorgesetzte Ziffer andeutet: wie viel mal wiederholt worden ist, so gebührt eigentlich dieses Zeichen der Vier und das naturgemässe Schema der Zahlen wäre $_2{}^{1}_{0}{}_3$, d. h. das wahre Zahlensystem ist das tetradische. Eins, Zwei, Drei, Vier oder, was dasselbe heisst, Anfang, Fortgang, Erweiterung, Vollendung enthalten also das allgemeine Weltgesetz welches besagt, dass in vier Stufen sich Alles vollende, ein Gesetz, das natürlich eben so das unverbrüchliche Gesetz alles systematischen Erkennens ist. In diesem Schema ist ein sich kreuzender Gegensatz gegeben, indem wie das Gerade dem Ungeraden eben so Eins der Null entgegensteht; indem die Null aber die Stufe bezeichnet, auf welcher sich alle bestimmten Zahlen entwickeln, ist die Null eigentlich, wie die Eins, Alles; nur dass Eins vor der Entwicklung Null nach derselben steht. (Ende-Vollendung) Jenes Schema kann aber deswegen eben so gut in dieser Form geschrieben werden:

	Eins				Gott	
Natur		Geschichte	oder	Natur		Geschichte
	All				Welt	

Natürlich unterliegt das Denken (Rechnen) selbst gleichfalls

diesem Schema und darum gibt es vier Rechnungsarten, die Addition welche (mechanisch) Aggregate und die ihr gegenüberstehende Subtraction welche Reste hervorbringt, jene auf dem Begriffe des Homogenen diese des Heterogenen beruhend. Specifisch von beiden ist unterschieden die Multiplication in der der eine Factor als Inhalt der andere als Form gesetzt, und Beide zu einem Product verbunden werden, und die ihr gegenüberstehende Division. Jene tritt uns objectiv entgegen wo Stoffe sich chemisch zu einem Product, nicht nur zu einem Aggregat, verbinden, diese wo durch das Reagens (Divisor) welches mit dem Producte in Berührung gebracht wird, der Quotient herausgefordert wird. Reine Producte sind nur die, worin die Factoren gleich sind, d. h. die Potenzen; in diesen ist Inhalt und Form, Object und Subject Eins. Die Potenz ist Subject-Object. Eben so ist die vollkommne Division das Wurzel-ausziehn. Genau genommen gibt es nur eine Wurzel (1) und eine Potenz (0), alle übrigen sind Nachbildungen von beiden und beruhen auf den zwischen jenen beiden liegenden Zahlen 2 und 3. Alle relativen Dinge haben darum eine zweitheilige Wurzel, die für das Universum Natur und Geist heisst; den Bildungen der Natur liegt selbst wieder eine zweitheilige Wurzel $(a+b)$ zu Grunde die in der Verkörperung als a^2 (Hydrogen) b^2 (Oxygen) und $2ab$ (Wechseldurchdringung und Gasform) erscheint. Jede Zahl endlich acquiescirt in der Potenz, deren Exponent die Zahl selbst ist, so dass die Zwei das Quadrat, die Drei den Cubus verlangt, weil sich darin ihr besonderes Wesen am Meisten ausspricht. Da sich in der vierten Potenz das Ganze vollendet, Zahlen aber Dinge oder Gedanken sind, so ist es erklärlich dass niedere Stufen den besondern Artscharacter viel deutlicher aussprechen als höhere. — Der zweite Abschnitt der Mathematik, der Verhältnisse Reihen und Logarithmen betrachtet (§. 80—138) hält gleichfalls den Gesichtspunkt fest, dass alle Zahlcombinationen zugleich reale Bedeutung sowol für die Welt als für die Erkenntniss haben, so dass arithmetische Verhältnisse zugleich Beziehungen von Begriffen und Dingen, geometrische dagegen im Ideellen Urtheile, im Reellen Processe geben. Das Talent, Proportionen auf dem Gebiete der Vorstellungen zu finden heisst Witz, ein System von Proportionen wird gefunden durch ideales Schauen oder Geist. Der Scharfsinn steht in der Mitte zwischen Witz und Geist, er zerstört jenen und findet diesen nicht. Im objectiven Seyn ist das durch geometrischen Gegensatz Bestimmte das *genus*, was bloss arithmetisch differirt, ist *species*. Eben so ist die Causalität im Objectiven, die Consequenz im Ideellen, nichts als das Bestimmtseyn des

folgenden Gliedes einer Reihe durch die vorhergehenden, so dass den gewöhnlichen Regeln über das Finden des vierten Glieds das allgemeine Weltgesetz zu Grunde liegt: alle Frucht ist im Verhältniss des Entwicklungsprocesses und des Saamens. Gerade so verhalten sich die Regeln der *regula quinque* u. s. w. zu dem Gesetz aller durchkreuzten Entwicklungsprocesse, wo die Kraft den Widerstand überwindet, und dieser Sieg (Geschwindigkeit) nothwendig die Formel einer Proportion bekommt. Kraft und Widerstand verhalten sich wie Zeit und Raum; jene ist vielfach und gerade fortschreitend, dieser ist zweifach und ausdehnend, daher verhält sich der Raum zur Zeit wie das Quadrat zur Wurzel d. h. wie die Materie zum Licht. Eben so sind endlich die Logarithmen, deren Reihe einer andern (Verhältniss-) Reihe, nur auf einem andern Gebiete, parallel geht nicht etwa nur Symbole aller Repräsentanten, sondern jeder Repräsentant, z. B. unsere Vorstellung von Dingen, ist ein Logarithmus und alle Mystik besteht darin, dass die irdischen Dinge als Logarithmen des Göttlichen dienen. Die Fähigkeit die Logarithmen der Ideen zu finden ist im Gegensatz gegen den früher erwähnten (französischen) der deutsche (tiefe) Witz. — Der dritte Abschnitt der Arithmetik (§. 139—183) betrachtet die Gleichungen und Functionen; jene fallen mit den Hypothesen im ideellen Gebiet, diese im objectiven mit den wechselnden Verhältnissen der verschiedenen Säuerungsgrade so wie mit den verschiedenen Qualitäten überhaupt zusammen, welche auf Temperaturen zurückzuführen sind und das Analogon zu dem bilden, was im Geistigen Stimmungen genannt wird. — Endlich kommen im vierten Abschnitt der Arithmetik die Verhältnisse des Unendlichen (§. 184—203) zur Sprache aber ganz kurz, indem das Binomium, die figurirten Zahlen und die combinatorische Analysis mehr erwähnt als abgehandelt werden, wodurch der Schluss-§ ziemlich unverständlich bleibt, der das Differenziren mit dem Schaffen, Denken, Zeugen und Produciren überhaupt, das Integriren aber mit Vernichtung, Gefühl, Tod und Palingenesie zusammenstellt, wobei Gott, Seele, Geschlecht und Leben als Integralen gefunden werden sollen.

4. Viel gründlicher, darum aber auch verständlicher wird *Wagner* indem er im dritten Theil seines Werkes die Geometrie abhandelt. Der erste Abschnitt betrifft die Linien und Winkel (§. 204—306). Ganz wie in der Elementarlehre vom Jahre 1818, so wird schon in dem Hauptwerke fortwährend der Zusammenhang mit der Arithmetik festgehalten, da ja Zahl und Formel sich zu Linie und Figur wie Begriff und Anschauung desselben Wortes verhielten. Das Eins und All, welches für die ideelle Reflexion Einheit und

Null war, ist für die Anschauung oder reale Reflexion der Punkt und der Kreis, deren Einheit sich so darstellt, dass der Punkt Centrum ist, der Kreis das Umschliessende. Jener ist die Contraction des Kreises, dieser die Expansion des Punktes. Wie zwischen 1 und 0 die Unendlichkeit der Zahlen, so liegt zwischen dem Centrum und der Peripherie eine Unendlichkeit möglicher Linien, die nur durch ihre Richtung unterschieden sind. Die erste Beziehung zwischen Centrum und Kreis gibt sogleich Gegensatz, Zahl, Linie. Es ist der Radius, der weil er den Kreis nur zum Theil schneidet mit einem zweiten zum Durchmesser ergänzt wird, die nun den Gegensatz von Oben und Unten darstellen. Zugleich ist aber wegen der die Zeit multiplicirenden (quadrirenden) Natur des Raumes mit diesem Gegensatz der von Rechts und Links gesetzt und das Kreuz im Kreise, welches durch zwei sich schneidende Durchmesser gebildet wird, ist das räumliche Gegenbild zu dem arithmetischen Grundschema und ist Inbegriff aller Erkenntniss. (Das rechtwinklichte Kreuz ist die Methode, construiren heisst kreuzigen.) Der Halbmesser ist daher die erste Linie, Punkt und Kreis sind es eben so wenig wie 1 und 0 Zahlen waren. Die zweite Linie, die durch die Construction des Kreuzes gesetzt ist, ist der Bogen. Beide Linien verhalten sich wie zwei zu drei, d. h. die eine enthält nur eine, die andere überall zwei Richtungen, die erstere ist gerade die andere krumm, Worte die mit Recht die bekannte metaphorische Bedeutung haben. Die gerade Linie ist weiblich, die krumme umschliessend, männlich. Nur indem man sie in einem Kreise denkt, kann von der Richtung der Linien gesprochen werden. Denkt man sie sich aber so, so lassen sich die Begriffe der verschiednen und gleichen Richtung d. h. des Winkels und Parallelismus so wie der des Schiefen — (alles Verhältnisse die ganz a l l g e m e i n e Bedeutung haben) — welches die horizontale und perpendiculare Richtung in sich vereinigt, leicht entwickeln, und die wesentlichsten Sätze nicht durch geometrische Construction sondern philosophisch, in Worten leicht erweisen. Die schiefe Linie, als die Sehne des Quadranten, führt dann auf den Begriff der Sehne überhaupt und ihr Verhältniss zu ihrem Bogen. Eigentlich ist die Sehne mit dem Bogen dieselbe Linie nur in Geschlechtsdifferenz befangen; die Sehne ist der weibliche d. h. der abgekürzte Bogen; beide verbunden sind die natürliche Hieroglyphe der Ehe, in welchem Verhältniss das der Einheit zum All auf vermittelte und reflectirte Weise sich wieder darstellt. Das Entwickelte zeigt also vier Linien: Radius und Bogen, zwischen ihnen der sie kreuzende Gegensatz des Durchmessers und der Sehne, von denen jener der verlängerte Radius, diese der verkürzte

Bogen. — Der zweite Abschnitt der Geometrie behandelt die Figuren (§. 307—380). Hier ergibt sich als die erste Figur das ursprüngliche Dreieck d. h. der rechte Winkel, durch den Bogen geschlossen; so gestellt dass der Bogen unten liegt bietet es im Punkt die Eins im Bogen die Null in den beiden Seiten Rechts und Links dar, ist also Vierzahl und zugleich das Schema der Pendelschwingung. Wird dem Bogen die Sehne substituirt, so werden die beiden gleichen Winkel desselben um ein incommensurables x vermindert und es entsteht das gemeine Dreieck das nichts constant hat als die Summe der Winkel, und bei dem an die Stelle des begründenden Bogens die Diagonale, Hypotenuse, tritt, welche Synthesis des Gegensatzes der Katheten ist und darum, wenn sie Bewegungen sind, als mittlere erscheint, und also mechanisch das ist, was dynamisch Indifferenzpunkt heisst. So exponirt sich der Indifferenzpunkt von Licht und Cohäsion, welcher lau heisst, im Leben, der von reich und arm der wohlhabend heisst im Verkehr, von welchen beiden man darum sagen muss sie seyen Hypotenusen von Licht und Cohäsion, von Geld und Bedürfniss u. s. w., kurz alle Triangularbegriffe sind Definitionen, und die Begriffe gleichschenklicht u. s. w. passen auf sie nicht nur bildlich sondern wirklich, wie denn der Begriff Thier in dem Muskel und Nerv, oder Person, in dem Geist und Gemüth die Katheten bilden, gleichschenklichte Begriffe sind, und nicht hinken. Die zweite Figur ist das Viereck, als Quadrat das natürliche Schema der gleichmässigen Entwicklung, und die Triangularbegriffe vollenden oder quadriren sich im doppelten Gegensatz. Darum haben die Hauptsätze vom Viereck, wie z. B. der pythagoräische, ganz allgemeine, nicht nur gemeingeometrische Bedeutung. Ausser diesen beiden Figuren ist dann noch das Sechseck von Bedeutung, weil es einmal durch das Brechen der Seiten eines Dreiecks entsteht, und also doppelte Exposition des Indifferenzpunktes ist, und weil andrerseits seine Seiten Halbmesser sind, so dass dieser in ihm multiplicirt wurde. Wegen des letztern erscheint es in den Krystallisationsformen, wegen des erstern in den zwei Vorder-, zwei Mittel-, zwei Hinterfüssen so vieler Insecten, deren Füsse nur ausgesandte Radien sind. Das Sechseck ist die Figur in der Zwei und Drei, die beiden einzigen Zahlen, und Radius und Sehne, die beiden einzigen Linien, zusammentreffen. Es werden dann zuletzt die trigonometrischen Begriffe erörtert und zu zeigen gesucht, dass auch sie eine ganz allgemeine Bedeutung haben, so dass der Zeitverlauf mit dem beweglichen Halbmesser und sich verändernden Sinus zusammenfällt. Als Probe diene folgender Satz: der Triangularbegriff Schicksal hat zu seinen Katheten

die Action des Individuums und die Reaction der Welt. Je nachdem der umlaufende Halbmesser (Zeit) steht, ändert sich der Sinus, denn es gibt Zeitalter in welchen die Individualität ihr Schicksal macht (Faustrecht) und andere, wo sie von den Umständen entweder bloss getragen oder zertreten wird (Culturzeit). Uebrigens soll von den trigonometrischen Linien ausser dem Sinus nur der Quersinus erhebliche Bedeutung haben. — Der dritte Abschnitt (§. 381—441) geht zu den Körpern über. Sie entstehen indem zu der Länge und Breite die in dem Kreuz im Kreise gegeben waren, die Tiefe tritt, welche Begriffe in Ideen, Figuren in Körper, verwandelt, und bei den letztern Dicke heisst. Als die erste Körpergestalt ergibt sich natürlich die Kugel, wozu der Kreis wird, indem er die Tiefe in sich aufnimmt, und in welchem die Linien des Kreises potenzirt d. h. als Flächen erscheinen. Der perpendiculare Durchmesser des Kreises wird jetzt zur senkrechten Ebene der Achse, auf deren Endpunkt die Kugel steht, und die sich zum Meridian verhält wie Sehne zum Bogen. Eben so wird hier der Horizontaldurchmesser zu einer Ebene dessen Grenze der Aequator ist, in dem sich der Indifferenzpunkt bis auf die Oberfläche fortsetzt, ganz wie in dem Meridian die Pole. Während in der Kugel der Punkt als ausgedehnt erscheint, zeigen dagegen die Verkörperungen des Dreiecks, Vierecks u. s. w. unvollkommnere Körper welche den Punkt verliessen, und den Kreis noch nicht fanden. Das Dreieck gibt in seiner Verkörperung den Kegel und die Pyramide, jener entsteht aus dem ursprünglichen, diese aus dem gemeinen Dreieck. Die Verkörperung des Vierecks zeigt sich im Würfel, der das Gleichgewicht der drei Dimensionen bei vollkommen ausgesprochnem Gegensatze ist und daher, da jede Dimension als Linie zwei Endpunkte hat, sechs Flächen zeigt. (Das körperliche Viereck mit runder Grundfläche ist Cylinder.) Das Sechseck endlich verkörpert sich, indem die Ebene Dicke bekommt zum vollkommnen Prisma, welches wie die Basaltsäulen beweisen, sechsseitig ist. — Es folgt im vierten Abschnitt (§. 442—500) eine Betrachtung der unendlichen Linien (Curven), deren Begriff dahin bestimmt wird, dass darin die bestimmten geschlossenen Formen der Endlichkeit verschwinden, und darum die Negation der bestimmten Gegensätze, das Krumme, hervortritt. Darum enthalten die Curven folgende Elemente: das Krumme oder die Natur des Kreises, das Einseitige der Dimension welches die Natur des Kreises bricht, endlich die Divergenz der Krümmung; da nun diese drei Elemente Kreis, Länge, Dreieck sind, die Multiplication aber dieser Elemente den Kegel gibt, so enthält dieser alle Curven und durch trennende Reflexion

(Schnitt) können sie aus ihm entwickelt werden. Es folgt nun die Betrachtung des horizontalen, schiefen, Seiten- und Achsen-Schnittes, welche an die früher erörterten Begriffe Sinus und Quersinus anknüpfend, die Natur der Curven durch Coordinaten bestimmt, wobei wieder darauf aufmerksam gemacht wird, dass dieser Begriff allgemeine Bedeutung hat, wie sich denn z. B. die Gestaltungen der höchsten Idee im Menschengeschlecht verkleinert in den Sitten reproduciren, die in sofern die Logarithmen jener genannt werden können. Nachdem das Wesen der Ellipse, Parabel und Hyperbel in einer nicht Buchstaben- sondern Wortformel fixirt ist, welche zugleich die gewählten Namen dieser Curven erklärt, wird endlich darauf hingewiesen, wie alle Curven eine ganz allgemeine Bedeutung haben, indem der Kreis die weibliche Rotation und die männliche Kreisbahn beherrscht, deren vollkommnes Gleichgewicht das stille Leben der Gottheit in der Welt gibt, während die Ellipse in der des Kreises Vollkommenheit durch hervorstrebende Länge gebrochen ist, eben sowol die Bahn der Planeten und des Blutes, als auch das Leben des Weisen nach überwundenem innern Streite beherrscht. In allen diesen Erscheinungen ist eine Zweiheit der Brennpunkte gegeben. Eben so ist die Parabel nicht nur die Linie des Wurfes, sondern auch die dramatische Linie, und wird dort beschrieben wo eine kühne Individualität, neben der Rotation der allgemeinen geistigen Schwere, einen eignen Umlauf gewinnen will. Endlich die Hyperbel ist ihrem Sinne nach die umgekehrte, in zwei entgegengesetzte Hälften getheilte Ellipse und so die Linie des Streits, die darum wie die Parabel nur eine transitorische Bedeutung hat. Eine kurze Betrachtung über Curven höherer Ordnungen schliesst diesen Abschnitt, welcher zugleich den Schluss der Geometrie bildet. — Der vierte Theil des Werks enthält das Organon (§. 501—675) in welchem gezeigt werden soll, wie die Mathematik welche die beiden Seiten des Worts getrennt betrachtet hatte, wieder zur Sprache wird, und welches in der Topik oder dem Lexicon die Elemente der Sprache, in denen darum Begriff, Hieroglyphe, Wort zusammenfallen, aufzeigen will, und mit dieser natürlichen Kabbala (Zahlensprache) und Hieroglyphik (Figurensprache) die *Chladni'schen* Tonfiguren zusammenbringt. Die an die Topik sich anschliessende Heuristik soll dann zeigen wie eine Sprache und wie in einer Sprache zu erfinden sey. Es genügt von diesem Theil nur den Inhalt angegeben zu haben, da *Wagner* selbst später diesen Theil seines Werks als trümmerhaft bezeichnet, und an seine Stelle das gesetzt wünscht, was er in einem spätern Werk entwickelt hat.

5. Ehe der Inhalt von diesem angegeben wird, ist aber eines andern zu erwähnen, welches nicht nur der Zeit nach sondern auch in der Sache sich an die Mathematische Philosophie anschliesst, indem darin der erste Versuch gemacht wird, die in jenem deducirte tetradische Construction consequent durchzuführen. Es ist dies sein Werk über den Staat [1]. Unbefangen, als spräche er von einem Andern, hat *Wagner* in dem historischen Ueberblick seiner Leistungen den er seinem Organon vorausschickt, an seinem Werk über den Staat getadelt, dass die Construction seiner Geschichte mit der seines Wesens vermengt werde, und dass bei der letztern die Rechtsseite die Grundlage bilden müsse, auf welche die polizeiliche und Culturseite, endlich die Staatsform als vierte und synthetische Stufe folgen müsse, während in jenem Werke vor den Familien- und Staatsverhältnissen die polizeiliche und Culturstufe zu sehr zurückgetreten sey. Auch in dem vierten Abschnitt sey Einiges misslungen. Trotz dem glaube der Verf. in Hinsicht auf Darstellung und Sprache Etwas geleistet zu haben, das dem Ersten, was unsere Literatur in dieser Art aufzuweisen hat, sich anschliessen dürfe. Dass das Werk in vier Bücher zerfällt, ist nach dem Bisherigen zu erwarten. Das erste Buch (§. 1—47), Erdverhältniss überschrieben, betrachtet die Austheilung der Erde unter die Einzelnen, also das Civilrecht. Die beiden sich kreuzenden Gegensätze Person und Sache, Besitz und Erwerb geben die vier Capitel Personenrecht, Sachenrecht, Erwerbsrecht, Besitzrecht, deren jedes wieder tetradisch zerfällt, indem im ersten Capitel Staat (als Fiscus) und Familie, Gemeinde und Corporation, im zweiten Grundstück und Geld, Früchte und Producte, im dritten Besitznahme und Uebertragung, Einerndtung und Verfertigung, endlich im vierten Stammgut und Vermögen, Ehlichgut und Kindgut besprochen werden, und das Ideal eines Bürgers im civilrechtlichen Sinne den Schluss bildet. Im zweiten Buche, Leben überschrieben (§. 48—243) wird die Eintheilung dadurch noch complicirter, dass das Gemüthsleben und das Begriffsleben neben einander gestellt, und jedes derselben unter vier Tetraden gestellt wird. Darum geben die Worte Zucht und Heimath, Liebe und Ehre die vier Capitel der ersten Hälfte dieses Buchs an, in deren erstem die Straf- und Kirchenzucht, die Sitten- und Schulzucht er-

1) *J. J. Wagner* Der Staat. Würzburg. Selbstverlag. In Commission Erlangen bei *Palm* 1815. Zweite Auflage von *P. L. Adam*. Ulm 1851. (Nur diese letztere liegt mir vor. Sie enthält Zusätze nach des Verfassers mündlichen Vorträgen und handschriftlichem Nachlass. Dagegen ist der Anhang der den Versuch einer vollständigen Kategorientafel enthält weggelassen, den *Wagner* selbst später für misslungen erklärte.)

örtert werden, während (in veränderter Reihenfolge) das vierte Stadt und Vaterland, Dörfer und Städte abhandelt. Das zweite Capitel entwickelt die Begriffe Vater und Ehhalten, Mutter und Kinder, das dritte endlich beschäftigt sich mit den vier Ständen Obrigkeit und Nährstand, Lehr- und Wehrstand. Anders gestaltet sich die Gliederung wo der Mensch aus dem Gemüthsleben heraus- und in das aufgeklärte Begriffsleben hineintritt. Die Zucht macht da der Selbstherrschaft des Staates über die Bürger und die Heimath der Wohnung Platz, die Liebe wird in Familien die Ehre in den vom Staat geordneten Ständen verkörpert. In entsprechender Reihenfolge wie in der ersten Hälfte des zweiten Buches, werden in der zweiten diese Kategorien durchgenommen und zuerst in dem Capitel Selbstherrschaft in der Tetrade: Nemesis und Humanität, Zucht und Bildung vermöge einer Menge untergeordneter Vierheiten das Strafrecht und die Polizei, die sittliche Geschlechtsgemeinschaft, Cultur u. s. w. etwas unsystematisch an einander gereiht. Unter der Ueberschrift: Familien, steht der Quaternar Hausvater und Gesinde, Gattin und Kinder, und werden die verschiedenen Formen der Ehe, das Sklaven- und Dienstverhältniss u. s. w. abgehandelt. Das dritte Capitel (Stände) construirt die Staats- und Erdarbeit, den Handel und das Handwerk, das vierte (Wohnung) endlich gliedert sich so: Hauptstadt und Gränze, Städte und Dörfer. Uebrigens geht *Wagner* bei diesen Constructionen so sehr ins Detail, dass er selbst über den Styl der Tempel und Paläste Bestimmungen trifft. — Ganz eben so wie das zweite Buch und vermöge desselben Eintheilungsgrundes zerfällt auch das dritte, G e i s t überschrieben (§. 244—322) in zwei Hälften. Der Geist nämlich oder das vollendete Schauen ist als Gemüthszustand Religion, und daher wird zuerst das Priesterthum betrachtet, wo unter die Haupttetrade Theologie und Theokratie, Literatur und Magie, wenn die entsprechende Reihenfolge beobachtet wird, die Tetraden Offenbarung, Mathematik, Chronologie Kosmologie, Orakel Recht Gesetz Regierung, Canon Poesie Geschichte Naturwissenschaft, Astrologie Mantik Alchemie und Physik, fallen. Indem das Priesterthum, diese erste Weise in der die Intelligenz existirte, durch das Christenthum zerschlagen wird, ist die Möglichkeit gegeben, dass sie zu einer höhern Existenzweise sich erhebe. Dies geschieht wo an die Stelle des Gemüths der Begriff, der Religion die Wissenschaft, des Priesterthums die Akademie tritt, welche in der zweiten Hälfte des dritten Buchs betrachtet wird. Mathematik und Statistik, Literatur und Experiment ersetzen hier die eben angeführte Tetrade, und eine ganz analoge Veränderung tritt nun auch

bei den untergeordneten Tetraden hervor, indem das Organon die Offenbarung, die Mathesis die priesterliche Geheim-Mathematik, die wissenschaftliche Chronologie die heilige, die physicalische Geographie die Kosmologie ersetzt. Unter Statistik kommt Land und Volk, Geschichte und Producte, unter Literatur Sprache und Kritik, Redaction und Geschichte, unter Experiment Organisch und Mechanisch, Chemisch und Physikalisch zu stehn, weil alle Experimente einen dieser vier Charactere haben. — In dem vierten Buche (§. 323—400) werden die Resultate alles Bisherigen zusammengezogen und es hat daher zur Ueberschrift den Namen des ganzen Werks: Der Staat. Die Tetrade Staatsrecht und Justiz, Legislativ und Executiv gibt den Inhalt an. Zuerst wird die Justiz abgehandelt und Richter und Rechtssache, Kläger und Beklagter einander entgegengestellt. Darauf folgt die executive Gewalt unter der nur die Beamtenfunction zu verstehn ist, und die eben daher unter den Kategorien Aemtersystem und Finanzwesen, Polizei und Diplomatik so abgehandelt wird, dass sich eben so viele Ministerien als nothwendig erweisen. Am ausführlichsten wird die Besteuerung betrachtet und die Naturalleistung als die allein vernünftige, die Geldbesteurung höchstens als subsidiäre anerkannt. Die legislative Gewalt verwirklicht sich in constitutiven und dispositiven, in organischen und administrativen Gesetzen; in der entwickeltsten Staatsform werden Repräsentanten diese Gewalt bilden. Die Betrachtung des Staatsrechts macht den Beschluss. Alles beruht hier auf dem Gegensatze von Privatleben und Staatsform; je nachdem beide unmittelbar Eins oder getrennt sind, treten die Formen der Demokratie, Despotie, Aristokratie oder Monarchie hervor, in welcher letztern der Monarch die Spitze des Kegels bildet, dessen Basis das Volk ist. Die Bestimmung eines jeden Staates endlich ist, und hiezu bildet der Welthandel den Uebergang, Glied eines Staatenbundes zu seyn, wo Künste und Wissenschaft gemeinschaftlich getrieben werden, und gegenseitige Verständigung Statt findet durch die eigentliche allgemeine Sprache, die Mathematik. — Durch das ganze Werk übrigens, dessen Inhalt hier angegeben wurde, geht die Ansicht dass zuletzt Alles im Staate aufgeht, dem sogar das ausschliessende Recht vindicirt wird, durch seine Akademie Bücher zu recensiren. *Wagner* hat sich oft gerühmt der Erste gewesen zu seyn der — schon in seinem frühern politischen Werk — im Gegensatz gegen die Vertragstheorie den Staat als Organismus gefasst habe. Es geschieht dies aber bei ihm in derselben einseitigen Weise zu der alle Anhänger des Identitätssystems kommen mussten, dass der Einzelne alle substanzielle Bedeutung verliert und zu einem blossen Accidens an dem All-

gemeinen, dem Staat wird, wie denn characteristisch genug *Wagner* wo er von dem Ideal des Staates spricht, einen Zustand schildert in dem legislative und executive Gewalt nicht mehr auseinander fallen, sondern das Gesetz durch die auserwählten Weisen despotisch herrschen würde.

6. Das Manuscript des Staates war eben vollendet, als *Wagner* nach Würzburg, welches durch den Wiener Congress an Bayern gefallen war, zurückgerufen wurde. Die Zahl seiner Zuhörer war bald wieder sehr gross, selbst Frauen besuchten seine Vorlesung über die gegenwärtige Cultur, der Absatz seiner Werke blieb so unbedeutend wie bisher, bei dem Staat hatte er sogar nicht unbeträchtlichen Verlust, und dass die Nichtbeachtung ihn erbitterte, wäre begreiflich selbst wenn er nicht die Ueberzeugung gehabt hätte, dass die Tetrade der deutschen Philosophie *Kant, Fichte* und *Schelling*, *Wagner* laute. Die Hoffnung auf den Nachruhm tröstete ihn nicht, denn, sagt er, „mir gilt er rein nichts ob ich gleich seiner gewiss bin". Ohne sich durch den bisherigen Erfolg abschrecken zu lassen, gab *Wagner* ein Werk [1] heraus, welches seine Religionsansichten enthält. Der Gang in demselben ist im Wesentlichen folgender: Gott offenbart sich im Menschen und im Universum. Diese Offenbarung wird in der Wissenschaft verstanden, in der Kunst nachgebildet. Ursprünglich mit der Religion Eins, blieb sie es so lange, als dem Menschen durch einen heiligen Allsinn (unmittelbare Anschauung) die Wahrheit offenbar war, eine Zeit in der sich dieses Offenbarseyn in ihm durch unmittelbare Einwirkung auf die Natur (Wunder) bezeugte. Durch sich losreissende Reflexion entsteht die Wissenschaft (Philosophie) und die Kunst, beide eigentlich durch Profanation des Heiligen. Diese selbe Reflexion lässt den Polytheismus und den weltlichen Staat an die Stelle der All-Einslehre und der Theokratie treten. Reformatoren wie *Budda*, *Zoroaster* und *Moses* traten solcher Entartung entgegen. Die Bedeutung des letztern ist: aus dem Polytheismus heraus und im Gegensatz gegen denselben die Verehrung des Einzigen herauszuarbeiten, wie denn weiter die Propheten die national beschränkte Jehovah-Idee verallgemeinern. Wenn von der ersten hindostanischen Religion aus, durch alle Formen des Heidenthums die Reinheit des ersten Gottschauens sich verloren hat, so bildet Christus den Wendepunkt. In ihm, dem Essäer, tritt zum letzten Mal jener Allsinn hervor, der ihn in Stand setzt, der Bringer des von den Propheten verkündigten Reichs Gottes zu seyn. Er, d. h. das

1) *J. J. Wagner* Religion, Wissenschaft, Kunst und Staat in ihren gegenseitigen Verhältnissen betrachtet. Erlangen 1819.

Christenthum, soll herrschen bis ihm Alles unterworfen ist, dann wird Gott Alles in Allem seyn. Das Verdienst Christi war, dass er die Menschheit zu sich selbst brachte und frei liess, so dass er den Wendepunkt der Geschichte bildet, und den Gegensatz bezeichnet zwischen Allsinn mit Wunderkraft und: Vernunft und freiem Willen. Wenn *Zoroaster's* Religion zugleich Philosophie, der Griechen Religion zugleich Kunst, *Moses'* Religion zugleich Staat, so ist Christus' Religion bloss Seele und Leben, woraus dies Alles kommen soll. Namentlich in der protestantischen Auffassung des Christenthums wird dadurch dass auf den Anfangspunkt zurückgegangen wird, die Entwicklung jenes Anfangs dem Einzelnen überlassen. Damit hat der Protestantismus ein näheres Verhältniss zur Wissenschaft, welche den verloren gegangenen Allsinn, der heut zu Tage nur noch in den krankhaften Erscheinungen des Magnetismus und dem (in *Göthe* erlöschenden) poetischen Genie existirt, zu ersetzen bestimmt ist. Das Ziel ist, dass die Wissenschaft als Erkenntniss des Weltgesetzes zu der in der ursprünglichen Religion gegebnen All-Einslehre zurückkehrt und in sofern auf der Religion ruht, und dass sie in der Weltgeschichte und Naturwissenschaft ihre zwei, sich das Gleichgewicht haltenden, Seiten hat. Dann wird sie auch zu der Kunst in ein neues Verhältniss treten, indem die bewusste Construction die instinctartige Genialität ersetzen wird, und die Kunst zu ihrem höchsten Object das Weltgesetz selbst hat, so dass sie eine neue Kosmogonie hervorbringen wird, an die sich eine poetische Darstellung aller Stufen der Natur, des Gewerbslebens u. s. w. schliessen wird. Ist aber so der Glaube zum Schauen, die Wissenschaft zur Sicherheit gelangt und die Kunst in die Gewalt Aller gebracht, welche die Wissenschaft haben (wozu freilich Speculation, welche Weltgesetze künstelt nicht hinreicht, sondern wahre Constructionslehre d. h. mathematische Philosophie nöthig ist), so wird auch der Staat anders betrachtet werden als bis jetzt, die Trennung von Ethik und Politik wird aufhören und vermöge eines wissenschaftlich begründeten Unterrichtssystems wird eine Staatsform ermöglicht werden, wie sie in dem Werke über den Staat als die construirt wurde, welche eine neue Theokratie genannt werden könnte. — Als, bald nach dem Erscheinen dieses Werkes, eine Recension von *W. A. Günther* es als pantheistisch bezeichnete, hat sich *Wagner* darüber beklagt. Mit Unrecht, wenn man bedenkt was er bei Gelegenheit der vorübergehenden Dauer des Christenthums sagt und wenn man zugleich berücksichtigt, was er in dieser Zeit selbst über sein Buch an vertraute Freunde schreibt. Ein Brief an *Kölle* nennt es die esoterische, nur vorsichtig zu offenbarende Seite

seines Systems, dass der Lebensprocess des Alls ein Spiel sey in dem das Totalbewusstseyn sich in einander ergänzende Momente zersplittere, „woraus abzusehn was an diesen Punkten unsterblich ist". Ein andrer prägt ein, ja den Gedanken der Weltwerdung Gottes als den wichtigsten festzuhalten, an dessen Stelle das Christenthum die Menschwerdung gestellt habe. Endlich sind für diesen Punkt die Aeusserungen über den indischen Pantheismus und über *Schelling's* Lehre entscheidend. Jener soll die ursprüngliche vollkommene Religion seyn, dieser so lange Recht gehabt haben als er die Lehre des All-Eins festhielt, und nicht das Absolute mit vorwiegender Idealität zu fassen versuchte. Im genauen Zusammenhange mit dem eben characterisirten Werke und gleichzeitig mit ihm verfasst, obgleich erst später herausgekommen, steht ein anderes [1], in welchem er zuerst die Mutterschule betrachtet, welche in den Gebrauch der Sprache und die durch dieselbe beherrschte Vorstellungswelt einführen soll, dann die Elementarschule die in das Gebiet der Begriffe zum Behuf der Behandlung jedes gegebnen Stoffes einführt. Es folgt die Kenntnissschule (Gymnasium) welche mit dem gesammten Wissen, und seiner Gruppirung in allgemeinbildende, naturwissenschaftliche, historische und religiöse Kenntnisse, bekannt macht. An sie schliesst sich endlich die Wissenschaftsschule (Universität) mit ihren vier Facultäten. Der Anhang enthält praktische Rathschläge von allerlei Art. In der Zeit wo die letzten Werke entstanden reifte in *Wagner* immer mehr ein neues, welches er mit Recht neben seine mathematische Philosophie stellt, ja welches, in sofern es Vieles rectificirt was in jener enthalten, derselben übergeordnet werden kann. Frühe schon nämlich war, namentlich von *Blasche,* ihm vorgehalten worden, dass er eigentlich in seiner mathematischen Philosophie über die Mathematik philosophire und also ausserhalb ihrer stehe. Er sträubte sich lange zuzugestehn dass er eine Philosophie der Mathematik, und nicht eine Mathematik gegeben habe. Endlich aber sah er es ein, und erklärte später, eigentlich enthalte schon sein Staat in der Construction der Kategorien die stillschweigende Erklärung, dass die Form der Erkenntniss und der Welt in ihrem ursprünglichen Wesen über der Mathematik, in welche sie dann zweigetheilt übergehe, gesucht werden müsse. Da aber jener erste Versuch über die Kategorien ihm selbst misslungen erschien, machte er einen neuen und dieser liegt in seinem Organon [2] vor, einem

1) *J. J. Wagner* System des Unterrichts oder Encyclopädie und Methodologie des gesammten Schulstudiums. Aarau 1821. 2te Aufl. Ulm 1851.

2) Dess. Organon der menschlichen Erkenntniss. Erlangen 1830. — Neue wohlfeile Ausgabe. Ulm 1851.

Werke woran er sieben Jahre gearbeitet hat und das zuerst den Titel führen sollte: Grundgesetze des Alls oder System der Form. Als wesentlichen Inhalt gibt *Wagner* selbst an, dass im ersten Abschnitt die Kategorien als Weltgesetz aufgestellt, im zweiten die Stufen der Erkenntniss dargestellt werden. Der dritte Abschnitt betrachtet die Darstellungsformen der Erkenntniss und zeigt, wie die Mathematik mit ihrer Abstraction des Fortschreitens (Arithmetik) und Gegensetzens (Geometrie) das Bild unter sich, das lebendige Wort über sich hat. Der vierte Abschnitt hat dann in einer Welttafel die Realisirung des Weltgesetzes im Grossen zu zeigen. Der erste Abschnitt (§. 1—187) ist begreiflich der wichtigste. Er entwickelt das Weltgesetz indem er den bisher gebrauchten Bezeichnungen des Ur-Gegensatzes den des Wesens und der Form substituirt, welcher durch den untergeordneten des Gegensatzes und der Vermittelung gekreuzt zu dem Urschema führt, das, als Satz ausgesprochen, den obersten Grundsatz aller Philosophie gibt: das Wesen der endlichen Dinge geht durch vermittelte Gegensätze in die Form über und die Form derselben geht durch Lösung aller Vermittelung und Erlöschung aller Gegensätze in das einfache Wesen zurück. Dieses Urschema liegt nun allen folgenden zu Grunde; zunächst den vier Tetraden die in ihm selbst enthalten sind, indem die genauere Betrachtung im Wesen 1. Endlichkeit, 2. Quantität, 3. Qualität, 4. Realität unterscheidet, deren Reihenfolge es entspricht, dass sowol der Gegensatz als die Vermittelung 1. absolut, 2. quantitativ, 3. qualitativ, 4. relativ seyn kann, womit endlich übereinstimmt, dass die Form 1. Thesis, 2. Analysis, 3. Antithesis, 4. Synthesis enthält. Nimmt man dann noch dazu, dass immer 1 mit 1, 2 mit 2, d. h. alle Ersten, Zweiten u. s. w. sich verflechten, so ergeben sich ausser den sechzehn Sätzen, als welche jene Urschemata ausgesprochen werden können (Alles Seyn ist endlich u. s. w.), noch die, welche aus den Verflechtungen folgen. Zu dem Urschema und seiner Exposition kommen dann noch die Begriffe 1. Identität, 2. Verhältniss, 3. Beziehung, 4. Reciprocität als rein formelle Prädicamente, so dass das Urschema sich zu ihnen wieder wie Wesen zur Form verhält und die Verbindung der entsprechenden Begriffe die Sätze gibt: Das Wesen ist identisch und thetisch, der Gegensatz ist Verhältniss, Vermittelung ist Beziehung, alle Form ist synthetisch und reciprok. Wird nun von diesen Urgesetzen alles Lebens zu der Betrachtung der Dinge, d. h. bestimmter Grade des Alllebens oder bestimmter Stellen im Ganzen übergegangen, so wiederholen sich in seiner Endlichkeit die allgemeinen Verhältnisse, die nach den verschiedenen Stufen der Begründung (Thesis),

Entwicklung (Analysis), Verdoppelung (Antithesis) und Vollendung (Synthesis), verschieden sind. Diese relativ allgemeinen Begriffe oder Kategorien werden natürlich vier verschiedene Tafeln darbieten deren jede vier Tetraden enthält, die unter sich das Verhältniss des Urschema's, und der unter jeder befassten vier Glieder, wiederholen. Zu jeder Tafel kommen dann wieder vier Prädicamente hinzu, die sich ergeben wenn nur auf die Form der Kategorien reflectirt wird. Das Grundschema der ersten Tafel geben die Kategorien 1. Daseyn, 2. Factoren, 3. Process, 4. Product, und die Prädicamente: Unbestimmt, bestimmbar, bestimmend, bestimmt. (Weiter ergeben sich unter jedem jener Begriffe durch Verbindung mit den Urschematen wieder vier, also unter Daseyn: Grundwesen, Ursprung, Ursache, Wirkung u. s. w.) Die zweite Tafel hat zum Schema: 1. Substrat, 2. Seitenentwicklung, 3. Fortschreitung, 4. Erscheinung mit den Prädicamenten möglich, räumlich, zeitlich, wirklich. Die dritte Tafel welche als dritte den vermittelten Gegensatz repräsentirt bietet Kategorien mit demselben Character dar, welche unter die Begriffe 1. Subject, 2. Subject objectiv, 3. Object subjectiv, 4. Object fallen, deren Prädicamente: Innen, von Innen, von Aussen, Aussen, sind. Diese Tafel soll enthalten was *Reinhold*, *Fichte* und *Hegel* (in seiner Phänomenologie) vergeblich gesucht haben, eine Construction des Bewusstseyns, welche durch die Kategorien Selbstheit, Strebung, Zurückdrängung, Aeusserlichkeit, ferner Bemächtigen, Vorbereiten, Verarbeiten, Umwandeln, dann: Berühren, Erregen, Aneignen, Einswerden, endlich: Widerstand, Wirksamkeit, Bildsamkeit, Selbständigkeit, durchzuführen sey. Die vierte Kategorientafel endlich ist: 1. Individualität, 2. Entwicklungssystem, 3. Individualleben, 4. Totalitätsform, mit ihren Prädicamenten An-sich, Abhängig, Gegenseitig, Nothwendig. Dass die vier Prädicamententafeln wieder unter sich eine Tafel bilden, versteht sich von selbst, eben so dass sowol ihre Verwebung als die der vier Mal sechzehn Kategorien unter einander, die festen Gesetze alles Seyns und Erkennens geben. Namentlich das Letztere sucht nun der zweite Abschnitt, das Erkenntnisssystem (§. 188—280) durchzuführen. Im steten Anschluss an die erste Tafel und dann wieder an die erste Tetrade der dritten Kategorientafel, wird hier gezeigt wie das subjective Leben in Berührung mit dem objectiven, die in diesem enthaltene Weltform in sich aufnimmt, wie es mit der Selbstheit beginnt, zur Empfindung (zurückgedrängtem Streben) übergeht und endlich zur Vorstellung als der ersten Nachbildung der objectiven Weltform sich erhebt. Von dieser wird, als zu einer höhern Stufe, zur Wahrnehmung übergegangen, welche

der zweiten Tetrade entsprechen soll, es folgt als dritte Erkenntnissstufe der Begriff mit dem Urtheil, bei deren Abhandlung die hauptsächlichsten logischen Regeln abgeleitet und auf eine eigne Tetrade zurückgeführt werden. Den Schluss macht die Betrachtung der vierten Erkenntnissstufe oder der Idee, durch welche erkannt wird, dass jedes Ding eine bis auf diese Stufe, nach dieser Seite und so weit fortgeführte Anwendung der Weltform ist, was natürlich nur vermöge schematischer Construction möglich ist. — Der dritte Abschnitt Sprachsystem (§. 281—365), sagt dem, welcher die mathematische Philosophie kennt, wenig Neues. Nachdem der Begriff der Sprache im Allgemeinen dahin bestimmt ist, dass durch sie das subjectiv gemachte objective Leben wieder objectiv herausgestellt wird, damit jene erste Umwandlung in einem andern Subject sich wiederhole, wird gezeigt wie Verständigungsmittel zuerst das Bild ist, dann Figur und Zahl, endlich aber das Wort. Dabei werden die Betrachtungen über Eins und Null, Centrum und Kreis u. s. w. eben so wiederholt wie die mathematische Philosophie sie enthielt, und meist durch die schon dort gebrauchten Beispiele ihre reale Bedeutung hervorgehoben. Höchstens kann dies als Unterschied gelten, dass hier auch die Combinations- und Variationslehre berücksichtigt wird. Zur Tonsprache übergehend ordnet *Wagner* die vier Vocale und sechzehn Consonanten, eben so die Redetheile, nach Tetraden, zeigt wie in jeder Periode Arsis und Thesis als eine Folge des ersten Grundsatzes aller Philosophie sich findet, und schliesst mit der Bemerkung, dass die richtige Bezeichnung der Buchstaben eine Pasigraphie geben würde. Der vierte Abschnitt, Welttafel (§. 366—406) will das Weltgesetz in seiner Verkörperung zeigen. Die Tetrade Aether, Luft, Wasser und Festes gibt die Elementarstufen aller Dinge an, aus welchen sich dann weiter die höhere ergibt: Metall, Pflanze, Thier, Mensch. Während das Thier von der Gattung nur so weit abhängt, als zu Vollendung des Individuums nothwendig ist, d. h. in der Zeugung und Entwicklung, ist der Mensch durch die Sprache auch in die Reproductionswelt der Gattung verwoben und wird so Glied der Weltgeschichte, die sich in vier Perioden verwirklicht: Erstlich die Periode arbeitsloser Ernährung und kindlichen Spiels. Zweitens Periode der erwachenden Gegensätze mit ihren Familien, Völkern und Reichen. Drittens Periode der Cultur mit ihren Staaten und ihrer Wissenschaft die endlich das Weltgesetz findet und Weltwissenschaft (Philosophie) wird. Damit ist die vierte Periode der Genesung des kranken Menschengeschlechtes in sich selbst und die Vollendung seines Verhältnisses zur Erde vorbereitet. — Ein besonderer Anhang,

für die bestimmt, welche von mathematischer Philosophie noch Nichts wissen, bespricht die vier verschiedenen Darstellungsweisen des dritten Abschnitts noch ausführlicher; im Ganzen wird wiederholt, was *Wagner* sonst schon gesagt hatte, nur wird hier noch deutlicher hervorgehoben, warum die arithmetische Darstellung vor der geometrischen den Vorzug habe, und an den aufgestellten Kategorientafel gezeigt, dass wenn man die Zahlen, die ihre Stellen im System angeben verbinde, die sich neu ergebende Zahl neue Stellen d. h. neue Begriffe angeben werde, so dass es also thunlich ist, die Worte als Nummern zu behandeln. (Hat die Construction z. B. die dramatische Dichtkunst unter No. 15 gestellt und man findet indem man 3 davon abzieht, dass 12 die Stelle der Musik angibt, so sieht man dass jene um drei Schritte, nämlich um die drei andern Dichtungsarten die Musik überragt.) —

7. Das Organon war das letzte Werk, welches *Wagner* als Professor in Würzburg veröffentlichte. Im J. 1834 ward er quiescirt, ein Ereigniss welches er, da Beschränkungen von Seiten der Regierung und andere Umstände ihm seine Lehrthätigkeit verleidet hatten, gefasst ertrug. Zwei Jahre darauf veröffentlichte er eine Schrift [1], welche geringern wissenschaftlichen Werth hat als alle übrigen, seltsamer Weise aber die einzige war, die viel gelesen wurde. Es ist eine praktische, nach der Vierzahl geordnete Haushaltungskunst, die bis ins kleinste Detail geht. Die Theilnahme, die dies Werk fand, zugleich die Freude darüber dass einer seiner Schüler seine kleinern Schriften gesammelt herausgab [2], ermunterte ihn ein Werk [3] zu vollenden, an dem er seit dem Jahre 1835 arbeitete, in welchem er den bereits früher ausgesprochnen Gedanken durchzuführen suchte, dass die Zeit wo instinctartige Begeisterung das Kunstwerk schuf, vorüber sey, dass die Kunst freies Eigenthum des Menschen, ihr Werk Product besonnener Reflexion seyn müsse, und zu solcher Poesie Anleitung zu geben sey. (In seinen Briefen aus jener Zeit spricht er es ganz triumphirend aus, es gelinge ihm immer mehr, mit Abhaltung aller poetischen Stimmung ein und dasselbe Thema epigrammatisch, didaktisch, musikalisch und romantisch zu bearbeiten, so dass er immer mehr dem nahe komme, dass die Dichtkunst zum Machwerk werde.) Zu diesem Zwecke dient nun die Dichterschule, welche in

1) *J. J. Wagner* System der Privatökonomie. 3te wohlf. Aufl. Ulm 1851.

2) Dess. Kleine Schriften, herausgegeben von *P. L. Adam*. Ulm 2 Bde. 1839 (der 3te Band, der 1847 erschien enthält den im Jahre 1806 weitergeschriebenen Aufsatz *Homer* und *Hesiod*).

3) Dess. Dichterschule. 2te Aufl. Ulm 1850.

ihrem ersten Theile (§. 1—100) die poetische Weltanschauung betrachtet und ein System der Poetik enthält. Es wird dabei an den, im Organon entwickelten, Unterschied zwischen Begriff und Idee angeknüpft, nach welchem Der die Idee eines Gegenstandes hat, welcher seine Bedeutung für das Ganze erkennt oder ihn als Universelles auffasst. Dieser Idee sinnliche Erscheinung zu verschaffen, oder sie im Bilde darzustellen, ist die Aufgabe der Kunst, deren Schema also durch die Worte Idee und Bild und die sich zwischen sie legenden: Lebendigkeit und Spiel fixirt ist. In der Zeit des Instinctes gibt der Naturgang des Genies (die Muse) die Idee ein und die Gestaltung an die Hand. *Göthe* ist der Letzte, den die Muse begeistert. Seit die Wissenschaft gezeigt hat, wie durch Erhebung zu Weltformen Begriffe in Ideen verwandelt werden, und welches die möglichen Darstellungsweisen sind, ist das bewusste Dichten möglich geworden, in dem Kunst und Philosophie wieder Eins werden, wie sie es ursprünglich waren, ehe sich beide von der Religion schieden. Das eben angegebne Urschema der Kunst, verbunden mit der im Organon enthaltenen Tafel der Urbegriffe, gibt die vollständige Entwicklung der allgemeinen Verhältnisse der Poesie. Sie hat ihr Wesen in der poetischen Weltanschauung, welche auf dem universalen Standpunkt stehend mit der Idee das Individuelle beseelt, zu ihrer Form die Sprache, der Gegensatz zwischen Idee und Wort zeigt sich in der verschiedenen Weise wie sich die subjective Idee zum Bilde verhielt — daher verschiedener Styl, daher der Idealismus *Klopstockischer*, der Realismus *Göthischer* Poesie u. s. w. —, endlich ihre Vermittelung zeigt sich in der Ausführung, dem Vortrage u. s. w. des Kunstwerkes. Alle diese Punkte werden nun nach dem Urschema durchgeführt, wo namentlich der dritte Punkt (das Spiel) ausführlich erörtert, und das Spiel der Wiederholungen, der Variation, des Gleichnisses und der Schliessung unterschieden wird. Bei der bildlichen Darstellung wird der sinnliche Character der Worte, Epitheten, Tropen und Rhythmen besprochen. — Wie der erste Theil sich an die Urbegriffe des Organons anschloss, so der zweite, welcher die Dichtungsarten betrachtet (§. 101—562), an die vier Kategorientafeln aber so, dass auch wieder die vier Kategorientafeln sich in den vier Künsten Plastik, Malerei, Musik und Poesie entsprechen sollen, wo denn die Urbegriffe nicht sowol auf die Poesie im Allgemeinen als auf die Kunst überhaupt kommen. Die vier Stufen der Poesie sind die lyrische (Epigramm, didaktische und musikalische Poesie, endlich Romanze), welche das Subjectivitätsleben darstellt, die erzählende, welche Geschlechtspoesie genannt werden kann

weil sie in der Idylle, dem Roman, dem Familiengemälde und der Biographie die Entwickelungsgeschichte im Geschlechtsleben darstellt, die **dramatische**, welche im Autodrama, dem Schauspiel, dem Lustspiel und Trauerspiel das Heraustreten der Subjectivität ins handelnde Leben darstellt, und eben darum zu ihren Hauptbebeln die Standesverhältnisse hat, und Zeit und Nation nicht verleugnen kann. Ueber allen steht endlich das **Epos**, als Gemälde des gesammten menschlichen Lebens. Die Ilias, das Nibelungenlied, die Odyssee und *Dante's* und *Klopstock's* Gedicht repräsentiren vier verschiedene Formen, deren letzte von jenen beiden Dichtern nur angestrebt, zu ihrem Ideal eine Kosmogonie hätte, welche als das poetische Gegenbild zur Welttafel des Organons ihre völlige Versöhnung mit der Philosophie dadurch zeigte, dass das Weltgesetz ihr einziger Inhalt wäre. (Ein Anhang enthält den Anfang einer Kosmogonie, so wie ein Weltduett, in welchem die Bedeutung der Sexualität für das All poetisch entwickelt werden soll.) — Bald nach der Herausgabe dieses Werkes verliess *Wagner* Würzburg, kaufte sich, um in der Nähe seines geliebtesten Schülers zu leben, in Neu-Ulm an, wo er am 22. Nov. 1841 gestorben ist, viel weniger beachtet von dem philosophirenden Publicum als mancher weniger Bedeutende, und als er es verdient. Ausser dem Formalismus seiner Lehre hat zu solcher Nichtbeachtung offenbar beigetragen sein sehr entschiedenes Selbstgefühl, das ausser anhänglichen Schülern Alle abstiess, und welches ihn u. A. dahin gebracht hat, Alles zu ignoriren, was in der Philosophie nach dem Identitätssystem geleistet worden ist. Sein Verhältniss zu diesem bestimmt er noch in seinem letzten Werke so, dass er sagt es habe den richtigen Standpunkt erreicht, es mangle ihm nur die wissenschaftliche Form. Einer solchen Ansicht lag es nahe zum blossen Formalismus zu werden, und wie sehr *Wagner's* Lehre es wurde, geht schon daraus hervor, dass er mit Freude erwähnen konnte, dass sein Freund *Kölle* [1] die Geräthe einer Branntweinsbrennerei so geordnet habe, dass sie einen Beweis für die Richtigkeit der Begriffsmultiplication abgeben. Ausser diesem erwähnt *Wagner* selbst als Solche die auf der von ihm gelegten Basis weiter gebaut haben, *Ditmār*, Gymnasialprofessor in Grünstadt, welcher zuerst die Buchstaben des Alphabets tetradisch geordnet habe, ferner *Papius* [2], Professor am Forst-Institut zu Aschaffenburg, endlich *Heidenreich* [3]

1) Dr. *A. Kölle* System der Technik. Berlin 1822.
2) u. A. *Papius* Die verschiedenen Betriebsarten der Holzwirthschaft 1820. Dess. Ueber Forstpolizei 1824.
3) *Heidenreich*: Von der Seele 1828.

in Ansbach. — Er hätte auch *Kretzschmann* in Coburg nennen können [1]. *Kölle* und *Adam* haben in neuerer Zeit *Wagner's* Werke wieder veröffentlicht [2]. Bei einigen scheint eine *pia fraus* durch einen neuen Titel die alte Ausgabe verjüngt zu haben.

---

8. Neben dem, die Form und Methode betreffenden Satze *Wagner's*: Construiren ist Kreuzigen, ist es besonders ein Gedanke der sein System beherrscht, ja in dem man die ganze Summe desselben wiederfinden möchte. Soll es Ernst seyn mit der Einheit des Seyns und Wissens, so müssen die Weltgesetze auch Gesetze der Erkenntniss seyn. Da nun ferner *Wagner* in der Welt die mathematische Gesetzmässigkeit herrschend findet, so ist es begreiflich wie ihm auch die Erkenntnisslehre zur Mathesis werden musste. Es liegt aber auf der Hand, dass diese Solidarität der Gesetze die jene beiden Sphären beherrschen, zu einem ganz andern Resultate führen kann. Man braucht nicht, um die Erkenntnissgesetze zu finden die Weltgesetze zu erforschen, sondern umgekehrt um diese zu finden kann man jene untersuchen. In einem solchen Falle wird das Identitätssystem nicht mehr eine mathematische sondern vielmehr eine anthropologische Grundlage bekommen. Auch hier wird es nicht ausbleiben können, dass wer dies versucht, sich von dem Urheber des Identitätssystems entfernt, nur werden freilich die Gründe andere seyn wie dort. Fast gleichzeitig mit dem Versuch *Wagner's* die Philosophie in Mathematik zu verwandeln macht ein Andrer den ihm entsprechenden einer Verwandlung derselben in Anthropologie. Auch dieser ist ursprünglich ein Anhänger des Identitätssystems, ja einer der bedeutendsten persönlichen Schüler *Schelling's*. Auch er hat dabei die *Schleiermacher-Wagner'sche* formelle Verwandlung der Triplicität in Quadruplicität vorgenommen. Auch er endlich hat, wenn auch im geringern Grade, das Loos *Wagner's* getheilt, weil Andere, ihm Gleichzeitige, ihn überholt hatten, mehr vernachlässigt zu werden, als er verdient. Es ist:

Troxler.

9. *Ignaz Paul Vital Troxler*, am 17. Aug. 1780 in Münster im Canton Luzern geboren, in den Gymnasien Solothurn und Luzern von Jesuiten unterrichtet, dankt, mehr als ihnen, seine erste Bildung *Albr. v. Haller, Joh. Müller, Iselin, Lavater*, die er, so wie später *Rousseau* und *Pe-*

---

1) Vgl. Isis Jahrg. 1818. p. 163. 2) Ulm 1851.

stalozzi, eifrig las. Nachdem er während der französischen Revolution eine Zeitlang Secretair des Regierungsstatthalters gewesen, ging er im J. 1800, um Medicin zu studiren, nach Deutschland, und ward in Jena ein eifriger Zuhörer *Schelling's* und *Hegel's.* Sogleich sein erstes Werk [1] zeigte einen Anhänger des Identitätssystems, der es ernster damit nahm, als *Röschlaub* und *Kilian,* die er beide bekämpft, der den Versuch macht, in der Nosologie drei Stufen der Krankheiten zu fixiren, welche den drei physiologischen Functionen parallel gehen, während die Therapie als die umgekehrte Nosologie, die durch die Brücke der Diagnostik sich an sie anschliesst, zeigen soll, wie der Expansion die Contraction (oder umgekehrt) heilend entgegentreten soll. Es folgte ein Werk [2], welches, in Göttingen verfasst, fünf Abhandlungen enthält, deren jede einem Andern gewidmet ist (*Schelling, Blumenbach, Himly, A. Schmidt* und *Homs*), in welchen sich der denkende Arzt und Anhänger des Identitätssystems zeigt, der weit entfernt ist vom geistlosen Nachsprechen. Selbst Gegner rühmten diese Schrift als eine der bessern unter den naturphilosophischen. Als endlich *Troxler* in Wien ein drittes Werk [3] veröffentlichte, behauptete der hämische *Kilian* sogar, er habe sich dazu brauchen lassen, *Schelling's* Vorträge auf diese Art in die Welt zu bringen, obgleich der Hauptgedanke jener Schrift, nach welchem die Krankheit ein doppeltes Moment in sich hat, und also eben sowol als *vis morbifica* bezeichnet werden kann, wie als *conamen medendi,* obgleich dieser ihm ganz allein angehört. Die Erklärung, welche *Schelling* bei dieser Gelegenheit abgab, zeigt, wie hoch er damals *Troxler* stellte. Dieser begab sich dann nach Luzern und prakticirte dort als Arzt, bis der Druck einer kleinen Schrift über den Zustand der Medicin im Canton Luzern, ihm solche Verfolgungen zuzog, dass er abermals nach Wien ging, woran sich dann weitere Reisen angeschlossen haben. Ehe er Luzern verliess, schrieb er eine kleine Abhandlung [4], die er selbst ein Programm nennt, zu einer andern, die in Wien geschrieben wurde [5]. Das Jahr 1808 sieht ihn als praktischen Arzt in seiner Vaterstadt, aber stets mit philosophischen Studien beschäftigt, wie das Werk [6] beweist, in dem er der Naturphilosophie den Absagebrief geschrieben hat. Nicht nur darin liegt die

---

1) *Troxler* Ideen zur Grundlage der Nosologie u. Therapie. Jena 1803.
2) Dess. Versuche in der organischen Physik. Jena 1804.
3) Dess. Grundriss einer Theorie der Medicin. Wien 1805.
4) Dess. Ueber das Leben und sein Problem. Göttingen 1807.
5) Dess. Elemente der Biosophie. 1807 (ohne Druckort).
6) Dess. Blicke in das Wesen des Menschen. Aarau 1812.

Absage, dass *Troxler* ausdrücklich sagt, er wolle keine Naturphilosophie, wie sie im Sinne unserer Zeit liegt, sondern in dem ganzen Inhalt dieses Werkes. Es knüpft nämlich darin an die Biosophie an, dass es das Grundschema alles Lebens, welches daselbst entwickelt war, festhält, nach welchem die vier Momente Selbstbestimmend, Bestimmend, Bestimmbar und Bestimmt zu unterscheiden sind, und macht davon die Anwendung auf die Wissenschaft, die er am Meisten vernachlässigt findet, die Anthropologie. Dem gemäss sind in dem Menschen nicht (wie die moderne Anschauung, die nur den Gegensatz von Realem und Idealem kennt, es will) allein Leib und Seele zu unterscheiden, sondern eben so auch Geist und Körper, deren Gegensatz dem (antiken) von Spiritualismus und Materialismus zu Grunde liegt. Und zwar sind diese vier nicht einander coordinirt nach einem (*Baader'schen*) pythagoräischen Quadrat, sondern diese Gegensätze kreuzen sich so, dass die Opposition der in Reciprocität Stehenden, Leib und Seele, zwischen die im Causalitätsverhältniss Stehenden, Geist und Körper, treten, welche letztern die Extreme des Selbstbestimmenden und Bestimmten und also nicht sowol einen Gegensatz als eine Steigerung darstellen (p. 22. 25. 29. 62). Alle diese vier Momente, die sich in dem Gemüthe kreuzen und vereinigen, werden nach einander betrachtet, und zwar zuerst der Geist, dessen Functionen die über die Person hinausgehende Sprache und Zeugung sind, so dass er mit der Gattung zusammenfällt, und als das Ewige und (unendlich) Räumliche, als das Unendliche, welches sich namentlich in der Religion bethätigt, bezeichnet werden, und ihm allein Freiheit vindicirt werden muss (p. 55. 66. 72. 82). Während der Mensch im Geist als Gattung existirt, während dessen constituirt der Körper die Person; war er dort ewig, so hier nur momentan, war er dort das eigentlich Erzeugende, so ist dagegen der Körper blosses Product, nicht des Lichts und der Schwere, wie die Naturphilosophie will, sondern der Gattung, er ist bewusstloser und unwillkührlicher Ausdruck des menschlichen Wesens und zeigt, wie der Geist die Freiheit, so die Nothwendigkeit (p. 86. 100. 162). Zwischen beiden steht nun Leib und Seele, in welche der Geist sich ur-theilt, so dass sie jenseits Geist, diesseits Körper sind. Eben darum herrscht hier das Mittlere von Ewigkeit und Augenblick, die Zeit mit ihren drei Formen, und eben so das Mittlere von Räumlichkeit und Oertlichkeit, nämlich die Bewegung. In der Mittelsphäre, welche mit dem Worte Gemüth bezeichnet wird, ist daher ein doppeltes Element zu unterscheiden, einmal die Individualität, die Geist und Körper verbindet, dann die Ichheit, gleichsam der Seelleib, weil sie die Einheit beider ist

(p. 86—88. 100). Diese Mittelsphäre bietet daher einen Process dar, in dem sich immer ein Glied in dem andern wiederholt. So manifestirt sich die Schöpferkraft des Geistes in der Einbildungskraft der Seele und der Erzeugungskraft des Leibes, welche der Sprache und Zeugung entsprechen. Jede von beiden aber bietet wieder den relativen Gegensatz von Bestimmendem und Bestimmbarem dar, wodurch die Seele sich als Vernunft und Wille, der Leib als Ernährung und Gestaltung bethätigt, in denen sich also die Wechselbestimmung von Leib und Seele zeigt. Umgekehrt aber ist die Wiederholung des Körpers in jenen beiden: auf der Seite der Seele der Sinn (der also die niedere Einheit von Vernunft und Ernährungsprincip wäre) auf der Seite des Leibes der Trieb, die dem Körper zugewandte Einheit von Willen und Gestaltung. Sinne und Triebe, und also ihre Complexe das Vorstellungs- und Begehrungsvermögen, zeigen daher entgegengesetzte Richtungen d. h. einen relativen Gegensatz, den die Ichheit enthält. In analoger Weise werden dann weiter Gedächtniss und Gewissen, und Erinnerung und Gewohnheit so zusammengestellt, dass die beiden erstern die Beziehung der Individualität auf das Ueberirdische, die letztern auf das Irdische offenbaren (p. 90—102). Nachdem die Individualität und Ichheit getrennt betrachtet waren, kehrt die Untersuchung zu dem Gemüth, als dem unverrückbaren Mittelpunkt der Individualität und Ichheit, zurück, und zeigt in stets wiederkehrender Quadruplicität, dass in Phantasie und Temperament es sich als geistiges und körperliches, im Enthusiasmus und Pathema als seelisch oder leiblich bethätigt. Eine Verbindung dieser Begriffe gibt eine vollständige Tafel der Affecte, welche zugleich Gelegenheit gibt, darauf hinzuweisen, dass der Gegensatz der antiken und christlichen Anschauungsweise von den Naturtrieben, in der sich bereits emporbildenden Welt des Geistes überwunden seyn werde (p. 104—116). Das Substrat dieser mittlern Lebenssphäre soll nun ein eigner Lebensgeist seyn, jener unsichtbare Organismus, der sich in unerklärlichen Synkrasien zeigt, und der sich vernehmlich macht im Traumzustande, sowol dort, wo der Mensch in der Ekstase über den Zustand des Schlafens und Wachens sich erhebt, als auch dort wo er, wie im (wirklich) thierischen Magnetismus, unter denselben sinkt und der Körperlichkeit verfällt (p. 117—142). Wenn die Naturphilosophie, indem sie die Metaphysik verschlang anstatt den Organismus aus dem Leben, umgekehrt dieses aus jenem erklärte, und damit dem blossen Materialismus in die Hände gearbeitet hat, so ist es an der Zeit, nicht nur den Lebensgeist sondern auch andere, früher angenommene, Potenzen wieder der Wissenschaft zu vindiciren.

Das sind nämlich die nothwendigen Mittelglieder, durch welche der Organismus mit den (dem überirdischen Geiste nahe verwandten) Seele Leib und Gemüth verbunden ist. Ein solches Medium ist das Flüssige überhaupt d. h. das circulirende Lebensmedium. Es werden dann drei verschiedene Flüssigkeiten unterschieden, die, je nachdem sie in ihrer Richtung nach unten oder oben betrachtet werden, Athem (Gas), Kräfte und Saft oder Odem, Stimme und Saamen heissen. Die Vereinigung aller, und eben darum die wahre Lebensflüssigkeit, der wahre Träger des Pneuma, ist das Blut (p. 145—156). Jetzt erst wendet sich die Betrachtung zum menschlichen Organismus, als dem bewusstlosen und unwillkührlichen Ausdruck der tiefer liegenden und vorausgehenden Verhältnisse des menschlichen Wesens, und in dem eben darum nur der Organisationsprocess zur Sprache kommt, wie er die Organisation erfüllt. Dass dieser den allgemeinen Vitalitätsverhältnissen unterliegt, liegt in der Natur der Sache, darum aber auch das Zerfallen des Organismus in vier Systeme oder Weisen der Glieder, Spiration und Existenz entsprechen dem Geist und Körper, Reflexion und Digestion der Seele und dem Leibe. Die Spiration findet ihr Centrum im Systeme der Circulation, so dass das Herz das Organ nicht nur des Athemholens, sondern vom Odem des Geistes durchwebt, und vorzugsweise Lebensorgan ist. Arterien und Venen repräsentiren den Gegensatz von Seele und Leib, die sich selbst weiter zu Lungen und Nerven erweitern, welche wieder in der Haut ihre Functionen vereinigen, so dass diese der Spiration so dient, wie Gehör und Nerven der Reflexion und Gedärme und Drüsen der Digestion. Beide sind natürlich von der Intelligenz und Reproduction, denen ihre höheren Wirkungskreise ausser dem Körper angewiesen wurden, verschieden, aber indem Geist Seele und Leib durch ihr Eingehn in den Organisationsprocess ihren ursprünglichen Character abstreifen, und in der Gestalt von Athem Kräften und Säften in den Organismus eingreifen, so kann dem Lebensgeiste der Sitz (d. h. Uebergangspunkt) im Herzen, der Seele im Gehirn, dem Leibe im Gedärm angewiesen werden. Jedes dieser Organe bietet dann wieder einen Gegensatz dar, der in grossem und kleinem Gehirn, Leber und Milz u. s. w. sein Organ findet. (Diese Betrachtung wird dann weiter geführt bis auf die Organe, die rein Mittel für andere sind, wie z. B. das Skelett; p. 160—190.) Endlich wird mit dem bisher Entwickelten auch die Pathologie verbunden und gezeigt, wie der Gegensatz der Humoral- und Solidarpathologie, ferner die Erregungs- und Umwandlungstheorie nur dann richtig gewürdigt werden kann, wenn festgehalten wird, dass das selbstbestimmende Pneu-

matische mit dem bestimmten Somatischen in absoluter Contrarietät, dagegen das bestimmende Dynamische mit dem bestimmbaren Hygroischen in relativer Opposition steht (p. 193 — 216). Eine Theorie der Gesundheit und Krankheit, die sich an das frühere Werk anschliesst, in der Krankheit ein positives und negatives Moment unterscheidet, und darum die Gesundheit als Mitte bestimmt, die darum nicht durch Ausscheidung eines jener Momente sondern Bindung beider erlangt wird, schliesst das Werk, welches den Zusammenhang Alles Uebels festhaltend sagen kann, dass Religion Medicin, Medicin Religion sey, freilich aber auch für nothwendig hält, in seiner letzten Zeile *foris canes!* zu rufen (p. 221—259).

10. *Troxler's* Aufenthalt in Münster endigte mit seiner Verhaftung im J. 1814, weil er politisch verdächtig geworden war. Frei geworden ging er in einer politischen Sendung nach Wien und dann nach Berlin. Nach seiner Rückkehr hielt er sich zuerst in Aarau, dann wieder in Münster auf, beschäftigt, Zeitschriften [1] herauszugeben. Endlich ward ihm im J. 1820 die Professur der Philosophie am Luzerner Lyceum übertragen, in welcher Stelle er eine politische Schrift [2] verfasste, mit der er glücklicher war als mit einer zweiten [3], die seine Absetzung zur Folge hatte [4]. Er ward nun Lehrer an einer Privaterziehungsanstalt in Aarau, an der u. A. auch Zschokke wirkte. In die Zeit dieser seiner Wirksamkeit fällt es nun, dass die Abweichungen seiner Lehre vom Identitätssystem durch den Umstand viel sichtbarer werden, dass er das ganze System auf den in den „Blicken" entwickelten Begriff des Gemüthes gründet. So ist es gekommen, dass Viele erst jetzt ihn von *Schelling* abfallen, dass Andere ihn sich *Jacobi* annähern lassen, obgleich das Erstere viel früher geschehen ist, und gegen das Letztere die Art spricht, wie er *Jacobi* zu erwähnen pflegt. Rechenschaft über seinen Standpunkt in dieser Zeit geben zwei Werke [5], die als seine Hauptschriften angesehen werden müssen. Im Jahre 1830 ward er an die Universität Basel als

---

1) Neues schweizerisches Museum. Aarau 1816.
Archiv für Medicin und Chirurgie. 1817 ff.

2) *Troxler* Philosophische Rechtslehre der Natur und des Gesetzes mit Rücksicht auf die Irrlehren der Liberalität und Legitimität. Zürich 1820.

3) *Troxler* Fürst und Volk nach *Buchanan's* und *Milton's* Lehre. Aarau 1821.

4) Vgl. *Troxler*: Luzerns Gymnasium und Lyceum etc. Glarus 1823.
Dessen Offne Antwort auf Chorherr *Gügler's* öffentliches Schreiben etc. Aarau 1825.

5) *Troxler* Naturlehre des menschlichen Erkennens oder Metaphysik. Aarau 1828.
Dess. Logik. Bildungsgeschichte der Wissenschaft mit Literatur und Kritik etc. Stuttgart und Tübingen 1830.

Professor der Philosophie berufen. In seinem Antrittsprogramm [1] spricht er sich über das Verhältniss aus, in dem sein System, in dem das Gemüth zum Fundament gemacht wird, sich zur (*Schelling-Hegel'schen*) Philosophie und zur (*Jacobi'schen*) Anthropologie verhalte. Seine Wirksamkeit in Basel dauerte nicht lange. Der Verdacht dass er zum Abfall von Basellandschaft mit beigetragen habe, vertrieb ihn vom Rectorat und vom Lehrstuhl [2], und nöthigte ihn, eine Zeitlang nahe bei Aarau auf einem Gute zu leben. Endlich im J. 1834 ward er an der neu errichteten Universität zu Bern Professor der Philosophie. Seine im ersten Jahre daselbst gehaltenen Vorlesungen [3] hat er drucken lassen. Sie müssen um so mehr als eine Nachricht über seinen gegenwärtigen Standpunkt angesehen werden, als sie weder mit seinen Hauptwerken, noch mit andern später erschienenen Schriften [4] streiten.

11. Da der Titel seines Hauptwerkes Metaphysik und Naturlehre des menschlichen Erkennens als Synonyma nimmt, so kann der Satz nicht befremden, der eigentlich das Fundament seiner Lehre bildet: Der Mensch in Allem, was er schaut und schafft, schaut und schafft nur sich selbst (p. 23), darum darf die Philosophie, indem sie von dem Menschen aus und zu ihm zurückgeht, Naturphilosophie im höheren Sinne genannt werden (p. 28). Der Fehler aller bisherigen Philosophie, auch der *Kantischen* und der auf ihr ruhenden spätern Lehren, ist dass sie Speculation sind, d. h. dass sie das Bewusstseyn nur als reflectirtes und discursives fassen, wo freilich ein Gegensatz von Subject und Object, Idealem und Realem sich in ihm findet, und daher die Einseitigkeiten des kritischen Dualismus, der correlaten sich ergänzenden Einseitigkeiten *Fichte's* und *Hegel's*, endlich der Identismus *Schelling's* unvermeidlich sind, während die wahre Philosophie tiefer zurückgehn muss, auf das Urbewusstseyn nämlich, oder auf den Menschen als die ungetrennte Einheit von Natur und Geist, deren Gegensatz jene einseitigen Systeme festhalten (p. 35. 56). Zu einem solchen System der Anthroposophie sind nun die Grundzüge in den „Blicken“ gegeben, indem daselbst die heilige Tetraktys des Urver-

---

1) *Troxler* Ueber Philosophie, Princip, Natur und Studium derselben. Basel 1830.

2) Vgl. *Troxler* Basels Inquisitionsprocess während seiner politischen Wirren im J. 1831. Zürich 1831.

Dess. Der Basler merk- und denkwürdiges Verfahren gegen einen Hochschullehrer im J. 1831. Zürich 1835.

3) *Troxler*: Vorlesungen über Philosophie, als Encyclopädie und Methodologie der philosophischen Wissenschaften. Bern 1835.

4) *Troxler*: Der Atheismus in der Politik. Bern 1850.

hältnisses von Geist und Körper und des Nebenverhältnisses von Seele und Leib dargestellt wurde, welche den biblischen Begriffen Geist, Seele, Leib (σῶμα) und Fleisch (σάρξ) entsprechen, und durch deren Unterscheidung allein dem einseitigen Idealismus und Realismus, wie dem Ideal-Realismus gesteuert werden kann (p. 58. 272). Mit der einzigen Ausnahme, dass wegen der Missverständnisse, die das Wort Leib erregen könnte, vorgeschlagen wird, anstatt Leib und Seele zu sagen zwei Psychen (p. 69), steht *Troxler* in der Metaphysik auf demselben Standpunkte wie in den „Blikken", und wie dort, so verlangt er auch hier, dass seine Tetraktys von *Baader's* Ternar und *Wagner's* Tetrade unterschieden werden müsse, da bei jenen Beiden eigentlich nur eine Trias mit gedoppelter Mitte gegeben sey (p. 284). Was in der frühern Schrift Gemüth genannt war, die Mitte der sich kreuzenden Gegensätze, heisst jetzt oft Seele, gewöhnlich aber Urbewusstseyn. Es geht dem reflectirenden Bewusstseyn vorher, wie die Morgenröthe dem Sonnenaufgang, und als seine Stimme ist das traumartige Erkennen anzusehen, das z. B. im Instincte spricht (p. 59. 62. 99). Wenn die Philosophie gar nichts Anderes seyn soll, als Anthroposophie, so verzichtet sie damit doch nicht auf die Kenntniss der Natur, denn es findet wirklich jene Einheit Statt, welche *Kant* für unglaublich hält, dass die Gesetze unseres Denkens mit den Gesetzen der Natur übereinstimmen, so dass also Selbsterkenntniss auch Naturerkenntniss ist. Dies ist aber nicht zu verstehn wie die *Schelling'sche* Einheit des Realen und Idealen; vielmehr ist jene Einheit gegeben, ehe durch Reflexion Ideales und Reales sich entgegentraten, und jenes Urbewusstseyn ist als unmittelbares Erkennen zu fassen. Wer endlich dies mit der *Jacobi'schen* Lehre vermischen wollte, vergässe, dass *Jacobi* eigentlich nur Sehnsucht hat nach diesem Erkennen, dann aber ganz besonders, dass *Jacobi* nur e i n unmittelbares Erkennen, das Gefühl, kennt, während die Anthroposophie vielmehr e i n unmittelbares Erkennen über aller Vernunft statuirt, und eben so e i n a n d e r e s unter der Sinnlichkeit; jenes ist die Vollendung, dieses der erste Keim alles Erkennens, und es ist eine Verirrung, mit den Freunden des thierischen Somnambulismus beide zu verwechseln und göttliche Offenbarungen aus den dunklen Niederungen thierischer Schlaftrunkenheit zu erklären: wie *Kluge, Kieser, Eschenmayer, Passavant* u. A. thun. Der thierische Somnambulismus ist Rückfall in den Vormorgen des Bewusstseyns (p. 87—93. 101—103). Da das Wesen der Mystik darin besteht, was anthroposophisch richtig ist, theosophisch zu nehmen und also eben so den Menschen in Gott verschwinden zu lassen, wie die

Reflexions-Philosophie Gott im Menschen aufgehn lässt, so ist es begreiflich dass *Jacob Böhme, Schelling, Daumer* u. A. von einem Abgrunde in Gott sprachen, denn in der That entwickelt sich das Urbewusstseyn aus einem solchen Un- und Abgrunde und beschreibt eine Bahn, die am Besten mit der der Sonne durch die Tageszeiten verglichen werden kann. Die beiden Richtungen in dieser Entwicklung, oder wenn man will die beiden Brennpunkte dieser elliptischen Bahn, sind das Gemüth als die Richtung der Seele auf den Geist, und die jenem entgegengesetzte Sinnlichkeit, in welcher die körperliche Natur ihren seelischen Höhepunkt hat. Erlebt wird das völlige Durchdringen beider jenseits, am Ziele der Entwicklung, es kann aber vom anthroposophischen Denken (welches mit Recht philosophischer Tod genannt worden ist) bereits jetzt erfasst werden (p 105. 119. 120). Zwischen dem ursprünglichen unmittelbaren Bewusstseyn, wo das Ich mit dem An-sich der Dinge ungeschieden Eins, und dem vollendeten, wo beide wieder versöhnt sind, liegt die Speculation, für welche, weil sie wesentlich Reflexion ist, Ideales und Reales, Ich und Nicht-Ich, auseinander fallen und bezogen werden sollen, was nur zu faulen Friedensschlüssen führt (p. 131. 135. 137). Die Aufgabe des Anthroposophen ist, sich über die Reflexion zu erheben, indem er ihr Wesen begreift. Dies ist nur möglich durch die Erkenntniss dass es eine unter- und vorseelische Erkenntniss gibt, in der die unter- und vorsinnliche Psyche in den dunklen Gefühlen spricht, und aus der sich erst die Sinnlichkeit entwickelt. Darum ist die menschliche Sinnlichkeit weit erhaben über der Geistigkeit des Thiers. Sie ist aber durchaus nicht als die erste Erkenntniss anzusehn. *Nihil est in sensu quod non ante fuerit in instinctu.* Da Mensch und Welt nicht aussereinander sind, sondern die Welt im Menschen ist, wie der Mensch in der Welt, so ist die, dem Sinne inwohnende, Energie die gemeinschaftliche Natur beider und der natürliche Standpunkt des gesunden Menschenverstandes, der eines Beweises für die Uebereinstimmung von Aussenwelt und Innenwelt nicht bedarf, vollkommen berechtigt, mehr als die heutigen idealistisch oder realistisch verzerrten Theorien (p. 325—360). Durch die Reflexion, durch welche allein der Mensch zum Bewusstseyn seines erscheinenden Ichs, zu Selbstgefühl und Selbstbewusstseyn kommt, spaltet sich die Einheit, die in der Sinnesempfindung gegeben war, in den Gegensatz von Ich und Nicht-Ich, Aussenwelt und Innenwelt, und die reflective und discursive Erkenntniss der Speculation wird möglich, welche Subjectives und Objectives, *a priori* und *a posteriori* sich entgegensetzt, und über den Gegensatz *Locke's* und *Leibnitz's* nicht hinaus kann. Die Lösung der

Schwierigkeiten liegt über dem mittelbaren Erkennen, in der Erkenntniss dass es weder bloss objective noch bloss subjective Realität gibt, dass Vernunft und Erfahrung eine Quelle haben, die in beiden und ausser beiden liegt, dass die blossen Wirklichkeitsdinge eben so unreell sind, wie die blossen Gedankendinge, indem nur die Bewusstseynsdinge Realität haben (p. 149—151. 163). Trotz des Vorzugs den die Reflexion, indem sie das innere Werden der Dinge erkennt, vor der Sinnlichkeit voraus hat, die bei dem Phänomen stehn bleibt, ist sie doch nur eine Mittelstufe zu dem höhern unmittelbaren Erkennen, zu welchem die menschliche Seele, die vom untersinnlichen Erkennen zur Sinnlichkeit fortgegangen war, als übersinnliche gelangt, und welches in dem Anschaun besteht, das fromme Mystiker uns geschildert haben (p. 169—174). Es wird dann nachgewiesen, wie das reflexive und discursive Denken der Speculation die einseitigen Theorien von Raum und Zeit hervorgerufen habe, welche Raum und Ort nicht unterscheiden, die sich doch verhalten wie Ewigkeit und Zeit (p. 175—208), und dass die Anthroposophie allein eine richtige Theorie von Schlafen und Wachen zu geben vermöge, welche namentlich durch die nöthige Würdigung des Traumartigen das Untergehn des Geistes in die Materie so wie das Aufgehn der Materie in den Geist, d. h. das eigentliche Wesen der doppelten Psyche begreiflich macht mit allen den, sonst so unverständlichen Erscheinungen, der Ahndung u. s. w. (p. 209. 223 ff.) Es folgt darauf ein wichtiger Abschnitt (der 11te), welcher des Erkennens Urordnung und Grundgesetze betrachtet: Da alle Systeme nach *Kant* ihr Gebäude auf der Kluft bauen, die zwischen den Menschen und die Welt gesetzt ist, und daher dualistisch sind, so ist es ihnen unmöglich das eigentliche Verhältniss der logischen Regeln und der metaphysischen Principien richtig zu fassen und sie konnten auch den Zwiespalt zwischen Erkennen *a priori* und *a posteriori* nicht lösen. Er wird durch die anthroposophische Erkenntniss gelöst dass, indem das Urwissen in das reflective und discursive Erkennen übergeht, es zum Vonsichausgehn und Insichrückkehren wird, wodurch der Schein apriorischer Subjectivität und aposteriorischer Objectivität entsteht, obgleich eigentlich nur die sinnlichgeistige Spontaneität gegeben ist. Da in der menschlichen Natur das All zum Bewusstseyn gekommen ist, so sind ihre Gesetze zugleich seine, die Urordnung und das Grundgesetz des Erkennens ist, dass das sonnenhafte Auge die Sonne erblickt, dass wie alle Natur Wesen (*ens*) und Leben (*vis*) ist, so alles Denken sich in Begriffen und Urtheilen bewegt, kurz dass die wahre Logik die Physik und Metaphysik vermittelt. Darum sind die Ka-

tegorien des Denkens Substanzialität und Causalität zugleich Archinomien des Seyns, die Verbindung von Subject und Prädicat zugleich Verhältniss von *ratio* und *rationatum*. Darum ist auch die berühmte Frage über das Verhältniss von Vernunft und Erfahrung nur so zu beantworten, dass beide nicht verschiedene Quellen der Erkenntniss sondern nur die verschiedenen Beziehungen des Geistes auf den Sinn und des Sinnes auf den Geist, darum aber untrennbar sind. Den Schluss des Abschnitts bildet eine Kategorientafel, welche als Urkategorien die Relation zu Grunde legt, dann aber anstatt der *Kantischen* Triplicität den berichtigten Typus der durch kreuzende Gegensätze entstehenden Tetraktys durchführt, und dadurch auch die Kategorien, welche *Kant* Prädicabilien genannt hatte, unterbringt. Die vier Hauptklassen sind also die der formalen, modalen, quantitativen und qualitativen Relation (p. 229—268). In dem vollendeten unmittelbaren Bewusstseyn ist der Gegensatz von Geist und Herz aufgehoben; dieser Zustand kann, indem er sich über den gewöhnlichen erhebt, ein übernatürlicher genannt werden, nur dass das Uebernatürliche dem Menschen eben so natürlich ist, wie es ohne Göttliches kein Menschliches gibt. Das, über dem Gegensatz von Leib und Seele stehende, Wesen des Menschen erreicht das Ziel seiner moralischen Entwicklung in seiner Rückkehr zu Gott, in dem Erfassen der Urreligion, vermöge der wir in Gott leben und weben. Wie in dem Menschen von unten gleichsam aufsteigend aus den Revieren der untersinnlichen Natur Substanzialität und Causalität als Naturnothwendigkeit sich geltend macht, so bricht von oben, gleichsam absteigend, die Ordnung des Geistes herein und jene beiden bekommen dadurch den Character der Idealität und Finalität. Das Reich Gottes ist nichts Anderes als diese menschliche höhere, innere oder göttliche Natur, die sich in Glauben und Gewissen offenbart, welche zum Schauen und zur Weisheit werden sollen, worin eben die Religion besteht. Religion, dies Ursacrament der Menschheit ist also die von Ewigkeit geschlossene Ehe von Göttlichem und Menschlichem, und darum gibt es nur eine Religion, die im Christenthum am Meisten realisirt ist (p. 269—308). — Schon der Umstand dass in der Metaphysik auf die nächstens erscheinende Logik hingewiesen wird, lässt erwarten dass sie auf denselben Principien beruhen werde, wie jene. Dies ist auch der Fall. Ja man kann sagen dass sie eigentlich nur eine weitere Ausführung dessen enthält, was in jener, namentlich im eilften Abschnitt angedeutet war. Auch hier wird urgirt, dass der Mensch nur sich wahrnimmt, nur sein Selbst zum Object der Wissenschaft macht, und dass eben darum Logik, Psychologie und Metaphysik in

der Anthroposophie zusammenfallen, welche Allerkenntniss ist weil Selbsterkenntniss. Dabei werden einerseits *Hegel* und andrerseits *Fries* kritisirt. Jener habe nicht Logik und Metaphysik verbunden, sondern die erstere in der letztern verschwinden lassen, dieser habe die Regeln des Denkens psychologisch erörtert, anstatt sie aus dem Wesen des Denkens abzuleiten. In dem ersten Theile werden folgende Gegenstände abgehandelt: 1. Einleitung oder die Wissenschaft und das Studium (p. 1—18). 2. Verhältniss der Logik zur Metaphysik, Psychologie und Ontologie (p. 19—38). 3. Idee der Logik. Werth. Eintheilung (p. 39—60). 4. Bewusstseyn als Quell von Wahrheit und Gewissheit der Erkenntniss (p. 61—94). 5. Denkkraft, Verstand und Vernunft (p. 95—114). 6. Gewahrung und Wahrnehmung, Sinneserkenntniss und Erfahrungslehre (p. 115—170). 7. Vorstellung und Einbildung, ästhetische und logische Gedankenbildung (p. 171—206). 8. Zur Geschichte und Lehre der Kategorien Geistesformen und Denkgesetze (p. 207—234). 9. Betrachtung des Denkens in der Gestalt und Bewegung des Begreifens und Urtheilens (p. 235—311). Es folgt im zweiten Theil: 10. Von dem Raisonnement, von den Vernunftschlüssen und Schlussreden (p. 1—50). 11. Die Formen und Arten des Syllogismus (p. 51—118). 12. Dialektik Paralogik und Sophistik (p. 119—154). 13. Eintheilungs- und Erklärungslehre (p. 155—208). 14. Demonstration Systematik und Methode der Wissenschaft (p. 209—259). 15. Die Vernunft über der Wissenschaft oder das selbstgewisse Bewusstseyn des Geistes. Die Ideen und Principien (p. 259—306). 16. Das Jenseits in der menschlichen Natur und das wahrhaft übersinnliche Erkennen oder die Mystik der Logos und die Offenbarung (p. 307—350). 17. Erkenntniss durch Zeugniss und Beifall, Autorität und Glauben; ihr Princip und Kriterium (p. 351—409). Endlich enthält der dritte Theil: 18. Skizze der Literatur und Geschichte der Logik (p. 1—204). Auch in diesem Werke übrigens, wie in dem eben characterisirten werden sehr oft *Baader* und *Hegel* zusammengestellt als die, welche den religiösen und politischen Positivismus an die Stelle der religiösen nnd politischen Freiheit stellten, so dass der Katholik *Baader* der kirchliche, der Protestant *Hegel* der politische Orthodoxe sey. Was endlich die V o r l e s u n g e n ü b e r d i e P h i l o s o p h i e betrifft, so enthalten diese eine encyclopädische Uebersicht von *Troxler's* ganzem System, und zwar entwickelt der erste Vortrag, p. 1—10, die Idee der Philosophie und ihr Verhältniss zur Offenbarung und Vernunft, so dass als ihr Ziel nicht bloss der Besitz der Wahrheit, sondern universeller die W e i s h e i t bestimmt wird. Der zweite Vortrag, p. 11—28,

widerlegt die Vorwürfe, welche man der Philosophie macht und stellt sie nebst der Religion als Princip aller Cultur und Civilisation dar. Der dritte, p. 29—50, hebt die Einheit der Philosophie und Poesie hinsichtlich der Humanität und des Kosmopolitismus hervor und untersucht in wiefern beide nationalen und individuellen Character haben können. Der vierte Vortrag, p. 51—70, tritt näher an die Aufgabe heran: Das Wesen und Leben der Philosophie in ihrer Innerlichkeit und Erhabenheit, die höchste Menschenkraft in ihrer Göttlichkeit wird betrachtet, und darauf hingewiesen dass ausser *Malebranche* und *Jacobi* alle Philosophen von *Cartesius* bis *Hegel* der dualistischen Speculation verfallen seyen. Auf die wahre Philosophie weist der fünfte Vortrag p. 71—88, deren Vorläufer *Jacobi* zwar gewesen sey, die er aber aus Furcht vor der Reflexion nicht gefunden habe. Es komme darauf an, das höhere unmittelbare Wissen von dem niederen zu unterscheiden. Der sechste Vortrag, p. 89—113, ist besonders kritischer Art. *Schelling's* Natur-, *Hegel's* Geistesphilosophie seyen beide noch nicht Anthroposophie, und weil beide die Gemüthsidee noch nicht erreicht hätten, sey ihre, auch *Schelling's* veränderte, Lehre noch negativ. Es handle sich darum den in Gott verborgenen Menschen, d. h. das Ur- und Vollendungsbewusstseyn zu fixiren. Dieses wird nun im siebenten Vortrag, p. 114—135, als die wahre Persönlichkeit bestimmt, die über Seele und Leib, Geist und Körper erhaben ist. Die wahre, von allen Identitätslehren verschiedene, Einheitslehre lässt die Frage nach der persönlichen Unsterblichkeit, wie sie durch *Richter, Göschel, Weisse* und *Fichte* aufgeworfen richtig würdigen und beantworten, während die Speculation und darum ihre Vollendung, die *Hegel'sche* Philosophie, die Wahrheit der Individualität leugnen muss. Nachdem in dem achten Vortrage, p. 136—155, der Begriff der Universität erörtert ist, kehrt der neunte, p. 156—176, wieder zu dem siebenten zurück, indem er nur der Individualität wahre Wirklichkeit zuschreibt, und gegen alle Vernichtungslehren polemisirt, die das Individuum in der Menschheit, diesem Abstractum, aufgehn lassen. Der zehnte Vortrag, p. 177—201, bestimmt die Anthropologie, die aber Wissenschaft des ganzen Menschen seyn muss, als Ur- und Grundwissenschaft aller philosophischen Wissenschaften. Durch anthropologische Begründung allein wird eine Untersuchung philosophisch. Ihren eigentlichen Gegenstand hat die Anthropologie an dem Göttlichen im Menschen d. h. der Ur- und Vollendungseinheit, von der der körperliche Mensch aus- und in die der geistige (wiedergeborne) eingeht. An die Anthropologie schliessen sich dann die übrigen Wissenschaften an und zwar zunächst die Metaphysik oder höchste

Naturkunde (Eilfter Vortrag p. 202—227), die den Menschen in seinem Verhältniss zu Gott und Welt betrachtet und die, indem sie die sittlichsinnliche Natur in vierfacher Richtung entwickelt, die Philosophie des Wahren und Schönen, des Guten und Rechten, d. h. die Logik, Aesthetik, Ethik und das Recht begründet. (Die Mystiker werden auch hier häufig lobend erwähnt.) Diese vier Wissenschaften werden nun in den folgenden Vorlesungen characterisirt und zwar die Logik in der zwölften (p. 228—251), die Aesthetik in der dreizehnten (p. 252—272). Hier wird *Herder* oft citirt und seine Kalligone in Schutz genommen. Der vierzehnte Vortrag (p. 274—298) betrachtet die Ethik, das alte und neue Princip aller Cultur und Civilisation, weiter die scheinbar richtige, in Wahrheit aber unrichtige, Mitte des *Aristoteles*. Begeistert wird *Spinoza,* mit Verehrung *Jacobi* erwähnt. Eine Polemik gegen *Heine's* Ansicht vom Christenthum bahnt den Uebergang dazu, dass alle Ethik auf den Geist des Evangeliums gebaut und auf die Realisation dessen gerichtet seyn müsse, was die Anthroposophie als Bestimmung und eigentliches Wesen des Menschen erkennt. Es folgt im funfzehnten Vortrag (p. 299—330) die praktische Philosophie in Welt und Leben oder das *Jus* und die Politik. Beide sind eben so der Existenz zugewandt, wie die Ethik und Moral der Religion. Auch hier wird zum Ausgangspunkte die Individualität genommen, und daher Familie, Volk, Nation nur als Beziehungen der allein wirklichen Individuen gefasst, jede Ansicht als abstract bezeichnet, die den Einzelnen der Familie, diese dem Volk u. s. w. unterwirft. Wie überhaupt, so wird auch hier sehr oft *Börne's* Autorität zur Bestätigung des Vorgetragnen angerufen. Der sechszehnte Vortrag (p. 323—580) der als Postscript überschrieben ist, enthält Erwiderungen auf das, was *Günther* in Peregrin's Gastmahl gesagt hatte, und eine Betrachtung über *Göschel's* Schrift von den Beweisen für die Unsterblichkeit.

---

12. Gerade die vielen Berührungspunkte, die oft bis zur wörtlichen Uebereinstimmung gehn, und welche *Troxler* mit Unrecht in Abrede stellt, gerade sie berechtigen, ihn und *Wagner* als die eigentlichen Antipoden unter denen anzusehn, die als Anhänger des Identitätssystems ihre philosophische Laufbahn begonnen haben. Die Differenz beginnt bei ihrer Erkenntnisstheorie, wo der Eine das grösste Gewicht legt auf das unmittelbare instinctartige Wissen, während der Andere mit unverhohlener Freude proclamirt, dass *Göthe* der Letzte gewesen sey, der mit Genie gedichtet habe, hinfort werde es mit verständiger Berechnung geschehn. Sie

setzt sich fort durch ihre ethischen und politischen Ansichten, wo *Wagner* die Totalorganismen vertheidigt, während *Troxler* sich als Schüler *Rousseau's* erweist, indem ihm nur der Einzelne Wirklichkeit hat, und jedes grössere Ganze darum nur eine Summe, kurz etwas Relatives ohne absoluten Werth ist. Eben darum ruft er auch *Buchanan* und *Milton* zu Hülfe gegen die monarchistischen Tendenzen, und behandelt die Politik im Gegensatz gegen die Religion verächtlich, während *Wagner* mit dem ältern Identitätssystem die Neigung theilt, Alles, selbst die Religion, von dem Staat beherrschen zu lassen. Es zeigt sich eine eben solche Differenz in der höchsten Sphäre. *Wagner* ist Pantheist. Die All-Einslehre der Indier ist ihm das wahre Gottschauen. Eins seiner Lieblingsworte ist das Schicksal. Das Individuum hat keinen substanziellen Werth. „Ich habe nie ein Gelüsten gehabt, schreibt er an *Kölle*, mein individuelles Daseyn *a parte ante* über den Augenblick, wo ich empfangen wurde, hinauszuerstrecken, und daher mag ich es eben so wenig über meinen Tod *a parte post* hinausdehnen." Die christlichen Dogmen sind Mythen, die vermöge seines Naturpantheismus gedeutet werden müssen. Ganz anders *Troxler*. Die unsterbliche Persönlichkeit ist ihm das Höchste, darum die Frage nach der Unsterblichkeit die eigentliche Frage des Tages. Das Dogma von der Menschwerdung ist ihm das wahre Mysterium, oder vielmehr es enthüllt alle. Er erscheint hinsichtlich der Person Christi als der Mystiker, während *Wagner* im Sinne der Aufklärung Christum einen Abgesandten der Essäer seyn lässt. Mit dieser verschiedenen Stellung hängt dann endlich zusammen die diametral entgegengesetzte Weise, in der *Wagner* und *Troxler* sich über *Schelling* äussern. Während Jener nur die ersten Schriften *Schelling's* gelten lässt, in welchen die richtige Lehre, aber ohne die gehörige Form, gegeben sey, dagegen die spätern Schriften als scholastisch mit Hohn überschüttet, während dessen sind es gerade die Letztern, welche *Troxler* sehr rühmend erwähnt, weil sie so viel *Böhme'sche* Elemente in sich aufgenommen haben, und weil darin der Versuch gemacht ist, die Freiheit des Menschen wissenschaftlich zu begreifen. Ja selbst hierin ist kaum ein Zufall zu sehn, dass *Wagner* das System lobt und den Urheber hasst, *Troxler* dagegen stets den Autor verehrend erwähnt, dagegen aber von seiner Lehre mehr abweicht. Dort hat man das objectiv, hier das subjectiv gewandte Identitätssystem. Der Wendepunkt aber ist bei beiden derselbe. — Die Modificationen welche *Wagner* und *Troxler* mit dem Identitätssystem vornehmen können immanente genannt werden, indem sie den Grund dazu in dem Systeme selbst fanden, das ohne dieselben nicht vollständig

zu seyn schien. Anders wird sichs dagegen dort verhalten, wo von Anfang an das Identitätssystem gleichsam nur subsidiarische Geltung hatte, wo ihm nämlich nur innerhalb einer bestimmten Sphäre Recht gegeben wurde, während eine andere übrig blieb, die durch das System gar nicht tangirt wird. Hier wird das Bestreben entstehn das Identitätssystem durch Hinzufügen ganz anderer Elemente zu ergänzen. Während die eben characterisirten Modificationen an die Aenderungen erinnern, die *Reinhold* (§. 17) und seine Gegner (§. 21) mit dem Kriticismus vornahmen, werden diese dagegen eine Aehnlichkeit mit dem Thun der Halbkantianer (§. 16) zeigen. Zu einer solchen Ergänzung aber lud Manches ein, was dem Identitätssystem eigenthümlich war. Mochte *Schelling* auch dagegen sich verwahrt haben, er musste sichs endlich doch gefallen lassen, dass sein System Naturphilosophie genannt ward. Ward es aber als nur diese gefasst, so war es nahe gelegt, hinsichtlich des Natürlichen sich die Sätze des Identitätssystems gefallen zu lassen, dagegen hinsichtlich dessen was über die Natur hinausging, anderswo Belehrung zu suchen. Wurde dann auch der Begriff des Natürlichen so ausgedehnt, dass darunter die Geschichte als Complex der geistigen Erscheinungen mit verstanden wurde, wie dies viele Schellingianer thaten, so blieb doch noch immer ein Gebiet übrig, dem eine andere Betrachtungsweise vindicirt werden konnte, das Gebiet des Uebermenschlichen, Göttlichen. Zu diesem Resultate konnte auch noch der Umstand bringen, dass was im Identitätssystem vom Absoluten gesagt war, wenn das Absolute = Gott seyn sollte, dem religiösen Gefühle kaum zusagen konnte. Das Absolute, wie es in dem Gegensatz von Natur und Geist sich offenbart, war offenbar nicht, was das fromme Gemüth Gott nennt, es fehlte ihm besonders die ethische Bestimmung der Heiligkeit, es war zu sehr der *Spinozistischen* Substanz verwandt, als dass man den früh ausgesprochnen Vorwurf, das Identitätssystem sey Pantheismus, ganz ungerecht finden könnte. Nimmt man noch dazu, dass *Schelling* selbst in den ersten Schriften den Ausdruck Gott vermieden hat — später, wo er seine Ansicht ändert, beruft er sich darauf — so war die Möglichkeit gesetzt, gleich von Anfang an seine Lehre so zu verstehn, dass man sie bloss in der Sphäre gelten liess, die wirklich nur die reale und ideale Erscheinung der Vernunft zeigt, so dass also das Absolute sich in Natur und Geschichte entfaltet und in beiden erkannt wird, zugleich aber festzuhalten, dass es ausser diesen Gebieten ein ganz anderes gibt, wo nicht das Absolute sondern Gott den Mittelpunkt bildet. Es versteht sich aber von selbst, da Wissenschaft oder Philosophie nur darin bestanden hatte, dass

das Absolute im Philosophen sich selbst erkannte, oder nach *Schelling's* Ausdruck der Philosoph selbst das Absolute wurde, dass in jenem höhern Gebiete an die Stelle der Philosophie etwas Höheres treten wird, heisse es nun Glaube, heisse es Schauen, kurz jedenfalls Nicht-Philosophie. Ein solcher Standpunkt kann geltend gemacht werden, und es wird dabei sehr gut, so lange die Betrachtung Natur und Geschichte betrifft, das grösste Einverständniss mit den strengsten Schellingianern Statt finden. Wer ihn geltend macht, wird mit *Wagner* und *Troxler* mit der grössten Energie aussprechen können, dass die Weltgesetze auch in der Seele herrschen, und dass die Gesetze der Bewegung nur real gewordne Logik sind. Er wird, ganz wie die exaltirtesten Identisten, das Universum *a priori* construiren. Nur wird er dabei stets jenes Gebiet aus dem Spiele lassen, was über alle Philosophie hinausreicht; wenn er sich aber in dieses hineinbegiebt, so wird er den Andern als der unwissenschaftliche Pietist, als der schlafwandelnde Schwärmer erscheinen müssen. Allen diesen Beurtheilungen ist denn auch wirklich der Mann nicht entgangen, den *Schelling* eine Zeit lang für ganz mit sich einverstanden halten musste, bis jene beschriebne Differenz hervortrat, ein Mann dem jene Ergänzung um so nothwendiger wurde als sein religiöses Gefühl ihm von einem doppelten vom Natürlichen verschiednen Gebiete sprach, und der eben darum sowol die Unnatur als die Uebernatur, sowol das Dämonische als das Göttliche, der Wissenschaft absprach und dem Glauben vindicirte. Es ist:

Eschenmayer.

13. *Adam Carl August Eschenmayer* wurde am 4. Jun. 1770 zu Neuenburg in Würtemberg geboren, und schöpfte, wie er selbst sagt, den ersten bleibenden Eindruck für Naturwissenschaft aus den Vorlesungen *Kielmeyer's* an der Carlsschule zu Stuttgart, dessen Grundgedanken von den drei organischen Kräften er nie aufgegeben hat. Der Bekanntschaft mit der *Kantischen* Naturmetaphysik verdankte er den Stoff zu seiner akademischen Dissertation [1], welche von *Schelling* in dessen Ideen sehr gerühmt und Veranlassung zu einem langen literarischen Briefwechsel wurde. Wenn er es noch später dankbar bekennt *Schelling* höhere, nie von ihm verlassene Ansichten zu danken, so hat andrerseits

---

1) *Principia quaedam disciplinae naturali, imprimis chemiae, ex metaphysica naturae substernendae. Tubing.* 1796. Denselben Gegenstand behandelt, verbunden mit einigen verwandten:

Eschenmayer Säze aus der Natur-Metaphysik auf chemische und medicinische Gegenstände angewandt. Tübingen 1797.

er theils durch Briefe theils durch Aufsätze [1] anregend auf *Schelling* gewirkt, wie denn u. A. angeführt zu werden pflegt, dass erst *Eschenmayer* das Wort Potenz für die dynamischen Stufen gebraucht habe. Wichtiger als dies ist, dass in dem Aufsatz über die Weltseele die unterschiedenen Qualitäten auf die graduell verschiedenen Dichtigkeiten, und die gleichfalls nur graduell verschiedenen Empfindungen, zurückgeführt werden, so dass also Qualitäten = Energien. Ausser *Schelling* und dessen Anhängern sind es besonders *Baader*, *Treviranus, Cuvier* und *Oken* gewesen, an die er sich bei seinen naturwissenschaftlichen Arbeiten gehalten. Dagegen wich er schon sehr früh von ihnen allen in dem Gebiete ab, wo die Freiheit herrscht, und der naturphilosophische Gott genügt ihm nicht, weil er „gewohnt war, denjenigen, der die Natur und den endlichen Geist erschuf, weder in der Natur noch im endlichen Geist aufzusuchen, damit der Meister nicht mit seinem freigeschaffnen Werk verwechselt werde.“ Diesen Differenzpunkt zwischen ihm und den Schellingianern brachte er in einer kleinen Schrift [2] zur Sprache, welche die Basis der Anschauung entwickelt, über die er auch später eigentlich nicht hinausgegangen ist. Diese Schrift, welche er als Physicus in Kirchheim unter Teck verfasste, konnte von *Schelling* um so mehr eine merkwürdige genannt werden, da sie für ihn die Veranlassung wurde, in seiner Gegenschrift (Philosophie und Religion) zum ersten Male über den Standpunkt des Identitätssystems hinauszugehn. Als eine der schönsten Perlen im Kranze von *Schelling's* Ruhm wird die im Bruno gemachte Unterscheidung der drei Potenzen: Endlich, Unendlich und Ewig bezeichnet. Sie entsprechen den drei Stufen Sinnlichkeit, Verstand und Vernunft (§. 24. 25. 26). Sie verhalten sich wie 1, ∞ und ∞^{∞}, indem was auf der ersten Stufe Eins ist, auf der zweiten in den Gegensatz von Form und Wesen tritt, die in dem absoluten Erkennen, welches ja wesentlich Selbsterkennen war, wieder identisch sind. Die absolute Identität ist wahre Dreieinigkeit, indem das Ewige das Unendliche und Endliche in sich hält. Die Speculation reicht nicht höher als bis zum Ewigen, d. h. Absoluten, in dem das Erkennen erlischt (§. 29. 30. 32). Allein über diesen Culminationspunkt hinaus, wo es kein Erkennen mehr gibt, liegt eine noch höhere Potenz, das S e l i g e, das unendlichemal höher liegt als das Ewige. Es ist die Potenz, die durch Ahnden oder Andacht,

---

1) u. A. Deduction des lebendigen Organismus in *Röschlaub's* Magazin. Ferner: Spontaneität = Weltseele in *Schelling's* Zeitschr. f. spec. Phys. 2. 1.

2) *C. A. Eschenmayer* Die Philosophie in ihrem Uebergange zur Nichtphilosophie. Erlangen 1803.

durch Glauben oder Nicht-Philosophie festgehalten wird. Ihr Organ ist die Seele, die also die Potenz des Seligen so enthält wie die Vernunft das Ewige, und man kann daher sagen: die Asymptote des Endlichen (der Sinnlichkeit) ist Tangente des Unendlichen (des Verstandes). Die Asymptote des Unendlichen ist die Tangente des Ewigen (der Vernunft), die Asymptote des Ewigen ist die Tangente des Seligen (der Seele). Und die Asymptote des Seligen ist Gott (§. 34. 39. 40). Bei dem Uebergange von dem absoluten Erkennen in die Andacht tritt an die Stelle der intellectuellen Anschauung das Gewissen, an die der Sprache das Gebet und das Symbol, an die der Moral- und Naturphilosophie die Religion oder die Offenbarung des Göttlichen, an der Alle auf gleiche Weise participiren (§. 44 — 47). Die Vermischung der über die Erkenntniss hinausgehenden Offenbarung mit den drei Stufen der Erkenntniss erzeugt den Irrglauben in seinen drei Formen (Aberglauben, Deismus und Atheismus, endlich Schwärmerei). Das Absolute kann als der Grenzpunkt angegeben werden, diesseits welches Alles der Construction und Deduction fähig ist, während jenseits die geringste Speculation den Glauben verunreinigt und vernichtet. Indem aber der Grenzpunkt eben sowol dem einen als dem andern Gebiet angehört, ist es kaum möglich das Absolute zu erreichen ohne darüber hinauszugehn, und darum möchte *Schelling,* indem er den höchsten Standpunkt der Speculation, die Identität des Erkennenden und Erkannten erreichte, im Begriff stehn, über alle Speculation hinaus, in das Gebiet der Nichtphilosophie zu treten (§. 49. 50. 54). Man muss es der Speculation, namentlich ihrer höchsten Spitze, der *Schelling'schen* Philosophie, zugestehn, dass sie alle Gegensätze der Erkenntnisssphäre in der absoluten Identität aufgehoben hat. Nur über einen Gegensatz kann sie nicht hinaus, weil sie in ihm selbst nur eine Seite bildet, das ist der des Diesseits und Jenseits oder was dasselbe heisst der Gegensatz des Erkennens und Wollens auf der einen und des Glaubens auf der andern Seite. Hier kann sie nur bis zu dem negativen Resultate kommen, dass es unmöglich ist, weiter zu demonstriren und zu construiren (§. 60 — 63). In dem höhern Gebiete der, über die Ewigkeit ausgehenden, sie mit enthaltenden, Unsterblichkeit wird, wann die Puppe der Sinnlichkeit im Tode gefallen ist, jede der vier betrachteten Potenzen noch mehr erhoben werden, und indem an die Stelle der Vorstellungen die Begriffe, an die der letztern Ideen, an ihre wiederum der Glaube tritt, wird dieser letztere zum Schauen werden, so dass also, was wir hienieden als die Asymptote des Seligen, Gottheit nannten zur Tangente einer höhern Stufe wird. Während die Speculation, weil in dem

Ewigen das Endliche und Unendliche aufgehoben ist, die Dreieinheit zu ihrem Schema hat, während dessen tritt jetzt die Quadruplicität der Potenzen hervor, und ein System welches nicht nur wie *Schelling's* Identitätslehre Vernunft, oder wie die Reflexionsphilosophie Verstand, oder wie der Sensualismus Sinnlichkeit als das Höchste setzte, sondern das Zugleichseyn und Ineinanderwirken aller vier Potenzen festhielte, wäre ein System der Individualität (§. 68. 57). Wenn ein solches über alle Speculation hinausgeht, so setzt es andrerseits in Stand, die Speculation richtig zu würdigen, ja Räthsel derselben zu lösen, die ihr selbst unlösbar bleiben, weil sie sich an der Gränze ihres Gebietes finden. So versucht es *Schelling* vergeblich zu erklären, wie aus der absoluten Identität der Gegensatz des Wesens und der Form, des Seyns und Denkens u. s. w. wird, es wird bei jedem Versuch dies zu thun, die Differenz zu etwas Ursprünglichem, Absolutem (§. 70—74). Der Speculation muss der Versuch einer solchen Erklärung misslingen, weil auf dem Standpunkte des Ewigen die Vernunft ausser aller Differenz erscheint, und eben darum das Problem und die ganze Schwierigkeit nur hervortritt, wo man einsieht, dass die Vernunft, das Ewige, die Identität, nur für das Diesseits gilt, wodurch, was der Speculation das Höchste (Eines) war, zu einer Seite wird und also den Keim der Differenz in sich trägt. Also nur durch die Offenbarung Gottes, oder auf dem Standpunkte des Seligen, fragt sichs erst: wie ist die absolute Einheit mit der Differenz zu vereinigen? und wird dann weiter diese Frage so beantwortet, dass in die Vernunft sich Etwas niederlässt von unsterblicher Abkunft und empfangen wird von Etwas aus der Abkunft des Todes, welches beides, als sich feindlich, Gegensatz erzeugt (§. 77). Seligkeit ist ein, die ganze menschliche Natur ergreifendes, Vorgefühl von der Nähe des Göttlichen, daher sind die Organe dieses Gefühls, die Seelen, Erscheinungen in Gott, welche in Ihm verbunden in den Ahndungen ein, keinem Sinne vernehmliches, Gespräch führen. Nur die richtige Ansicht von der Gemeinschaft der Geister rettet vor der Gespensterfurcht, die jene versinnlicht (§. 79. 80). Sinnlichkeit, Verstand, Vernunft, Seele oder Vorstellung, Einbildungskraft, intellectuelle Anschauung und Gewissen zeigen also die Stufenfolge an, in der vor dem letzteren Begriffe und Ideen ihren Werth verlieren und die Demonstration schweigt (§. 81—84). Damit verlässt *Eschenmayer* die Erörterungen über das Verhältniss der Philosophie zum Glauben, und gibt noch zum Schluss einen Ueberblick, wie sich das System der erstern gliedern müsse. Er vermisst nämlich an der *Schelling'schen* Construction, dass dieselbe nicht neben den Ideen der Wahrheit

und Schönheit auch die der Tugend gehörig gewürdigt habe. Da nämlich der Standpunkt des Ewigen über allen Gegensätzen stehe, so auch über dem des Denkens (der Nothwendigkeit) und des Wollens (Freiheit). Wie jenem das Wahre, so entspreche diesem die Tugend, den Indifferenzpunkt bilde das Schöne. So zerfällt also das System der Philosophie in Naturphilosophie (Physik), Moralphilosophie (Ethik) und Aesthetik. Wird mit den Ideen in das Gebiet der Begriffe oder des Verstandes übergegangen, so trennen sich, weil der Verstand überall Duplicität hervorbringt, jene Ideen je in zwei Hauptbegriffe, so dass Recht und Pflicht der Tugend, Raum und Zeit dem Wahren, Natur- und Kunst-Organismus dem Schönen entsprechen. Sie geben den Stoff zu sechs Doctrinen, Rechts- und Pflichtenlehre, Mathematik und Chemie (?), Poesie und Plastik, die jenen Hauptbegriffen entsprechen. Endlich aber: wenn mit jenen Hauptbegriffen in das Gebiet der Vorstellungen oder in die Potenz des Endlichen übergegangen wird, so theilt sich jeder wieder nach der Triplicität des Allgemeinen, Besondern und Einzelnen und die Rechtslehre erscheint als Natur-, Völker- und Privatrecht, die Pflichtenlehre betrachtet Natur-, Gesellschafts- und Selbsterhaltungs-Pflichten, die Poesie wird zur Dichtkunst, Artistik und Mimik, die Plastik zur Astrognosie, Geognosie und specieller Organologie, die Mathematik zerfällt in Analysis des Unendlichen, Geometrie und Arithmetik, die Chemie betrachtet den chemischen Process, die Electricität und den Magnetismus. Ueber den Ideen thront der Glaube, über der Philosophie die Religion; der Gott, den wir mit dem Volke anbeten, ist nicht der Götze des Verstandes, nicht das Ideal der Vernunft, nicht eine Ausgeburt der Speculation, sondern er gibt sich uns in unmittelbarer Offenbarung (§. 87—100). Dieselben Gedanken, welche die eben characterisirte Schrift enthält, wurden bald darauf in populärem Gewande dem Publico vorgelegt [1]. Es folgte darauf eine andere Schrift [2], in welcher er sein Verhältniss zu *Schelling* so bestimmt, dass seine Lehre dort anfange, wo die *Schelling'sche* aufhört, indem er von dem Absoluten alles das sage, was *Schelling* von Gott, nur dass ihm nicht die Religion mit der Tugend zusammenfalle, sondern vom ganzen Gebiete der Speculation geschieden sey (p. 164. 157). Im Wesentlichen steht diese Schrift ganz auf dem Standpunkt von „Philosophie und Nichtphilosophie";

1) *Eschenmayer* Der Eremit und der Fremdling, Gespräche über das Heilige und die Geschichte. Erlangen 1805.

2) Dess. Einleitung in Natur und Geschichte. Erstes Bändchen. Erlangen 1806.

sie führt die Untersuchung durch folgende drei Sätze hindurch 1. „Die Philosophie ist ein Nachbild unserer Vernunft" (p. 16—63), wo deutlicher als früher auseinandergesetzt wird, wie die Philosophie Selbsterkennen der Vernunft sey, so dass das Philosophiren als Selbstprojection der Vernunft, darin besteht, dass dem Urbilde Vernunft, das Nachbild vollkommen gleich und ähnlich wird, sonst aber die eben erwähnten Sätze über das Verhältniss der Speculation und des Glaubens wiederholt werden. Der Satz 2. „Unsere Vernunft ist ein Nachbild der Weltseele" enthält, wenigstens hinsichtlich der Terminologie, mehr Neues. In der Speculation **ist** der Philosoph das Absolute oder Vernunft. Soll es daher angeschaut werden, so muss diese Function in ein Höheres fallen. Dieses ist die Seele, und so verbreitet der Glaube Licht auch über die Speculation. Da aber der Glaube nicht Eigenthum des einen Individuums ist, sondern gemeinsamer Glaube des Geisterreichs, so ist auch sein Organ nicht einzelne sondern allgemeine oder Welt-Seele. Das Dogma von der Weltseele macht die Philosophie zum Dogmatismus und hebt sie über die Einseitigkeiten der Ideal- und Realphilosophie hinaus, bei denen ja auch *Schelling* sich nicht befriedigte, indem er über seinen Transscendentalen Idealismus und seinen Entwurf der Naturphilosophie zum absoluten Identitätssystem überging. Wie sehr aber die Weltseele, d. h. die Religion, Dogma und erklärendes Licht für die Philosophie ist, das zeigt sich darin, dass nur durch dies Dogma zugleich mit der absoluten Identität die Sphäre des Relativen erklärlich wird. *Eschenmayer* kommt hier auf dieses Problem zurück, weil die in seinem frühern Werke gegebene Lösung nicht berücksichtigt worden sey. Es wird gelöst, indem man die Frage höher stellt, wo sie so lauten wird: Kann der Philosoph, indem er von aller Differenz abstrahirt um zur Identität zu gelangen, und indem er jene Abstraction wieder aufhebt um zur Differenz des Relativen zu gelangen, kann er in diesem doppelten Act sich selbst anschauen? Da macht der Philosoph die Erfahrung dass, wenn er um den Grund des Selbstobjectivirens der Vernunft befragt wird, er mit dem Nichtwissen antworten muss. Natürlich, weil es sich um die Gränze der Speculation handelt. Was aber nicht gewusst werden kann und doch da ist, das wird eben geglaubt, und der Glaube ist es, der über den Gegensatz des Diesseits und Jenseits Auskunft gibt. Indem nämlich das Transscendente des Glaubens in das Gebiet der Vernunft tritt, entsteht, je nach dem verschiednen Uebergewicht des Einen oder des Andern, der Wille mit seiner Freiheit oder das Erkennen mit seiner Nothwendigkeit, und so entsteht in der Vernunft, dem Absoluten, Wechsel-

spiel im Selbstobjectiviren oder Differenz, die also nur erklärbar, ist wenn das Transscendente des Glaubens zu Hülfe genommen wird. Die wissenschaftliche Construction wird daher nicht Gott an ihre Spitze stellen dürfen, sondern sich begnügen die Vernunft darzustellen, wie sie sich in das Ich und das Universum differenzirt. Beide sind Selbstprojectionen der Vernunft, beide zerfallen, indem sie von Zeit und Raum afficirt werden, in eine unendliche Vielheit dort von Subjecten hier von Objecten, deren erstere die Gemeinschaft geben die man Geschichte nennt, während die Gemeinschaft der letztern Natur ist. Damit ist auch der Uebergang gemacht zu dem Satz 3. „Wie die Natur der lebendige Spiegel der in Raum und Ruhe gesetzten Weltseele ist, so ist die Geschichte der lebendige Spiegel der in Zeit und Handlung gesetzten Weltseele" (p. 116—164). Nachdem in einer Reihe von Antithesen das Eigenthümliche der Natur und Geschichte fixirt ist, deren erstere die Wahrheit zu ihrem Princip hat wie die andere die Tugend, wird gezeigt wie der menschliche Organismus der Vermittler zwischen Geist und Materie, darum der Coincidenzpunkt von Natur und Geschichte, und darum die Realität der Idee der Schönheit ist. Treffende Bemerkungen über die Bedeutung der Structur und Proportion schliessen sich hier an. So ergibt sich also eine Dreiheit von Welten, die physische unter der Herrschaft von Raum und Zeit stehende, die organische in der diese Herrschaft halb, die moralische in der sie ganz überwunden ist. Wie alle drei Abbilder der Weltseele sind, so concentriren sie sich alle im Ich, welches das Wahre erkennt, das Schöne fühlt, die Tugend will; darum ist das Ich der lebendige Abdruck des Ganzen, und Individualismus ist das Wort aller künftigen Untersuchungen. Sie sollten in einem folgenden Bändchen angestellt werden, das aber nicht erschienen ist.

14. Als Professor der Medicin und Philosophie in Tübingen, wozu er im Jahre 1811 berufen wurde, schrieb *Eschenmayer* das p. 96 erwähnte Schreiben an Schelling[1] über dessen Abh. Von der Freiheit. Während seiner akademischen Wirksamkeit hat *Eschenmayer* sich zugleich als fruchtbarer Schriftsteller in den verschiedensten Zweigen des Wissens gezeigt. Der thierische Magnetismus interessirte ihn sehr; ausser der Zeitschrift[2] an der er sich betheiligte, gab er im J. 1817 eine kleine Schrift heraus[3], deren Ab-

1) Allgemeine Zeitschrift von Deutschen für Deutsche. Herausgegeben von *Schelling*. Nürnberg 1813.

2) *Kieser's* Archiv s. p. 232.

3) *Eschenmayer* Versuch die scheinbare Magie des thierisch. Magnetismus aus physiolog. und psychisch. Gesetzen zu erklären. Stuttg. u. Tüb. 1816.

sicht ist, zu zeigen, dass die bisher gemachten Beobachtungen über den Somnambulismus durchaus nichts Magisches darin beweisen. Jener Zustand ist nämlich psychologisch angesehn ein erhöhter Zustand nur der Gefühlsseite, wogegen die Erkenntniss- und Willensseite fast ganz unterdrückt sind, §. 85. Da sich nun in der Gefühlsseite aufsteigend die vier Stufen Anschauung, Einbildungskraft, Gefühlsvermögen und Phantasie unterscheiden lassen §. 9, so werden die Erscheinungen, wo der Gemeinsinn d. h. der organische Aether seinen Focus ändert, wie in den Sinnenversetzungen, zur magnetischen Anschauung gehören. Eben so der gesteigerte Natur-Instinct, §. 15. 16. Gesteigerte Einbildungskraft zeigt sich im magnetischen Hellsehen, welches Paroxysmen voraussetzt, weil es den Typus der organischen Veränderungen fühlt, wie der Astronom die der Planetenbewegung weiss. Auch das gesteigerte Gedächtniss mit dem Sprechen in fremden (aber nicht ungehörten) Sprachen gehört hierher, §. 17—20. Das gesteigerte Gefühlsvermögen gibt die magnetische Sympathie, §. 21—26, so wie endlich die Steigerung der Phantasie, als des Vermögens der Ideale, die magnetische Divination mit dem Fernsehen und Vorhersehn zeigt, in der die Wirksamkeit der Seele unendlich geschwind und Entfernung und Zukunft zur Gegenwart wird, §. 27—34. Die psychologische Erklärung allein genügt aber nicht. Physiologie und Physik haben ein Wort mitzusprechen. Auch sie aber lassen alles Wunderbare verschwinden, wenn man das durch die ganze Natur gehende, in den Erscheinungen des Magnetismus am Prägnantesten hervortretende, Polaritätsgesetz, dessen Formel *Oken* richtig als — 0 + gesetzt hat, festhält, und demgemäss einsieht dass im Cerebralsystem das Plus (der Leiter), im Gangliensystem das Minus (der Isolator), im *Nervus sympathicus* und *vagus* endlich der Indifferenzpunkt (der Halbleiter) gesetzt ist, und nun von dem was in der physischen Natur Gesetz ist, auf die organische die Anwendung macht, §. 48. 42. 49. Da reicht das eine von *Hamberger, Brugmann, Van Schwinden* und *Cavallo* beobachtete Phänomen, dass ein Magnet mit zwei negativen Polen herzustellen ist, an dem sich die Partialität der Magnetnadel und ein culminirender Punkt nachweisen lässt, es reicht aus, um in den vier betrachteten Erscheinungen des thierischen Magnetismus nur Analoge von dem zu finden, was jener Magnet uns zeigt. Es wird nämlich der normale Zustand des Nervensystems durch die Manipulation, wie dort der normale Magnetismus durch das Streichen, durch einen Pol- und Indifferenzwechsel verdrängt, §. 50. 58. Wie dies in den einzelnen oben erwähnten Erscheinungen geschieht, wird nun im steten Zurückgehn auf jenes Phänomen in der phy-

siologischen Theorie des thierischen Magnetismus (§. 59—75) nachgewiesen, und dann zuletzt als das Resultat des Ganzen (§. 79 ff.) ausgesprochen, dass der thierische Magnetismus als geistige Zeugung durch geistige Begattung anzusehn sey, bedingt durch die Nervensehnsucht der Kranken, bestehend in der Plastik mit welcher Phantasie, Einbildungskraft u. s. w., die, durch den Magnetiseur belebten, Keime entwickeln. Freilich ohne die Annahme eines organischen Aethers (auch siderischer Leib genannt) mit Eigenschaften die ihn um eine Potenz höher setzen als das Licht, ohne die Annahme ferner des unendlichen Wesens der Seele, soll die Theorie nicht möglich seyn, die übrigens weit davon entfernt ist, den magnetischen Zustand als den höchsten zu fassen, da das Gute weit über der Plastik der Phantasie steht.

15. Gleich nach dieser Schrift erschien ein grösseres Werk[1], in dem die jener zu Grunde gelegten psychologischen Principien ausführlicher entwickelt wurden. Die Seele, die alleinige Urkraft von der unser ganzes geistiges Daseyn abhängt, hat in ihrem urbildlichen Leben die Anschauung der Ideen des Wahren, Guten und Schönen und ist in sofern unabhängig von Raum und Zeit, frei, unsterblich u. s. w., während in ihrem abbildlichen, an den Körper gefesselten, Leben sie der Nothwendigkeit, dem Tode u. s. w. unterworfen ist; aus der Verbindung beider Charactere ergibt sich nun ein mittleres Product, in dem das Schauen der Ideen zum Denken, Wollen und Fühlen wird. Dieses mittlere Product betrachtet die Psychologie, die darum nicht einen „Geist" der Seele überzuordnen, sondern in dem, was man so nennt, nur den reinern Theil der Seele zu erkennen hat, der sich in das urbildliche Leben zu erheben trachtet. Je nachdem die Manifestationen der Seele beobachtet, oder ihren Quellen nachgeforscht, oder ihre Gesetze und Typen mit dem verglichen werden, was ausser uns geschieht, ist die Psychologie empirisch oder rational oder angewandt (§. 1—9). Der erste Theil, die empirische Psychologie (§. 10—288) zerfällt in drei Hauptabschnitte, indem zuerst das Ueberwiegen des immateriellen Princips oder der geistige Organismus betrachtet wird, ferner die Erscheinungen, an denen das materielle Princip das Uebergewicht hat oder sich der leibliche Organismus zeigt, endlich der Conflict beider oder der gemischte Organismus. Bei der Betrachtung des geistigen Organismus (§. 11—180) wird der Mensch von der untersten Stufe, d. h. von den Operationen an, welche

1) *Eschenmayer* Psychologie in drei Theilen als empirische, reine und angewandte. Tübingen 1817. 2te Aufl. 1822. (Ich citire nach der letzteren.)

dem Leiblichen am Nächsten stehn, bis zu der höchsten Schritt vor Schritt begleitet und in seiner Entwicklung vom Embryonenleben an gezeigt, wie er vom blossen Vitalsein des Fötus durch Empfindung, Anschauung und Natur-Instinct als der ersten Reihe von Vermögen sich zur zweiten Reihe erhebt, die uns Vorstellungsvermögen, Einbildungskraft und niedres Begehrungsvermögen zeigt. Verstand, Gefühlsvermögen und Gemüth bilden die dritte, Vernunft, Phantasie und Wille die vierte, Gewissen, Schauen, Glaube endlich die fünfte und höchste Entwicklungsreihe des geistigen Organismus. Ausserdem werden den fünf Reihen welche durch die Worte Sinnlich, Intellectuell, Gemüthlich, Sittlich, Religiös bezeichnet werden können, noch Zwischenvermögen zugewiesen. Es wird dabei sehr häufig Gebrauch gemacht von mathematischen Analogien, worüber *Eschenmayer* sich ausführlich ausspricht. So wird u. A. sinnreich die Vorstellung, Gedächtniss und Einbildungskraft mit dem Bilden, Festhalten und Integriren von Differenzialen verglichen. Eben so beim Denken, wo *Bardili's* Satz: alles Denken sey ein Rechnen, auf das Rechnen mit Differenzialen beschränkt wird. Als Anhang des ersten Abschnittes der empirischen Psychologie folgen pädagogische Bemerkungen. Die zweite Abtheilung betrachtet den leiblichen Organismus (§. 181—249) und ist eigentlich nur die Durchführung des Satzes, dass die Seele nach ihrem eignen Schema am Vehikel des Stoffes ihren Körper baut. Aus diesem Satz, zu dessen Bestätigung übrigens dient, dass die Zeugung durch den psychischen Zustand der Lust bedingt ist, wird nun gefolgert dass der Organismus eben so wie die Seele Pole und Indifferenzpunkt zeigen müsse, die sich in Gehirn, Leber und Herz wieder erkennen lassen. (Eben so aber bietet das Gehirn selbst eine analoge Triplicität dar, wie ihm überhaupt die doppelte Bedeutung zukommt, einmal Pol, dann aber auch das Seelenorgan zu seyn.) Dem Erkennen der Wahrheit entsprechen die assimilirenden Organe, dem Gefühl des Schönen das Herz, dem Wollen des Guten das Nervensystem. Es folgt in der dritten Abtheilung (§. 250—288) der gemischte Organismus, dessen Functionen im Schlafen, Wachen, Träumen und im thierischen Magnetismus sich zeigen sollen. Im Gegensatz gegen *Troxler* wird der Traum sehr niedrig, dagegen der Magnetismus sehr hoch gestellt. Beide bilden einen Gegensatz, indem in jenem der durch das Cerebralsystem bedingte, Gemeinsinn indifferenzirt und darum das, an die Nervenheerde gebundene, Gemeingefühl gesteigert wird, während hier mit Indifferenzirung des peripherischen Gemeingefühls der centrale Gemeinsinn sich erhöht. Wesentlich verschieden von den magnetischen Heilungen sind die magischen durch

den Glauben. — Der zweite Theil der Psychologie befasst die rationale oder reine Psychologie (§. 289—408). Sie beginnt mit dem Punkt, mit welchem die empirische Psychologie schliesst, mit dem Selbstbewusstseyn, in dem das Wissen und Seyn durch das Ich oder Selbst vermittelt ist. Das Ich selbst aber wird Object einer höhern Reflexion, und während das Ich des gemeinen Bewusstseyns im natürlichen Flusse seiner Gedanken, Gefühle befangen ist, entsteht für den Philosophen ein Wissen um das Denken, Fühlen und Wollen. Darum enthält die erste Abtheilung eine Deduction der Logik als des Wissens um das Denken, der Aesthetik und der Ethik. Es wird in der ersten (§. 300—318) der Versuch gemacht die drei Denkgesetze der Identität, des Widerstreits und der Vermittelung aus dem Selbstbewusstseyn abzuleiten, eben so, mit einigen Modificationen, die *Kantischen* Kategorien, eben so die wesentlichsten Sätze über Begriffe, Urtheile und Schlüsse. Die Deduction der Aesthetik (§. 319—377) zeigt den Antheil der Einbildungskraft des Gefühlsvermögens und der Phantasie an der Production des Schönen, vergleicht es mit dem Guten und Wahren, kritisirt die *Kantischen* Sätze, und kommt zu dem Resultate, dass das ästhetische Gefühl der Indifferenzpunkt zwischen den sinnlichen, intellectuellen, sittlichen und religiösen Gefühlen ist. Die wesentlichen Erfordernisse des Schönen, Form, Fülle, Ideal werden dann der Systematik der Künste zu Grunde gelegt, und besonders ausführlich die Poesie behandelt. Die Deduction der Ethik (§. 378—385) bestimmt zuerst das Wollen als die Function die aus der, uns eingebornen, Idee der Tugend ihren Ursprung nimmt und die höchste Freiheit bezweckt, vergleicht das Gute mit den übrigen Ideen, zeigt wie sich niederes Begehrungsvermögen, Gemüth und freier Wille zum Guten verhalten, und gibt dann einen kurzen Ueberblick der Pflichten, deren Erfüllung dem Ideal der Tugend nähert. Die zweite Abtheilung der reinen Psychologie (§. 386—408) enthält unter den Ueberschriften Construction des psychischen Schema's und Anwendbarkeit desselben, Erörterungen über die drei Ideen, deren erste das Ich überschaut, die zweite in sich fühlt, die dritte über sich anstrebt. — Als auf den Theil der Psychologie, welcher am meisten Eigenthümliches enthalte, weist *Eschenmayer* wiederholt auf den dritten hin, der die angewandte Psychologie enthält (§. 409 — Ende). Der leitende Gedanke ist hier, dass die ganze Objectivität nur ein Wiederschein der Subjectivität sey, und dass allen Erscheinungen des Universums subjective Formen und Proportionen zu Grunde liegen. Die Realität der Idee des Wahren zeigt sich so, dass die Gesetze des Denkens in den Gesetzen

der Bewegung sich reflectiren, so dass sie die eigentliche Naturlogik darstellen. Den Nachweis hat die Naturphilosophie zu liefern. Die Realität der Schönheit zeigt sich im Leben, welches im Materiellen das ist, was im Geistigen das Gefühl, so dass also die Lebenserscheinungen die realgewordene Aesthetik zeigen, ganz so wie endlich die Weltgeschichte nichts zeigt als realgewordene Ethik, indem was im Geistigen Wollen ist, im Realen sich als Handlung und Begebenheit zeigt. Man kann es eine prästabilirte Harmonie nennen, dass was der Vernunft, dem Verstande u. s. w. eingeboren ist, dass das in der Aussenwelt in den Erscheinungen verborgen ist, und durch Erkenntniss der Idee der Wahrheit zurückgeführt werden soll. *Wagner's* Gedanke dass die Zahlenverhältnisse real sind, ist richtig, nur hat er sie nicht genug aus dem Selbstbewusstseyn abgeleitet. Thut man dies, so findet man dass das Correlat des Willens das Naturcentrum, des Gemüths die Nebelgestirne, des niedern Begehrungsvermögens das Lichtsystem, der Phantasie die unzähligen Lichtsphären, des Gefühlsvermögens die Sonne, der Einbildungskraft die Wandelsterne, der Vernunft der Raum, des Verstandes die Bewegung, der Vorstellung die Erde ist. In ähnlicher Weise werden die Gesetze der physischen Ordnung, die Wurzelbewegung, die quadratische endlich die kubische Bewegung, aus dem, dem Selbstbewusstseyn parallel gehenden, Bestreben des Körpers in sich, in seines Gleichen und in einem Höhern zu seyn, abgeleitet, und auch hier das *Hamberger-Brugman'sche* Phänomen zur Construction des Sonnensystems benutzt. Wie die Curven der Mathematiker in den Erscheinungen des Wurfes und der Planetenbewegung Realität haben, so gibt es keine Proportion in uns, die nicht ausser uns wirklich geworden wäre und eine Classe von Phänomenen beseelte.

16. Die Psychologie musste ausführlich dargestellt werden weil sie, wie *Eschenmayer* das selbst gesteht, die Principien für alle übrigen Disciplinen enthält. Auf dieser Basis bauen nun zwei schnell auf einander folgende Werke[1] fort, die sich in gewisser Weise ergänzen; indem was in dem erstern kurz angedeutet war, den Inhalt des zweiten ausmacht. Im ersten Theil der Moralphilosophie schliesst die Deduction aller ethischen Begriffe ganz an die Psychologie an, indem die dritte Reihe der Vermögen reiner Wille, Gemüth und Begehrungsvermögen zur Basis genommen und nun auf die Frage: was geschieht wenn das Wahre wenn das Schöne, wenn das Gute dem freien und selbstständigen Princip des

1) *Eschenmayer* System der Moralphilosophie. Stuttg. und Tüb. 1818. Dess. Normalrecht. 2 Bde. Ebendas. 1819. 1820.

Willens untergeordnet werden? — sich die Begriffe des Rechts, der Pflicht und der Tugend d. h. des Wahren Schönen und Guten im Guten ergeben. Im zweiten Theil wird zuerst die Rechts- nachher die Pflichten- und Tugendlehre entwickelt. Das, gleichfalls in der Psychologie entwickelte, Gesetz des Strebens, in sich, in seines Gleichen, in einem Höhern zu seyn, gibt die Rechtsprincipien der Freiheit, Gleichheit und Sicherheit, denen innerhalb des Privat-Rechts das Familien-, Gesellschafts- und Bürger-Recht, im öffentlichen Recht aber das Staats-, Völker- und Weltbürgerrecht entspricht. Wie das warme Gefühl über dem kalten Begriff steht, so die Pflicht über dem Recht, herrschte sie überall, so würde es entbehrlich werden. Das System der Pflichten nähert sich, weil sie das Schöne im Guten ist, dem freiern Organismus. Den drei Rechtsprincipien entsprechen die drei moralischen Grundsätze der Selbsterhaltung, der fremden Glückseligkeit, der eignen und fremden Vollkommenheit, die mit den entsprechenden Kategorien Ehre, Liebe, Grossmuth die Pflichten gegen sich selbst und gegen Andre, endlich aber die Tugendpflichten gegen sich und Andre geben. Diese letztern werden aber (gegen die Symmetrie) von den übrigen Pflichten abgesondert und im ersten Buche der Tugendlehre abgehandelt, so dass die Selbstpflichten die Ehre, die Pflichten gegen Andre die Liebe, die Pflichten gegen das Ganze die Grossmuth zum Mittelpunkt haben. Im dritten Theil des Werkes werden dann die Pflichten gegen Gott entwickelt. Wie die Gedanken des ersten Theils in dem Normalrecht weiter ausgeführt werden, eben so wiederholen sich viele Gedanken des dritten Theils in einem Werke, dessen erster Band gleich nach dem Druck der Moralphilosophie erschien, und welcher die eigentliche Spitze des Systems enthält[1]. Der erste Theil enthält eine Prüfung der Beweise für das Daseyn Gottes, so wie eine Kritik der Ansichten *Kant's*, *Fichte's*, *Schelling's*, *Chr. Weiss'*, weil diese den Rationalismus am Consequentesten durchgeführt haben. Der Rationalismus ist die Erhebung des Erkennens zum Heiligen. Die Tendenz ist, zu zeigen wie die Wissenschaften des Wahren, Schönen und Guten alle zuletzt auf ein untrüglich gewisses Wesen hinweisen, diese Hinweisungen sind eben die Beweise fürs Daseyn Gottes, die also der logische und naturphilosophische, der ästhetische und teleologische, der moralische und historische sind, die eine Stufenfolge von Werthen für Gott geben, im Ganzen aber

1) *Eschenmayer* Religionsphilosophie. Erster Theil. Rationalismus. Tübingen 1818. Zweiter Theil: Mysticismus. Ebend. 1822. Dritter Theil: Supernaturalismus. Ebend. 1824.

mehr negativen Nutzen haben. Zu diesen kommt dann noch der psychologische und der ontologische oder was dasselbe heisst, die Lehre vom Absoluten. Der erstere Beweis führt so wenig, wie die sechs erwähnten, zu einer objectiven Realität, der letztere gibt nur das Absolute des Wissens, nicht das des Glaubens, also nicht Gott. Für diesen gibt es nur einen Beweis, den aus der Natur des Glaubens und der Offenbarung. Nämlich das psychische Factum des Gewissens, Schauens und Glaubens, das moralische Factum dass wir Belohnung der Tugend hoffen, das historische Factum des Christenthums, das pneumatische höherer Geistergemeinschaft, alles dies beweist, dass Gott sich unmittelbar im Glauben offenbart. Das Resultat einer ausführlichen Kritik der oben genannten Männer ist, dass der Rationalismus weder als objectiver noch subjectiver, weder als theoretischer noch als praktischer mehr bietet, als dass er alle niedern Ansichten in der Religion verbannt, und das Menschliche von Gott entfernt. Positives gibt er nicht, dazu gehört mehr. Schon der Mysticismus thut es, in dem sich das Gefühl in das Gebiet des Heiligen erhebt, und der also seine Richtung nicht, wie der Rationalismus, von der Idee des Wahren sondern von der des Schönen nimmt, und dazu die Hülfe des Schauens benutzt. Bei der Bedeutung der Phantasie in diesem Gebiete, entstehn hier die Mythen und der Polytheismus. Man müsste hier also eigentlich eine philosophische Mythologie erwarten. Statt dessen wird als das eigentliche Problem des Mysticismus das Verhältniss des Menschen zur Unnatur und Uebernatur bestimmt, und werden, zum Theil mit Anknüpfung an *Daub*, die Gegensätze durch den des Sündigen und Heiligen, des Dämonischen und Angelischen durchgeführt und, auf oft sehr phantastische Weise, Magnetismus und Geistererscheinungen zusammengestellt. Naturmysticismus, apokalyptische Schwärmerei und ideale Mystik werden unterschieden, und als Repräsentanten der letztern *Swedenborg* und *Jakob Böhme* citirt. Der Werth des Rationalismus für die Religionsphilosophie ist also ein negativer. Indem er die Ideen des Wahren, Schönen und Guten zum Absoluten vereinigt, entfernt er davon das Endliche und Zeitliche, und hat so eine Idee des Göttlichen. Hält er aber diese für die Gottheit selbst so verwechselt er Sonnenstrahl und Sonne, verkennt, dass er einer positiven Ergänzung bedarf. Diese gibt der Mysticismus. Er weist uns auf eine Ueber- und Unnatur, führt in das Geisterreich ein, allein abgesehn davon dass er Vieles unbestimmt lässt, läuft er Gefahr wie *Swedenborg's* und *Böhme's* Beispiel zeigt, unziemliche Ideale ins Gebiet des Heiligen einzuführen, und der Phantasie zu freien Lauf zu lassen. Ueber beiden steht

der Supernaturalismus, der, seiner eignen Kraft misstrauend, sich nach dem sehnt was Gott selbst offenbart hat, der eben darum christlich ist und keinen andern Weg zur Seligkeit kennt, als das Evangelium. Dem gemäss enthält der dritte Theil der Religionsphilosophie eine durch, zum Theil paränetische, Reflexionen unterbrochene Erzählung der biblischen Geschichte, die so wenig wissenschaftliche Form hat, dass die Vorrede mit den Worten schliesst: „den Inhalt dieses Bandes habe ich nicht besonders aufgezeichnet, weil er sich nach der geschichtlichen Folge der Thatsachen und Lehren richtet.“ Ueberhaupt hört von da ab *Eschenmayer's* schriftstellerische Thätigkeit immer mehr auf, philosophisch zu seyn; sie betrifft Gegenstände der praktischen Theologie [1] oder besteht in einer mehr erbaulichen als wissenschaftlichen Betrachtung der Geisterwelt [2]. Zwei Schriften machen davon eine Ausnahme; die erstere [3] wiederholt nur was in seinen grössern Werken gesagt war. Die zweite [4] sagt zwar, er kehre zu dem zurück womit er begonnen habe, was in sofern wahr ist, als die in seinem ersten Werke angedeuteten Gedanken, dass das Wahre, Schöne und Gute subjectiv als Erkennen, Fühlen, Wollen, objectiv als physicalische, organische und historische Gesetze existirt, hier wiederholt werden, dagegen aber unterbricht das stete Zurückweisen auf das göttliche Wohlgefallen die naturphilosophische Deduction manchmal auf eine wirklich störende Weise. Schon in dem letzten Theil der Religionsphilosophie finden sich polemische Bemerkungen gegen *Hegel*, der aber nicht genannt wurde. Diese tritt immer mehr hervor [5], besonders seit *Strauss* sein Leben Jesu herausgegeben hatte [6]. Seit dem J. 1836 hat *Eschenmayer* seine Professur aufgegeben und sich nach Friedheim zurückgezogen, wo er besonders, mit der Geisterwelt beschäftigt, als Schriftsteller thätig lebte [7]. Ganz kurz vor seinem, am 17. Nov. 1852, erfolgten Tode, beendigte er ein Werk dessen Titel: „Betrachtungen über

---

1) *Eschenmayer* Grundlinien zu einem allgemeinen kanonischen Recht. Tübingen 1825.

2) Dess. Mysterien des innern Lebens, erläutert aus der Geschichte der Seherin von Prevorst. Tüb. 1830.

3) Dess. Ueber die Abschaffung der Todesstrafe. Ebend. 1831.

4) Dess. Grundriss der Naturphilosophie. Ebend. 1832.

5) Dess. Die *Hegel'sche* Religionsphilosophie verglichen mit dem christlichen Princip. Ebend. 1834.

6) Dess. Der Ischariotismus unserer Tage. Ebend. 1835.

7) Dess. Characteristik des Unglaubens, Halbglaubens und Vollglaubens in Beziehung auf die neuern Geschichten besessener Personen. Ebend. 1838.

Dess. Grundzüge einer christlichen Philosophie. Basel 1841.

den physischen Weltbau mit Beziehung auf die organischen und unsichtbaren Ordnungen“ seyn soll.

17. Dadurch dass *Eschenmayer* die beiden Gebiete der Philosophie und des Glaubens so sehr von einander scheidet, dass er jedem sein eignes Absolutes zuweist, dadurch konnte es kommen, dass er in dem einen ganz im Sinne *Schelling's* wirken, ja das Identitätssystem wesentlich fördern konnte, wie denn u. A. der Gedanke, die Philosophie sey selbst das Absolute, zuerst von ihm mit völliger Klarheit ausgesprochen ist. In diesem Gebiete hindert ihn kein religiöser Skrupel, darum ist ihm der naturalistische *Oken* (vgl. §. 44) der bedeutendste Gewährsmann in der Naturphilosophie, darum kann ein späterer, eben so naturalistischer, Naturphilosoph [1] sein System mit Sätzen beginnen, die wörtlich mit *Eschenmayer's* Lehren übereinstimmen. Diese ungenirte Lage macht es begreiflich, dass in seiner Zusammenstellung des Streichens von Magneten und der magnetischen Manipulation einer Kranken, dass in seinem Nervenäther u. s. w. er völlig mit denen übereinstimmt, denen Lebensthätigkeit und elektrisches Fluidum dasselbe ist. Auf der andern Seite aber, da ihm in das Gebiet der Religion, ja sogar der Theologie die Beweise gar nicht hineinreden können, so ist hier auch das Absurdeste zulässig. Jede wissenschaftliche Prüfung hört auf, wo das Unter- oder Uebernatürliche anfängt, und das Zeugniss eines hysterischen Frauenzimmers wiegt jeden Vernunftbeweis des Gegentheils auf. Daher wird derselbe Mann, der in einem lebendigen Menschen nicht viel mehr sah als einen elektrischen Leiter, in dem Gebiete der Theologie zum Vertheidiger und Liebling des Obscurantismus. Eben darum aber ist es ganz erklärlich, dass derselbe *Eschenmayer*, der *Oken* seinen Naturalismus vergibt, so erbosst ist gegen *Hegel*, der die Philosophie in der Theologie mitsprechen lässt. Am Allermeisten natürlich über die Hegelianer, welche mit philosophischen Waffen die Theologie bekämpfen. Das ist ihm Ischariotismus, ist diabolisch u. s. w. Was bei *Eschenmayer* getrennt erscheint, das wird nun verbunden durch einen Mann der in vieler Beziehung zu ihm gehört, in andrer ihm entgegengesetzt ist. Es ist:

Schubert.

18. *Gotthilf Heinrich von Schubert*, am 26. Apr. 1780 in Hohenstein geboren, erhielt seinen Schulunterricht in Greiz und Weimar, wo *Herder* ihm liebevoll sein Haus eröffnete. Er studirte erst Theologie in Leipzig, dann Medicin und Philosophie in Jena, von *Schelling* besonders angezogen. Als

---

1) *Nees von Esenbeck* Naturphilosophie. Glogau und Leipz. 1842.

praktischer Arzt in Altenburg schrieb er einige Aufsätze in *Pierer's* Medicinische Annalen, dann Briefe über die Astrologie, er gab ferner *Biblioteca castellana portugues y provençal* und auch einen Roman heraus. Dann ging er, um Bergwissenschaften zu studiren, nach Freiberg, und veröffentlichte hier den ersten Band eines naturphilosophischen Werkes [1]. Die literarischen und Kunst-Schätze zogen ihn nach Dresden wo er Vorlesungen hielt, aus denen ein zweites, sehr viel gelesenes, Werk [2] ward. Gleichzeitig erschien eine kleinere Schrift [3] die als Ergänzung des zuerst genannten Werkes angesehn werden kann. Vom Jahre 1809 bis 16 war er Director des Real-Instituts in Nürnberg. In dieser Zeit verkehrte er u. A. viel mit *Kanne*, und *Wagner* in seinem aufgeklärten Pantheismus nennt ihn stets unter denen, die Jenen zum Pietismus gebracht hätten. Während seines Nürnberger Aufenthalts erschienen ausser der Uebersetzung von *St. Martin's* Geist und Wesen der Dinge und einigen Handbüchern, mehrere Schriften [4] deren Inhalt dem der „Ansichten" verwandt ist. Nachdem er drei Jahre in Ludwigslust als Lehrer der Kinder des Erbgrossherzogs von Meklenburg-Schwerin gewirkt hatte, kam er als Professor der Naturgeschichte nach Erlangen. Hier erschienen seine grössern naturwissenschaftlichen Werke [5]. Er ging von da nach München, wo er als Mitglied der Akademie und Professor der Naturgeschichte noch wirkt, von Allen verehrt die mit dem liebenswürdigen Mann je in Berührung kamen. Ausser den oben genannten Schriften sind noch mehrere andre, die Naturwissenschaft und besonders die Psychologie [6] betreffend herausgekommen. (Sein anziehendes Wanderbüchlein [1825] und seine Reisebeschreibungen durch das südliche Frankreich 1827—31 und ins Morgenland 1838—39 gehören

---

1) *G. H. Schubert* Ahndungen einer allgemeinen Geschichte des Lebens. Leipz. 1806. 2n Bdes 1r Th. 1807. 2r Th. 1821.

2) Dess. Ansichten von der Nachtseite der Naturwissenschaft. Dresden 1808. 4te Aufl. 1840.

3) Dess. Ueber Grössenverhältnisse und Excentricitäten des Weltalls. Dresden 1808.

4) Dess. Handbuch der Naturgeschichte. Nürnberg 1813.
Dess. Die Symbolik des Traumes. Bamberg 1814.
Dess. Altes und Neues aus dem Gebiete der innern Seelenkunde. 1r Bd. Leipz. 1817, (Nachher noch 4 Bde bis 1844.)

5) Dess. Allgemeine Naturgeschichte. Erlangen 1826. Später umgearbeitet u. d. T.
Dess. Geschichte der Natur. 3 Bde. 1835—37.

6) Dess. Die Urwelt und die Fixsterne. Dresd. 1823. 2te Aufl. 1839.
Dess. Die Geschichte der Seele. Tübingen 1830. 4te Aufl. 1847.
Dess. Ueber die Einheit im Bauplane der Erdveste. München 1835. 4°.
Dess. Lehrbuch der Menschen- und Seelenkunde. München 1838.
Dess. Die Krankheiten und Störungen der menschlichen Seele. Stuttg. 1845.

nicht hierher, so wie auch die kleinern Handbücher übergangen sind.)

19. Bei einem von *Schelling* Angeregten, dem zugleich *Winterl* der „Plato unter den Chemikern" ist, war es begreiflich dass er den Grundsatz aufstellte, alles Leben bethätige sich nur in Gegensätzen. Man kann diesen Satz das Thema nennen, welches im ersten Theil der „Ahndungen" durchgeführt wird. *Schubert* will aber, dass der Gegensatz anders gefasst werde, als bisher. Nicht die egoistische Tendenz sich zu ergänzen führt zur Vereinigung der Entgegengesetzten, des Männlichen und Weiblichen, sondern vielmehr der Trieb schöpferisch zu seyn; da aber Schaffen = Leben, das Leben aber nur Eines, das des Alls oder Kosmos, ist, so geht jene Tendenz darauf das Ganze darzustellen und die Momente der Ausgleichung des Gegensatzes können kosmische Momente genannt werden. Eben darum sind auch die Entgegengesetzten gleicher Natur, nur verschieden entwickelt. Nur zwischen verschiedenen Entwicklungsstufen findet Gegensatz Statt, und das höher stehende Männliche begeistet und erhebt das Weibliche zu, der seinen gleicher, Schöpferthätigkeit, denn das was selbstständig, was Bild des Ganzen und hiedurch vollkommnes Organ des allmächtigen Geistes alles Lebens ist, das ist das Positive im Elektrischen, das Saure im Chemischen, das Sensible im Organischen, das Männliche als Geschlecht. In der Vereinigung wird das Weibliche dem Männlichen gleich, und beide stehen im Schaffen dem Elemente des Lebens, dem Ganzen, specieller dem Erdganzen, gleich. Im Gegensatz also werden die Dinge, die nur Modificationen der einen Substanz sind, schöpferisch und darum ihr gleich. Die Umkehrung der Gegensätze des lebenden Organismus gibt den Tod, mit dessen Betrachtung der zweite Theil der Ahndungen beginnt, welcher die kosmischen Verhältnisse des Lebens betrachtet, während der erste den allgemeinen Grund desselben zum Object gehabt hatte. Zunächst kommt hier die Analogie der Verwesung und Zeugung zur Sprache, jene als das Zurückfallen in die *prima materia* und die alles beseelende Luft, diese als das Heraussetzen aus beiden. Mit Anknüpfung an einige Experimente von *Ritter* wird das Gesetz aufgestellt, dass in der ganzen Natur der Basis ein Vermögen gegeben ist, bei einem gewissen Grade des Erregtseyns durch das Positive (Männliche), auf dieses selbst positiv zu reagiren. Dieses Gesetz, welches unter andern auch den Schlaf und den Tod, diese Rückwirkungen des bisher Untergeordneten, erklärt, ist ein allgemeines Weltgesetz, deswegen muss es sich im Grössten wie im Kleinsten nachweisen lassen, und *Schubert* wendet es nun an, wo er nachweisen will, dass die *Kepler*'-

schen Gesetze in allem organischen Leben gültig sind. (Er gesteht dabei ausdrücklich, aus *Schelling's* Vorträgen dies geschöpft zu haben.) Der Umstand dass, wenn die Entfernung der Planeten nach Sonnenhalbmessern, und wenn sie nach den Durchmessern der einzelnen Planeten gemessen wird, die beiden Exponentenreihen ein bestimmtes mathematisches Verhältniss haben (wie $a^2 : 2a^3$), bringt ihn dahin, ein Verhältniss zwischen Masse und Entfernung zu setzen; die letztere wird nach der bekannten *Wurm-Bode'schen* Formel ($4, 4+3, 4+2.3, 4+4.3$ u. s. w.) bestimmt, und die Planetenreihe dann zugleich als eine dynamische gefasst, in welcher der je folgende Planet in einem bestimmten Verhältniss zum vorhergehenden, als das ihn Begeistende steht; diese Reihe zerfällt in zwei, deren Mitte durch die Asteroiden gebildet wird. Da nach dem Gesetz der Welten auch unser Leib gebaut ist, so werden die einzelnen Planeten den Hauptorganen parallel gesetzt (die Sonne dem Gehirn, die Erde der Zunge u. s. w.), und umgekehrt die Momente des organischen Lebens Schlummer, Tod u. s. w. eben so im Universum wieder erkannt, denn „Alles Leben ist aus Einem". Daher auch überall die Herrschaft gewisser Zahlen und Zahlenverhältnisse. Die letztere Behauptung wurde zunächst nur an den kritischen Tagen erhärtet. Eine ausgedehntere Betrachtung desselben Gegenstandes sollte in dem folgenden Theile folgen. Dieser aber ist so viel später erschienen, dass während der Zeit *Schubert* von Vielem zurückgekommen seyn mochte, was er in den ersten Bänden behauptet hatte; wenigstens muss man dies aus der bestimmten Versicherung in der Vorrede schliessen, dass von den beiden ersten Theilen nie eine neue Auflage erscheinen werde. Auch der Special-Titel des dritten Bandes: Zahlen und Zeiten der Natur und Schrift weisen auf eine Richtung hin, die im Jahre 1806 noch nicht die *Schubert's* war. Eben darum wird passend hier zu dem Werk übergegangen, welches gleichzeitig mit jenen ersten Bänden erschien, welches die „Nachtseite der Naturwissenschaft" darstellt, d. h. besonders die Erscheinungen betrachtet, welche Zusammenhänge mit dem Universum zeigen, deren unklare Erkenntniss füglich mit dem Dämmerungslicht verglichen werden kann, welches der von der Sonne abgewandten Planetenhälfte Gestirne und eignes Phosphoresciren verleiht. Uebrigens tadeln spätere Auflagen dieses Werks, dass in den frühern über dem Spiegel (der Natur) oft das Antlitz (Gott) vergessen sey. Die kosmischen Verhältnisse werden in der Weise erörtert wie in den „Ahndungen". Im Geologischen folgt er besonders *Werner*. Ausführlich wird der thierische Magnetismus behandelt; viel besonnener als *Eschenmayer* stellt *Schubert* ihn mit andern

krankhaften Erscheinungen, ferner mit Erscheinungen welche den Tod begleiten zusammen, obgleich es damit nicht recht stimmen will, dass er ihn als Steigerung des Wachens bezeichnet. Die einzelnen Classen von magnetischen Erscheinungen, Rapport, Vorahndungen u. s. w. werden betrachtet immer mit der Tendenz zu zeigen, dass sie nicht isolirt stehn. So sey es eigentlich eine Vorahndung zu nennen, wenn in der Structur niedrer Thiere Rudimente von Organen vorkommen, die erst beim höhern nöthig sind u. s. w. Die religiöse Tendenz tritt bei den spätern Ausgaben viel mehr in den Vordergrund, als in der ersten. — Die Beobachtung des Magnetismus verbunden mit dem von *Kanne* angeregten Gedanken, dass die ursprüngliche Sprache eigentliche *signatura rerum* gewesen, erzeugten *Schubert's* Symbolik des Traums, welche auf der Voraussetzung beruht, dass es gewisse Weisen gebe, in denen sich die Traumgefühle objectiviren müssen, weil es die naturgemässen Hieroglyphen der ahndenden Seele sind. Die Urwelt und die Fixsterne enthält, ausser einer geistvollen Beschreibung des Kosmos, Untersuchungen die sich an den, im Jahr vorher erschienenen, dritten Band der Ahndungen anschliessen, dessen Inhalt in dem vorhin angeführten besondern Titel angegeben ist. Besonders interessant sind hier die Untersuchungen über die Wichtigkeit, welche die Zahl 432 schon im Alterthum gehabt habe, und über die kosmische und historische Bedeutung, die ihr zukommt. Der Nachweis dass die Gesetze der Schwere und des Falles in der Lebens- und Entwicklungsgeschichte des menschlichen Leibes wiedererkannt werden können, schliesst sich an das, was im ersten Bande über die *Kepler'schen* Gesetze gesagt war. Den gleichen Grundgedanken, dass die Analogie das ganze Universum als aus Einem Plane hervorgegangen ansehn lasse, hat *Schubert* in seiner Rede über die Einheit im Bauplane der Erdveste anziehend und populär auseinander gesetzt. An seine naturwissenschaftlichen Arbeiten schliesst sich seine Psychologie, die er in seinem vielgelesenen Werke, die Geschichte der Seele, so wie in kleineren Schriften, dargestellt hat. Um diesen Zusammenhang hervortreten zu lassen, wird im ersten Abschnitt die äussere Natur abgehandelt und in den folgenden sechs der Leib, die Seele, der Geist, dann dieser Reihenfolge entsprechend die Herrschaft des Leibes, der Seele, des Geistes. Die poetische Darstellung, welche dem geistreichen Werke eine noch grössere Zahl von Lesern zuführte, als es ohnedies gehabt hätte, hat auf der andern Seite der genauen Begriffsbestimmung Abbruch gethan. Schon was unter Seele zu verstehn ist, wird in dem ganzen Werke nicht mit bestimmten Worten gesagt, sondern nur,

dass sie das über dem Leiblichen gelegene Gebiet befasse. Eine ganz gleiche, ja noch grössere Unbestimmtheit bietet die Art da, wie vom Geiste gesprochen wird. Indem auch er jener Ueberleiblichen Sphäre angehört, wird er oft ganz mit der Seele identificirt, beide zusammen Seele, höchstens ihre höhere Partie Geist genannt. Wenn dann aber die ganze Durchführung zeigt, dass nicht nur Gefühle und Temperamente, sondern auch Selbstbewusstseyn, Vernunft und Verstand der Seele vindicirt werden, wenn geradezu gesagt wird, dass die eigentliche Individualität in der Seele liege, welche die Macht hat, den Geist anzuziehn wie den Leib, und mit beiden sich zu überkleiden, welches Ueberkleiden mit dem Athmen verglichen wird, wenn Kunst und Wissenschaft als Producte der Herrschaft der Seele, nur die Religion als Herrschaft des Geistes bestimmt wird, — so gewinnt es oft den Anschein als sey unter Geist nur der göttliche zu verstehn. (Der Doppelsinn den das Wort im gemeinen Sprachgebrauch hat, entschuldigt den wissenschaftlichen Psychologen nicht.)

20. Es könnte der Gedanke nahe liegen, dass *Schubert* consequenter wäre, wenn er sich in seiner Psychologie mehr an *Troxler* anschlösse, und den Geist wirklich über Leib und Seele stellte, indem er zu seinem Gegensatze den Körper machte. Allein dabei vergisst man, dass die formelle Ungenauigkeit des Ausdrucks bei *Schubert* ihren Grund darin hat, dass sein Standpunkt, eben weil er mehr als der *Troxler'sche* über das Identitätssystem hinausgeht, zu seinem Schema die Quadruplicität nicht brauchen konnte, sondern der Triplicität bedurfte. Das Identitätssystem in seiner ursprünglichen Gestalt darf, wie *Wagner* dies ganz richtig behauptet hat, weder der idealen noch der realen Seite den Vorzug geben, und darf darum das Absolute nicht als, über die Objectivität hinübergreifendes, Subject fassen. So sehr nun *Schubert* auch noch in seiner Geschichte der Seele sich als ein Schüler *Schelling's* bekennt, so steht ihm dies doch fest, dass das Absolute als G o t t, d. h. als eine geistige, ü b e r die Natur hinausreichende, Macht gedacht werden müsse, er ist sich seines Gegensatzes gegen allen Pantheismus deutlich bewusst. Und nicht erst in dieser Schrift. Denn in dem logisch-metaphysischen Satz: Gegensatz findet nur Statt zwischen minder Vollendetem und Vollendeterem ist ein solches Uebergreifen Gottes über die Welt schon deutlich begründet. Mit diesem Satz hat er sich darum schon vom Identitätssystem geschieden, er hat es von Anfang an so gefasst wie später *Schelling* und *Steffens* (vgl. §. 42. 43). Mit diesem Satz aber ist auch die Triplicität wieder die eigentliche Form geworden. Nur bei g l e i c h e r Berechtigung der Entgegengesetzten gibt es zwei Vermittelungspunkte (Organismus als

Uebergang ins Ideale, Kunstwerk als Uebergang ins Reale u. s. w.). *Schubert* hat die gleiche Berechtigung aufgegeben, darum steht ihm Leib und Seele ganz anders einander gegenüber als bei *Troxler*. Er muss die Seele immer nur als das Höhere gegen den Leib ansehn, was bei *Troxler* zwar auch öfter, aber inconsequenter Weise geschieht. Weil er aber in einer Stellung sich befindet, die den noch nicht gelungenen Versuch darstellt, sich den Fesseln des Identitätssystems zu entwinden oder besser, weil es nicht die Einsicht in die wissenschaftliche Schwäche jenes Systems sondern das religiöse Bedürfniss ist, das ihn zu einer Erweiterung desselben gebracht hat, deswegen kommen Aeusserungen bei ihm vor, die trotz seines Protestirens pantheistisch gedeutet werden können, deswegen andere, wo er es selbst für nothwendig hält, den Vorwurf des Materialismus abzuwälzen, deswegen aber auch solche die den ganz entgegengesetzten Vorwurf eines unwissenschaftlichen Theismus, oder einer unklaren Mystik ihm zugezogen haben. Unklar ist jede Gährung, und die Gährung, die durch das religiöse Element in das Identitätssystem hineingebracht war, diese repräsentiren *Eschenmayer* und *Schubert*. *Eschenmayer* sondert beide noch mehr, deswegen kann er auf der einen Seite das Identitätssystem — namentlich den Grundsatz, dass das Wissen das Absolute selbst ist — treuer reproduciren, freilich auf der andern Seite sich in einer abergläubischen Religiosität gefallen, die bis zur Liebhaberei für Spukgeschichten geht, und ein Decret wie das *Robespierre'sche* hinsichtlich Gottes, so hinsichtlich des Teufels wünscht. Anders bei *Schubert*. Die beiden Elemente vereinigen sich mehr; darum der Pantheismus durch das religiöse Selbstbewusstseyn und die darauf basirte Gewissheit individueller Substanzialität gemildert. Darum aber auch die weniger strenge Form, dieses Mittlere zwischen Construction und Paränese, zwischen Deduction und zum Herzen sprechender Poesie. Wegen dieses Unterschiedes kann sich mancher naturalistische Identitätslehrer mit einem Theile der *Eschenmayer'schen* Lehren ganz einverstanden erklären, während er einen andern verlacht. Bei *Schubert* wird der philosophische Leser bei Allem was er lehrt, das gemischte Gefühl haben, welches einer seiner Geistesverwandten einmal so aussprach: In *Schubert's* Psychologie seyen ihm die Anmerkungen das Liebste. Und nicht nur der Philosoph; die Religiösen haben darin, dass er die kosmischen Zahlen mit den Jahreszahlen der heiligen Geschichte identificirt zu viel dessen gewittert, was nach ihnen zu *Dupuis Origine des cultes* führen müsse, ja vielleicht ursprünglich da her genommen sey. —

Fünftes Buch.

Pantheismus, Individualismus und ihre Vermittelung auf kritischer Basis.

---

§. 38.

Uebergang.

Indem das Identitätssystem über die Mangelhaftigkeit der Wissenschaftslehre hinausgeht, stellt es sich dem Standpunkte derselben auch entgegen, und es erscheinen so beide als, einander gegenüberstehende, Einseitigkeiten. In jenem hat sich der Pantheismus der ersten Periode neuerer Philosophie als Substanzialismus und Objectivismus, in dieser der Individualismus der zweiten als Subjectivismus wiederholt. War dabei die Wissenschaftslehre Idealismus, so lässt dieser Gegensatz das Identitätssystem realistischer erscheinen als es eigentlich ist. Wird aber auch von dem Letzteren abgesehn, so ist mit dem besagten Gegensatz beider Systeme die Aufgabe gestellt und die Möglichkeit gegeben, das Zweite was die neuere Philosophie zu leisten hatte (s. §. 1) mehr als bisher geschehen, zu erreichen, und also über die bisherigen Leistungen hinauszugehn. Die hauptsächlichsten Versuche dazu, bilden den Inhalt dieses fünften Buches. Es hat aber ausser ihnen noch zwei eigenthümliche Systeme zu behandeln, die nur durch ihr negatives Verhältniss zu jenen beiden, unter sich und mit den zuletzt erwähnten Versuchen übereinstimmen. Es sind dies die Systeme *Herbart's* und *Schopenhauer's*.

1. Im §. 29 ist gezeigt worden, wie *Fichte* mit Bewusstseyn das zu seiner Aufgabe gemacht hatte was im §. 1 als das erste von der neueren Philosophie zu lösende Problem bestimmt war; es hatte sich aber zugleich gezeigt, dass die Wissenschaftslehre nicht im Stande gewesen war, dem Realismus und Idealismus ganz gleiches Recht angedeihen zu lassen, weil sie nichts Höheres kannte als das Selbstbewusstseyn, welches in der Wirklichkeit nur eine, nie zu überwindende, Schranke sehen musste. Es ist ferner gezeigt, wie *Fichte* in seiner veränderten Lehre zwar über jenen Standpunkt hinauszugehen versucht, wie er aber seinen neuen (religiösen), von dem aus der frühere als untergeordnet erscheint, nicht wissenschaftlich zu rechtfertigen, nur mystisch zu schildern wusste. Mit Recht hat *Schelling* in seiner Streitschrift gegen *Fichte* ihm gesagt, dass dem Identitätssystem längst gelungen sey, wissenschaftlich zu construiren, was er der religiösen Ahndung allein vindicirte. Indem nämlich, was dem Identitätssystem das Höchste (Absolute), nicht blosse Ichheit sondern Vernunft, Einheit des Subjectiven und Objectiven, ist, erscheint die Objectivität nicht mehr als die, bloss zu durchbrechende, Schranke des Ichs, sondern als berechtigt, als subjectiv (thätig) wie das Ich; es erscheint ferner das Subject-Object nicht als das unerreichbare Ziel eines tantalischen Strebens, sondern als Seyn; es erscheint endlich das System, welches die Einheit des Subjectiven und Objectiven darstellt, nicht mehr als einseitig parteiisch nur vom Idealen ausgehend, sondern beiden Seiten geschieht ein ganz gleiches Recht, mag man nun, wie die authentische Darstellung, vom Indifferenzpunkt zur höchsten objectiven und abermals vom Indifferenzpunkt zur höchsten subjectiven Potenz steigen, oder mag man, mit dem Ersten Entwurf und dem Transscendentalen Idealismus, vom Objectiven ausgehend zum Subjectiven, vom Subjectiven ausgehend zum Objectiven gelangen. Ja selbst die schwankenden, scheinbar widersprechenden, Aeusserungen *Schelling's*, nach welchen bald der Naturphilosophie bald der Transscendentalphilosophie die Priorität eingeräumt wird, sie beweisen dass, wenn (nach *Fichte*) *Kant* den Idealismus neben dem Realismus gelten liess, *Fichte* in seinem praktischen Idealismus beide, aber mit Vorliebe für die ideale Seite zu einem Idealrealismus vereinigte, *Schelling* diesen nicht verwarf, sondern mit einem Real-Idealismus ergänzte. Hätte darum die neuere Philosophie gar keine andere Aufgabe, als den Realismus mit dem Idealismus zu vereinigen, so bliebe dem Identitätssystem die Ehre, sie zum Abschluss gebracht zu haben. Jetzt aber hat es ausser der Ehre dieses relativen Abschliessens noch

die, durch sein Auftreten ein zweites Problem zur Lösung aufgegeben zu haben.

2. Wie es nicht mit der höheren Stellung des animalischen Lebens dem vegetativen gegenüber streitet, dass es zu gleicher Zeit einen diametralen Gegensatz damit bildet, und demgemäss nicht die höchsten Pflanzen an die niedrigsten Thiere gränzen, sondern beide auf ihrer niedrigsten Stufe dem Indifferenzpunkte nahe stehn, so streitet es nicht, dass das Identitätssystem über die Wissenschaftslehre hinausgeht, und (in andrer Beziehung) einen mit ihm auf gleicher Basis stehenden Antagonisten bildet. Dazu wird es nämlich dadurch, dass es mit dem Identitätssystem zusammen auf der Basis des Kriticismus jenen zweiten Gegensatz erneuert, den *Kant*, wie im §. 13 gezeigt ist, zu überwinden versucht hat, mit dem es ihm aber begreiflicher Weise wie dort (p. 259) gezeigt, weniger gelingen konnte als mit dem ersten. War nun schon hinsichtlich dieses, obgleich *Kant Leibnitz* und *Locke, Berkeley* und *Hume* ganz gleichmässig in sich aufgenommen hatte, es möglich gewesen, dass in *Reinhold* der Kriticismus zum Empirismus wurde, während in *Maimon* ein *Kantischer Hume*, in *Beck* ein kritischer *Berkeley* auferstand, damit in dem neuen *Kant* sich die *disjecti membra poëtae* inniger verbänden, so wird das Gleiche bei jener zweiten, noch weniger gelösten, Aufgabe noch weniger überraschen dürfen. In der Wissenschaftslehre und dem Identitätssystem, die nicht minder ächte Kinder des Kriticismus sind, als die Elementarphilosophie und die Standpunktslehre, ersteht auf *Kantischer* Basis der individualistische Geist des achtzehnten Jahrhunderts, der in *Leibnitz* seinen Heros in der Aufklärung seine Ausläufe hatte, und der substanzielle Geist des siebzehnten, wie er in *Spinoza* seinen Apostel gewonnen hatte. Dass das Identitätssystem verklärter Spinozismus ist, ist kein Schimpf für dasselbe. (Blosser Spinozismus zu seyn wäre einer, denn da wäre mehr als ein Jahrhundert verloren. Sie sind so von einander unterschieden wie *Spinoza's* Ausgedehntes das nur durch mechanische Einwirkung bewegt und getheilt wird, von *Schelling's* Natur, die durch und durch Leben, Organismus, ist.) Die Darstellung hat so oft auf die Verwandtschaft beider Lehren hingewiesen dass nicht darauf zurückzukommen ist. Wie *Schelling Spinoza* verherrlicht, so ist es characteristisch dass *Fichte* ihn achtet, aber daran zweifelt, dass er von seiner Lehre überzeugt gewesen sey, während er behauptet, einer der wenigen Philosophen — (d. h. der Einzige ausser ihm selbst) — der von seiner Lehre überzeugt gewesen, sey *Leibnitz* gewesen. In der That zeigt die Lehre welche nur Monaden statuirt, welche

die körperliche Masse als, durch immanente Schranken der Monas zu erklärendes, Phänomen erklärt u. s. w. die allergrösste Analogie mit der Lehre die nur Iche bestehn lässt, die aus unüberwindlichen, aber selbst gesetzten, Schranken des Ichs die Objectivität ableitet u. s. w., eine Analogie, die nicht hindert zu sagen, dass *Leibnitz* in *Fichte* so (durch den Kriticismus) verklärt sey, wie *Spinoza* in *Schelling*. Wie *Hume* und *Rousseau* den Versuch, Freunde zu seyn, theuer bezahlt hatten, so musste früher oder später der Streit zwischen *Fichte* und *Schelling* ausbrechen, und die Vorwürfe, die sie sich gegenseitig machen, zeigen wenigstens immer Eines ganz sicher: den Punkt auf welchem der steht der sie macht. Wenn darum *Schelling* den *Fichte'schen* Standpunkt als den des Sündenfalls bezeichnet, so zeigt dies klar, dass sein Standpunkt ihn das Sich-als-ein-Besondres-Wissen, ganz wie *Spinoza* dies that, als etwas Ungehöriges ansehen lässt. Wenn umgekehrt *Fichte* in jener Schrift, wo er *Schelling* als den Repräsentanten der Seichtigkeit characterisirt, ihm vorwirft zu *Spinoza* zurückzukehren, und Fragen aufzuwerfen von welchen seit *Leibnitz* nicht mehr die Rede seyn dürfe, wenn er weiter die Schrift, in welcher über das Identitätssystem hinausgegangen wird (Philosophie und Religion) als die am Wenigsten stümperhafte bezeichnet [1], wenn er ihm vorwirft die Natur zu Gott zu machen und die Moral zur Physik u. s. w., so geht daraus deutlich hervor, was *Fichte* selbst am Ende des Artikels sagt, dass Beide von contradictorisch entgegengesetzten Maximen ausgehn. Dass aber dieses contradictorische Verhältniss eben darin liegt, dass sich in *Fichte* der Geist des achtzehnten, in *Schelling* des siebzehnten Jahrhunderts wieder verjüngt hat, ist an einigen besonders schlagenden Punkten hervorzuheben.

3. Zunächst tritt auf den ersten Blick die ganz entgegengesetzte Betrachtung der Natur, einem Jeden entgegen. Die Aufklärung kannte keine andre als die teleologische, weil ihre ganze Tendenz auf die Herabsetzung des Sinnlichen gehn musste. Hört man *Fichte* über die Natur sprechen, so ist der Unterschied — wie dies *Schelling* bemerkt hat — wirklich nicht sehr gross. Ob man mit der Aufklärung das Leuchten der Sterne daraus ableitet, dass sie uns die Strassen erleuchten sollen, oder ob man mit *Fichte* Licht und Luft so construirt, dass man zeigt sie seyen Communicationsmittel unter Vernunftwesen, ist in der That nicht sehr verschieden, und *Schelling* hat mit seiner Naturbegeisterung Recht, wenn er diese Betrachtungsweise der speculativen,

---

1) *Fichte* WW. Bd. 8. p. 385. 391. 404. 407.

die Natur aus sich begreifenden, entgegenstellt. Es hängt weiter damit zusammen, dass nach *Fichte* die Natur nur dazu da ist, umgestaltet zu werden, ja dass er spiessbürgerlich selbst ihre Verklärung durch die Kunst nur als ein „anständig machen der eignen Umgebung“ fasst. *Schelling* konnte es nicht schwer werden, hierin den puren *Nicolai* wieder zu erkennen. Wie anders bei ihm selbst. Immer wieder wird ihm, auch wenn er den Ausdruck vermeidet, die Natur zum Absoluten; nicht nur sie, selbst einzelne Potenzen, die Schwere, das Licht, werden Gott genannt; selbst wo er, wie im Transscendentalen Idealismus die Aufgabe hat, auf das Ich zu reflectiren, ergreift er jede Gelegenheit um zur Construction der Naturproducte zurückzukommen; weit entfernt davon, die Natur nur als dienendes Mittel, als unvermeidliche Schranke, zu fassen, behauptet er im Gegentheil: auch das Denken sey im Grunde nur die höchste Steigerung des Lichts, sey die aufbrechende Blüthe der Natur. Geht man zu der Lehre vom Geist über, so findet sich bei *Schelling* nicht viel Ausführliches, aber auch die vereinzelten Bemerkungen zeigen seinen Gegensatz gegen *Fichte*. Seinen Vorwurf, *Fichte's* ganze Philosophie sey Psychologie, wird man ungerecht, aber zugleich characteristisch finden müssen. Sein ganzer Standpunkt duldet keine eigentlich psychologischen Untersuchungen, daher vernachlässigt und verachtet er sie. Wo sie durchaus nöthig sind, entlehnt er sie von *Fichte*. Dagegen hat dieser Untersuchungen über Empfindung, Anschauung angestellt, welche bleibenden Werth behalten haben, wie die *Leibnitz's* über dunkle und klare Vorstellungen. Es hängt mit diesem Werth, der auf den Geist in seiner Vereinzelung gelegt wird, dies zusammen, dass bei *Fichte* die persönliche Unsterblichkeit (diese Cardinalfrage der Aufklärung) eine so wichtige Rolle spielt, während *Schelling* in wörtlicher Uebereinstimmung mit *Spinoza* sie ganz entschieden leugnet, und spottend darauf hinweist, dass die persönliche Unsterblichkeit höchstens dem werthlosen Subjecte zukommen kann, während das edle sich nach dem Tode sehne, ja ihn stets erfahre. Bei der Ansicht *Schelling's*, dass alle Einzelheit nur ein Product der abstracten Betrachtung sey, verschwindet sie natürlich wo sie *sub specie aeternitatis* betrachtet wird, und dies verlangt er, in Uebereinstimmung mit seinem Vorläufer. Wäre *Schelling* je zur Bearbeitung einer Psychologie oder besser einer Naturgeschichte des Geistes, gekommen, so hätte er sie wahrscheinlich dort gegeben wo er gezeigt hatte, dass jeder Körper beseelt, dass der vollkommenere Körper der sey, der aus vielen andern zusammengesetzt ist, und wo er, daraus folgernd, wichtige Andeutungen macht über die Gestirne.

Diese allein sind ihm die Unsterblichen, während *Fichte's* Hoffnung ist, dass es einmal nur Iche und Werkzeuge derselben geben werde. Die Ethik beider Männer zeigt denselben diametralen Gegensatz. *Fichte's* Subjectivismus lässt ihn nur, aus Vertrag hervorgehende, Verhältnisse statuiren, bei welchen die Einzelnen als Einzelne sich gegenüberstehn; zugleich ist ihm das Gewissen das höchste Princip, weil hier die innerste Subjectivität entscheidet und demgemäss soll auch das Absolute (die Weltordnung) moralisch seyn, womit denn endlich zusammenhing dass sie ein Gesetz war. Ganz im Gegensatz dagegen hat *Schelling* immer den Ton auf die sittlichen Organismen gelegt, das Wort Moral und moralisch kommt kaum bei ihm vor. Vom Gewissen kann — (auf einem Standpunkte welcher die Freiheit des Einzelnen eben so wenig zugibt als *Spinoza*, der völlig mit ihm einverstanden ist darin, dass Jedes ist wie es seyn muss und also der Begriff schlecht keinen Sinn hat, und nur entsteht, weil wir mit unbestimmten Allgemeinbegriffen vergleichen,) — nicht wohl die Rede seyn. Ueber Gewissensbisse muss sich das Identitätssystem gerade so aussprechen, wie *Spinoza* über die Reue. Die wahre Sittlichkeit setzt *Schelling* darein, dass das ewige Seyn, das All, in dem Einzelnen walte; eine Moral, die Gesetze kennt, erklärt er in Philosophie und Religion für eine untergeordnete, und bei ihm ist es Consequenz der ganzen Ansicht, was sich bei *Fichte* in seiner spätern Zeit etwas seltsam ausnimmt, dass der Mensch sich vergessen solle. Die Politik beider Männer zeigt denselben Gegensatz. Wie der consequente Individualismus und Subjectivimus immer seyn wird, so ist *Fichte's* Lehre revolutionär, sie ist der theoretische Ausdruck der französischen Revolution in ihrem Uebergange zum Terrorismus. Natürlich. Alles Gegebne muss als Schranke negirt werden. Umgekehrt muss der Substanzialismus — (wie die Erfahrung an allen consequenten Pantheisten gezeigt hat) — in der Lehre vom Staat auf die Unterordnung, ja Unterdrückung, des Einzelnen dringen, das ja nach ihm keinen Werth hat. Nur wenige Aeusserungen des Identitätssystems über den Staat, liegen in den Vorlesungen über akademisches Studium vor, sie sind entschieden antirevolutionär. Die Stärke der Regierung, die mehr als menschliche Macht des Welt-Eroberers, erscheinen hier als das Höchste. Man hat aus dem Umstande dass *Schelling* seine Schrift „die Weltalter,“ die nach ihrem Titel zu urtheilen eine Philosophie der Geschichte enthalten habe, gerade zu der Zeit von *Napoleon's* Sturz vom Verleger zurückverlangte gefolgert, dass in derselben das Kaiserreich als Ideal, wenigstens als sehr hochstehend, dargestellt gewesen sey. Diese Folgerung

möchte richtig seyn, *Schellingen* aber nicht zur Schande gereichen. Noch mehr: eine Politik auf dem Standpunkte des Identitätssystems musste mit derselben Nothwendigkeit zu einer Apotheose des Kaiserreichs führen, wie die Politik der Wissenschaftslehre zu einer Verherrlichung des Jacobinismus. Wenn *Hegel* zu einer Zeit, wo er in dem Identitätssystem, wenigstens ihm näher stand, als später, den Kaiser die Weltseele nannte, so zeigt er damit dass er nicht zu den Confusionarien gehört, die in ihrer Metaphysik behaupten: das Allgemeine ist Alles, das Einzelne Nichts, und in ihrer Politik: der Einzelne ist die Hauptsache, denn der Staat ist nur eine Summe von Einzelnen. *Fichte* wäre nicht im Stande gewesen, die Wissenschaftslehre aufzustellen, wenn er nicht seine Schrift über die französische Revolution geschrieben, *Schelling* nicht fähig, das Identitätssystem zu geben, wenn ihn nicht Hass und Verachtung gegen die tobende Masse erfüllt hätte, und Ehrfurcht vor dem Manne, der sie beherrschte, weil er sie verachtete und ihr praktisch den *Spinozistischen* Satz bewies: Macht ist Recht. — Ganz derselbe diametrale Gegensatz zeigt sich endlich in der Theologie beider Systeme. Nach *Fichte* war die Gottheit eine, aller Substanzialität ledige, nur subjective Aufgabe. Versteht man, und dies ist wirklich der Sinn des Worts, unter Atheismus die Ansicht welche Gott das Seyn abspricht, so ist die Wissenschaftslehre von diesem Vorwurf nicht zu retten. Sie ist Vergötterung des Moralgesetzes, wie *Fichte* dies in der Bestimmung des Menschen ehrlich ausgesprochen hat. Ganz im Gegensatz hat das Identitätssystem dem Absoluten Substanzialität zugeschrieben, ja so sehr, dass es das Absolute nicht als eine sondern als die Substanz fasst und also allem Uebrigen die Substanzialität abspricht. Es ist aber eben deswegen dazu gekommen, ihm alle Subjectivität abzusprechen, welche darin bestünde, dass es in Veränderungen einginge und Urheber von Wirklichem würde. Da dies nicht der Fall ist, die Substanz die wechsellos ewige, alles Uebrige kein Wirkliches sondern nur wechselnde Form ist, der nur das abstrahirende Denken, die Imagination, Wirklichkeit leiht, so ist das Identitätssystem Pantheismus. (Mit diesem Wort bezeichnet nämlich der Sprachgebrauch eine Ansicht, welche bloss dem Absoluten Substanzialität und dem Absoluten nur Substanzialität zuschreibt. Obgleich nun, wie sich dies aus der Darstellung ergeben hat, *Schelling* in der ersten Zeit das Wort Gott ganz vermeidet, und nur vom Absoluten spricht, dann wieder das Absolute Gott, und Natur und Geist dessen Offenbarungen nennt, dann endlich Gott als die eine, ideelle, Seite nimmt, so dass das All, Band, [Universum] sich als Gott und Natur

zeigt, so ändert dieser Sprachgebrauch in der Sache Nichts, und wird unter Pantheismus verstanden, was eben als sein Begriff angegeben ward, so ist es keine Ungerechtigkeit das Identitätssystem pantheistisch zu nennen.) Es ist darum gar kein grösserer Gegensatz denkbar, als der zwischen dem Gott der Wissenschaftslehre und dem des Identitätssystems. Eben darum ist es erklärlich, wenn jedes System dem andern seinen irreligiösen Character vorwirft. Freilich eben so erklärlich ist es, dass vom Standpunkt des religiösen Bewusstseyns aus, dieses gegenseitige Anfeinden beider unbegreiflich erscheint. Dem religiösen Bewusstseyn nämlich, welches an jeder Ansicht nur dies Eine beachtet, ob sie ihm feindlich oder förderlich ist, kann es vergeben werden wenn es Atheismus und Pantheismus nicht unterscheidet; wenn aber heut zu Tage nicht nur in der gebildeten Conversation, sondern selbst in wissenschaftlichen Büchern Atheismus und Pantheismus — in ihren neusten Erscheinungen *Feuerbach* und *Strauss* — als dasselbe bezeichnet werden, so ist dies ungefähr so richtig, als wollte man sagen Sauerstoff und Wasserstoff seyen im Grunde dasselbe, denn beide seyen kein Wasser. Auch hier übrigens zeigt sich immer die grössere Verwandtschaft *Fichte's* mit dem aufgeklärten Zeitalter und seiner Religion des Rechtthuns, während *Schelling* die Religion in die Contemplation setzt, und völlig wie *Spinoza* die hingebende Naturbetrachtung als die wahre Liebe zu Gott ansieht. Darum hier immer die, der Religion abgeborgten, Ausdrücke: göttlich, Andacht u. s. w., die namentlich bei denen, welche sich gewöhnt hatten, Religion und Moralität als Eines anzusehn, so viel Anstoss erregten.

4. Das Identitätssystem steht also einerseits über der Wissenschaftslehre, andrerseits ihr gegenüber. Es liegt nun in der Natur der Sache dass diese zweite (einseitige) Stellung besonders dort hervortreten wird, wo das Identitätssystem über sein Verhältniss zur Wissenschaftslehre reflectirt, oder gegen dieselbe polemisirt. Darum sieht man die Identitätslehre eine Wendung zur Einseitigkeit hin nehmen, sobald ihr das Bewusstseyn aufgeht, dass sie nicht bloss Wissenschaftslehre sey. Das Verdienst welches *Hegel* sich um das Identitätssystem erwarb, indem er die, von *Schelling* nur angedeutete, Formel begründete es sey objectiver Idealismus, während die Wissenschaftslehre subjectiver Idealismus sey, dieses Verdienst ist zugleich ein Angriff gegen dasselbe, denn es liegt auf der Hand dass wenn das Subject-Object das Höchste ist, es weder subjectiv noch objectiv allein gefasst werden darf. Nach einiger Zeit hat darum *Schelling* anstatt jenes Namens dem Identitätssystem den des absoluten Idealismus vindicirt. Freilich,

um diesen ganz zu verdienen, hätte es nicht eine Polemik gegen die Wissenschaftslehre anfangen müssen (sondern nur gegen die verbesserte Lehre *Fichte's*). Wen man als seinen Gegner anerkennt, dem räumt man die Berechtigung ein, dass man ihn noch nicht überwunden habe. Je heftiger die Polemik gegen (nicht nur *Fichte* sondern) die Wissenschaftslehre wird, desto mehr erscheint das Identitätssystem in allen Stücken ihr entgegengesetzt, d. h. als ihr correlate Einseitigkeit. In der ursprünglichen Darstellung seines Systems, in welchem die Transscendentalphilosophie ein eben so integrirendes Glied ist, wie die Naturphilosophie war, kann er mit Recht es tadeln, wenn man sein ganzes System Naturphilosophie nennt, muss er es als Verläumdung ansehn, wenn es als Naturalismus bezeichnet wird. In seiner Polemik gegen die Wissenschaftslehre aber verbergen sich immer mehr die Punkte der Uebereinstimmung, er gibt es zu, dass in einem gewissen Sinne das ganze System der Wissenschaft Naturphilosophie genannt werden könne, sobald aber dies geschehn ist, ergeben sich von selbst die Sätze: „Gott ist wesentlich die Natur" u. a., ja es ist kein Zufall wenn man gerade in dieser Schrift Reminiscenzen an das *système de la nature* will entdeckt haben, und wenn Alle, welche *Schelling* zum Materialisten stempeln wollten, gerade sie am Meisten ausgebeutet haben. Aber nicht nur dass in der Hitze der Polemik gegen *Fichte*, *Schelling* einseitig realistisch e r- s c h e i n t. In demselben Maasse als er sich, wenn auch ohne alle Leidenschaft, ihr entgegenstellt wird er es wirklich. Hierin hat offenbar seinen Grund, dass *Schelling* sich nach dem Erscheinen der authentischen Darstellung nicht mit gleichem Eifer auf Untersuchungen über das geistige Gebiet eingelassen hat, wie über die Natur. Die einzige Schrift dieser Art, Philosophie und Religion, ist ihm abgedrungen, sie führt ihn aber auch über die Einseitigkeit hinaus in einer Weise in der später (§. 42) die Versöhnung des Identitätssystems und der Wissenschaftslehre nachgewiesen werden soll. Sonst n u r naturphilosophische Schriften, offenbar weil dem Verfasser die Natur höher stand. So zeigt auch in diesem, wenn gleich nur subjectiven, Vorzuge sich *Schelling* abermals als der verjüngte *Spinoza*, der, ob ihm gleich nach seinem ganzen System die *res* und die *ideae* ganz gleich standen, weniger scheut geistige Vorgänge körperlich zu erklären als umgekehrt. (Vgl. *Erdmann* Vermischte Aufsätze p. 160.) Eben darum ist es aber auch erklärlich, dass bei ihren Streitigkeiten *Schelling* *Fichte* zu den Psychologen, dieser jenen dagegen zu den Lockianern stellt. Mit andern Worten: das Identitätssystem, obgleich an sich vollendete Vereinigung von Realismus und

Idealismus wird durch die Polemik gegen die idealistische Wissenschaftslehre, realistischer als es ursprünglich war, und die eigentlich unrichtige Bezeichnung für das ganze System, Naturphilosophie, bürgert sich nicht ganz ohne seine Schuld ein.

5. Selbst wenn nicht durch *Kant* die Aufgabe fixirt wäre, alle Einseitigkeiten zu überwinden, so mussten gerade diese beiden Systeme über sich hinausweisen. Beide nämlich machen zur Pflicht, dem Dualismus zu entsagen, wenn man Philosoph seyn wolle, beide bieten aber durch ihre Existenz einen Dualismus dar, welcher nach ihren eignen Principien eine Lösung postulirt. Es ist mit dem Auftreten dieses Dualismus die Zeit gekommen, dass die zweite Aufgabe der neuern Philosophie eine vollständigere Lösung finde, als bei *Kant* geschehen war. Wie das vorhergehende Buch die Vollendung des Real-Idealismus darzustellen hatte, so hat das gegenwärtige den Zweck, zu zeigen wie der Gegensatz des Substanzialismus und Individualismus auf kritischer Basis, welchen das Identitätssystem und die Wissenschaftslehre repräsentiren, zu Versuchen geführt hat, welche, eben so wie diese beiden Systeme, Kinder des Kriticismus sind, und die Basis, die derselbe gelegt, nicht verlassen, allein weder der Wissenschaftslehre noch dem Identitätssystem ihre volle Zustimmung geben. Es kann aber dieselbe in einer doppelten Weise versagt werden. Einmal durch ein negatives Verhältniss gegen beide, indem aus dem Kriticismus ganz andere Consequenzen gezogen werden als in jenen beiden Lehren, die dann als Verirrungen werden bezeichnet werden. Zweitens aber ist es möglich, dass ihre Berechtigung nicht in Abrede gestellt wird, wohl aber dass sie zu widersprechenden Resultaten kommen mussten. Hier werden Versuche hervortreten, die Resultate beider festzuhalten, aber zu vereinigen, in welcher Ergänzung offenbar über beide hinausgegangen wird. Da die positive Aufgabe die negative *implicite* mit in sich enthält, so werden die, welche sich nur die letztere gestellt haben, offenbar vor denen zu betrachten seyn, welche die positive zur ihrigen machten. Darum müssen hier zuerst ein Paar Männer betrachtet werden, welche sich nur die Aufgabe gestellt haben, auf *Kantischer* Basis, aber in einer den beiden oft erwähnten Systemen entgegen gesetzter Richtung, fortzubaun. Diese beiden Männer, welche einander eben so entgegengesetzt sind, wie ihre Gegner oder wie sie ihren Gegnern, sind *Herbart* und *Schopenhauer*. Ihnen sind die beiden folgenden §§ gewidmet.

§. 39.

I. *Herbart.*

Die Aufgabe, an *Kant* anzuknüpfen und dennoch ein System aufzustellen welches der Wissenschaftslehre und dem Identitätssystem völlig widerspricht, kann nur gelöst werden, indem von der *Kantischen* Lehre festgehalten wird, was sie ignorirt oder verlassen hatten, dagegen aber das verworfen, worin der Keim ihrer Lehren zu sichtbar enthalten ist. Dies thut *Herbart*, dessen schriftstellerische Thätigkeit ein fortwährender Kampf mit dem ist, was er die Modephilosophie nannte. An beiden tadelt er die, auf intellectueller Anschauung beruhende, im Ausgleichen der Gegensätze bestehende, Methode, und stellt ihnen ein System entgegen das nur in der Bearbeitung der Begriffe besteht und eine Logik, deren Hauptregel ist, den Widerspruch nicht zu lösen, sondern zu vermeiden. Vermöge der *Kantischen* Trennung des Theoretischen und Praktischen behandelt er die praktische Philosophie abgesondert von jeder theoretischen Untersuchung über den Willen, und erklärt sich darin eben so gegen den *Kant-Fichte'schen* Freiheitsbegriff als gegen die *Spinoza-Schelling'sche* Verwandlung der Ethik in Physik, eben so gegen *Fichte's* revolutionäre als gegen *Schelling's* und des spätern *Fichte's* fatalistische Ansicht vom Staat und von der Geschichte. Mit *Kant* darin einverstanden, dass von der Erfahrung auszugehn sey und dass die Welt nur Erscheinungen darbiete, jenseits welcher Reales (Ding an sich) anzunehmen sey, erklärt er sich gegen ihn, indem er eine Metaphysik im alten Sinne des Worts mit ihren Haupttheilen festhält, um die Erfahrung denkbar zu machen. In dieser ruft er die Eleaten zu Hülfe gegen den Seyns-Hass der Wissenschaftslehre, *Leibnitz* und die Atomiker gegen den Pantheismus des Identitätssystems. Sein qualitativer Atomismus soll ihm die Möglichkeit der Mathematik sichern und die in der Erfahrung gegebnen Erscheinungen erklären, ohne dass er zum Idealisten in der Lehre von Raum und Zeit, zum Pan-

theisten in seiner Naturphilosophie werde. Mit *Fichte* macht er zum Ausgang seiner Psychologie das Ich, aber nur um in ähnlichem Realismus wie *Hume*, zu zeigen dass es ein stets wechselndes Product von Vorstellungen sey, deren Mechanismus, wie jeder, berechnet werden kann. Zugleich aber behauptet er, *Hume* und dem Pantheismus gegenüber, die Unsterblichkeit der einzelnen Seele, und will von einem Aufhören oder einem Aufgehen in dem mystischen Begriff der Gattung Nichts wissen. Im gleichzeitigen Gegensatz gegen jene beiden Systeme kann *Herbart* als realistischer Individualist bezeichnet werden.

1. Abgesehn von der Unmöglichkeit, dass überhaupt ein irgend bedeutendes System dieser Periode auftreten könnte das nicht, direct oder indirect auf *Kant* zurückginge, kann davon hier gar nicht die Rede seyn, wo es sich um die Aufgabe handelt, auf kritischer Basis stehend, jene beiden Systeme zu bekämpfen. Es könnte aber die Frage entstehn ob und wie dies möglich ist? Die Darstellung hat zu zeigen versucht, dass der Fortgang von *Kant* zu *Fichte*, von diesem zu *Schelling* nothwendig war, weil im Vorhergehenden im Keim enthalten war, was der Nachfolgende entwickelte. So weit dies gelungen ist, so weit scheint auch bewiesen, dass nur Verblendung oder Inconsequenz an *Kant* sich anschliessen, ja dessen Lehre weiter führen und dennoch zu andern Resultaten kommen könne, als jene beiden. Die Möglichkeit ist aber leicht nachzuweisen. Die Consequenzen aus der *Kantischen* Lehre werden so gezogen dass über seine eignen Behauptungen hinausgegangen wird, diese so negirt werden, wie die Knospe von der Blüthe. Man wird sich ihrer erwehren, wenn man den Knospenzustand festhält; dann wäre man aber Nichts weiter als ein gewöhnlicher Kantianer ein *C. Chr. Ehrhard Schmidt*, dessen Verdienste anzuerkennen sind, der aber den Kriticismus nicht weiter gebracht hat. Es wird aber noch ein andres Mittel geben. In einem Epoche machenden System wie das *Kantische*, liegen die Keime der Entwicklung für die ganze Periode, mancher im Begriff aufzubrechen entfaltet sich sogleich, mancher andere wartet seiner Zeit. Wer die unmittelbar folgende Entwicklung als anomal ansieht, wird jene erstern als ursprüngliche Degeneration zu entfernen, dagegen die letztern, bisher vernachlässigten eifrig zu pflegen haben. Dies Alles trifft nun bei den beiden Männern, namentlich bei *Herbart*, zusammen. Bleibt man bei diesem stehn, und lässt die eben gebrauchte Metapher fallen, so hat er

einige Punkte, ganz wie die alten Kantianer festgehalten, worüber *Fichte* und *Schelling* hinausgegangen sind. Dies der Grund warum er sich Kantianer nennen und lange Zeit von eifrigen Kantianern als Geistesverwandter angesehn werden konnte. Auf der andern Seite ist er vollkommen in seinem Recht, wenn er sich einen Kantianer nennt, der nicht auf dem Standpunkt der Kategorienlehre und Kritik der Urtheilskraft stehe, so dass also diese Lehren *Kant's* als Verirrungen von ihm bei Seite gelegt werden. Wenn er endlich an derselben Stelle sagt: er sey ein Kantianer des Jahres 1828, so ist er auch in dieser Beziehung in seinem Recht, indem er fortgebildet hat, was er dem Kriticismus entlehnte. Es ist hier nun auf die Hauptpunkte der *Kantischen* Lehre hinzuweisen deren Festhalten, Verwerfen, Ausbilden ihn in die negative Stellung zu den Systemen brachten, in welchen die nothwendige Consequenzen des Kriticismus nachgewiesen wurden. Der Fortschritt, dessen sich *Fichte* gleich anfangs am Meisten gerühmt hatte, war dass die Wissenschaftslehre indem sie die gemeinschaftliche Wurzel der theoretischen und praktischen Vernunft untersucht, sich des Dinges an sich entledigt habe. Beides hing in der That aufs Genauste zusammen; denn wenn *Kant* gesagt hatte, dass das praktische Interesse dahin bringe Grenzen des Erfahrungsgebietes und darum des Wissens anzunehmen, so folgt von selbst dass sobald die Vernunft nur praktisch ist, von einem solchen Begrenzen nicht die Rede seyn kann. Hier hält nun *Herbart* den Gegensatz des Theoretischen und Praktischen auf das aller Entschiedenste fest, eben darum ist ihm aber auch eines der grössten Verdienste *Kant's*, sein Ding an sich, welches wirklich ein Grenzbegriff sey, ein Wegweiser nämlich welcher anzeige, dass jenseits des Gebietes der Erscheinungen ein Reales sey, nicht nur gewollt werde. In so weit ist *Herbart* viel mehr Kantianer als *Fichte*. Auf der andern Seite war ihm die intellectuelle Anschauung des Identitätssystems ein Gräuel, und die ganze Naturphilosophie desselben eben so. Er konnte nicht leugnen dass sowol jene (in den Sätzen über den intuitiven Verstand) als diese (in den Schlusspunkten beider Theile) in der Kritik der Urtheilskraft enthalten war. Ihm erscheint weiter die ganze Nachkantische Philosophie als Idealismus, welcher bei der Absurdität ankommt, dass die Naturphilosophie die Natur schaffen müsse. Andrerseits weiss er dass dieser Satz von dem *Kantischen*: der Verstand macht die Natur und gibt ihr Gesetze, nicht sehr weit entfernt ist, dass aber dieser Satz die nothwendige Consequenz der Kategorienlehre und der Lehre von Zeit und Raum ist, darum verwirft er jene und sagt, die letztere sey der schwächste

Punkt in *Kant's* Lehre. Hier sind *Fichte* und *Schelling* viel mehr Kantianer als *Herbart*, der sich namentlich in der Lehre vom Raum, *Leibnitz* viel näher stellt als *Kant*. Es verhält sich ganz eben so hinsichtlich jener intelligiblen That welche den Character bestimmt bei *Kant*, in welcher *Herbart* sowol die Keime der verhassten Freiheitslehre als auch des, eben so verhassten, Pantheismus sah, und die er eben deswegen als Fiction abweist, während er auch hier sich den Vorkantischen Philosophen näher stellt. Wird endlich darauf gesehn, dass nach *Kant* die Psychologie ein Theil der Naturwissenschaft, Naturwissenschaft aber nur in so weit Wissenschaft war als sie Mathematik enthält, dass endlich *Kant* selbst, wenn auch *in minimo*, in der Seele Vorgänge statuirt, die Grössenunterschiede darbieten, so konnte ein Mann, der nun Ernst damit machte die Natur, welche Object des innern Sinnes ist der wissenschaftlichen d. h. mathematischen Betrachtung zu unterwerfen, mit Recht sich als Einen bezeichnen, der fortgebildet habe, was *Kant* angedeutet hatte, und also Kantianer sey einer fortgeschrittenen Zeit. Ja die Anknüpfung von *Herbart's* mathematischer Psychologie an *Kant* erscheint fast natürlich, wenn man unmittelbar vor jener, *Kant's* Schriftchen über die negative Grösse wieder durchliest, und dort nicht nur dem Rathe begegnet mehr Mathematik in die Philosophie zu bringen, sondern auch der Bemerkung dass einige Vorstellungen sich negiren können, während bei andern dieses negative Verhältniss nicht Statt finde.

2. *Johann Friedrich Herbart* [1] wurde zu Oldenburg am 4 Mai 1776 geboren. Schon als Knabe ward er theils im Religionsunterricht theils durch Lectüre mit philosophischen Lehren der Wolfianer, später der Kantianer, bekannt, so dass er nicht unvorbereitet die Universität Jena bezog gerade in dem Jahr, wo *Fichte* dort zu dociren anfing. Die persönliche Berührung mit diesem, so wie die Theilnahme an einer literarischen Gesellschaft unter den Studirenden, diente ausser dem ernsten Studium zu seiner wissenschaftlichen Ausbildung. Eine kurze Zeit scheint er wirklich Anhänger der *Fichte'schen* Lehre gewesen zu seyn, den wissenschaftlichen Ernst des Lehrers hat er stets gerühmt und z. B. gegen *Schopenhauer* in Schutz genommen. Seine Kritik der *Schelling'schen* Schriften: „Ueber die Möglichkeit einer Form der Philosophie überhaupt," und „Vom Ich" zeigt, dass schon im J. 1796 jene Scheidung *Herbart's* von allem Idealismus begonnen hatte, die seinen Standpunkt characterisirt. Von jener Zeit beginnt auch sein

1) *Herbart's* kleinere philos. Schriften herausg. v. *Hartenstein*. Einl.

Studium der griechischen Philosophie. Im Jahre 1797 nahm er eine Hauslehrerstelle in der Schweiz an um „lehrend zu lernen;“ mit sich selbst verleugnender Gewissenhaftigkeit trieb er immer für sich nur das, was jedes Mal Hauptgegenstand der Zöglinge war, darum zuerst besonders Mathematik. Dabei aber beschäftigten ihn philosophische Fragen, vor allen sehr begreiflicher Weise der Begriff des Ich. Die ersten Spuren von quantitativer und mathematischer Betrachtung des Psychischen finden sich in Fragmenten aus jener Zeit. Im J. 1800 verliess *Herbart* die Schweiz, verbrachte einige Jahre auf dem Landgute seines Freundes *Joh. Smidt* bei Bremen theoretisch und praktisch mit pädagogischen Arbeiten beschäftigt, und ging dann nach Göttingen, wo er sich im J. 1802 als Docent habilitirte. In demselben Jahr erschienen seine ersten Schriften, alle die Pädagogik betreffend. Seine Habilitationsthesen zeigen übrigens, dass er mit den Principien der einzelnen philosophischen Disciplinen, mit Ausnahme der Metaphysik im Reinen war. Auf diese wandte sich jetzt *Herbart's* Aufmerksamkeit und im J. 1806 gab er, zunächst als MS. für seine Zuhörer seine Hauptpunkte der Metaphysik heraus, die dann im J. 1808 dem grössern Publico geboten wurden. Im J. 1809 nahm *Herbart* den Ruf nach Königsberg als ordentlicher Professor der Philosophie und Pädagogik an, in welcher Stelle er zugleich ein pädagogisches Seminar gründete. Neben seinen akademischen Vorlesungen, neben seiner Wirksamkeit im Seminar und in der wissenschaftlichen Prüfungs-Commission, war er auch als Schriftsteller sehr thätig, und sein Lehrbuch zur Einleitung in die Philosophie, seine Psychologie, seine allgemeine Metaphysik, d. h. seine Hauptwerke sind hier geschrieben. Im Jahre 1833 ward ihm die Professur der Philosophie in Göttingen welche *G. E. Schulze* verwaltet hatte, angeboten. Der Verdruss, die durch *Hegel's* Tod erledigte Professur in Berlin nicht erhalten zu haben, trug wenigstens dazu bei, dass er den Ruf annahm. Der Anklang, den seine Vorlesungen fanden war hier grösser als in Königsberg, dagegen die schriftstellerischen Arbeiten dieser Zeit begreiflicher Weise denen nachstehn, die in der Blüthe der Jahre geschrieben wurden. Am 14 Aug. 1841 starb *Herbart*, vom Schlage gerührt; er hat in allen Verhältnissen in welchen er gelebt, den Ruhm eines edlen und festen Characters erworben. Nach seinem Tode ist von seinen Schülern erst eine Sammlung kleinerer Schriften, dann eine Gesammtausgabe seiner Werke veranstaltet [1].

---

1) *Hartenstein's* Ausgabe von *Herbart's* kl. phil. Schr. enthält ein voll-

3. Vom *Herbart'schen* System im ganzen Zusammenhange gibt keines seiner Werke einen so klaren Ueberblick

---

ständiges Verzeichniss aller Werke und Abhandlungen, so wie aller Recensionen, welche *Herbart* geschrieben. Es ist zu bedauern, dass *Hartenstein* nur die bedeutenden unter den letztern hat abdrucken lassen. Uebergehn wir die Recensionen so sind in chronologischer Folge *Herbart's* Arbeiten folgende:

1796 Versuch einer Beurtheilung von *Schelling's* Schriften: Ueber die Möglichkeit einer Form der Philosophie überhaupt, und: Vom Ich oder dem Unbedingten im menschlichen Wissen. Zuerst bei *Hartenst.* III. S. 42—74.

1802 Ueber *Pestalozzi's* neuste Schrift: Wie *Gertrud* ihre Kinder lehrte. An drei Frauen. In der Monatsschrift Irene. Dann bei *Hartenst.* III. S. 74—90.

— *Pestalozzi's* Idee eines A B C der Anschauung. 2te Aufl. 1804.

— Rede bei Eröffnung der Vorlesungen über Pädagogik. *Hartenst.* I. S. 1—16.

1804 Kurze Darstellung eines Plans zu philosophischen Vorlesungen. Götting. *Römer* dann bei *Hartenstein* I. S. 17—28.

— Ueber den Standpunkt der Beurtheilung der *Pestalozzi'schen* Unterrichtsmethode. Eine Gastvorlesung gehalten im Museum zu Bremen. Bremen *Seyffert.* Bei *Hartenst.* I. S. 29—40.

— Ueber ästhetische Darstellung der Welt, als das Hauptgeschäft der Erziehung. Ebendas. S. 43—65.

1805 *De Platonici systematis fundamento commentatio.* Göttingen *Schneider.* Bei *Hartenstein* I. S. 66—98.

1806 Allgemeine Pädagogik aus dem Zweck der Erziehung abgeleitet. Gött. *Römer.*

1807 Ueber philosophisches Studium. Göttingen *Dieterich.* Bei *Hartenst.* I. S. 99—198.

1808 Hauptpunkte der Metaphysik. Göttingen *Dankwarts.* Bei *Hartenst.* I. S. 199—266.

— Allgemeine praktische Philosophie. Göttingen *Dankwarts.*

1809 Vorrede und Anmerkungen zu *L. G. Dissen's* kurzer Anleitung die Odyssee mit Knaben zu lesen. Götting. *Dieterich.* Bei *Hartenst.* I. S. 267—280.

1810 Rede an *Kant's* Geburtstage gehalten. Königsb. Archiv für Philos. 1812. Bei *Hartenst.* I. S. 281—298.

— Ueber Erziehung unter öffentlicher Mitwirkung. Vorgelesen in der k. Deutschen Gesellschaft in Königsberg. Bei *Hartenst.* I. S. 299—312.

1811 Ueber die Philosophie des *Cicero.* Vorlesung in der D. Gesellsch. Königsb. Archiv I. Bd. 1. St. Bei *Hartenst.* I. S. 313—330.

— Psychologische Bemerkungen zur Tonlehre. Königsb. Archiv I. Bd. 2. St. Bei *Hartenst.* I. S. 331—360.

1812 Psychologische Untersuchung über die Stärke einer gegebnen Vorstellung als Function ihrer Dauer Königsb. Archiv I. Bd. 3. St. — *Hartenst.* I. S. 361—398.

— Ueber die dunkle Seite der Pädagogik. Königsb. Archiv I. Bd. 3. St. Bei *Hartenst.* I. S. 399—408.

— *Theoriae de attractione elementorum principia metaphysica. Regiomont. typ. academ.* Bei *Hartenst.* I. S. 409—461. Hieran schliessen sich:

— Philosophische Aphorismen veranlasst durch eine neue Erklärung der Anziehung unter den Elementen. Königsb. Archiv I. Bd. 4. St. Bei *Hartenst.* I. S. 467—486.

— Bemerkungen über die Ursachen welche das Einverständniss über die

als sein Lehrbuch zur Einleitung. An dieses hat sich die Darstellung besonders zu halten, wo es sich um den Begriff

---

ersten Gründe der praktischen Philosophie erschweren — nebst Vorrede zu *Chr. Jac. Kraus* nachgelassenen philos. Schr. Königsb. *Nicolovius.* Bei *Hartenst.* I. S. 523—538.

1813 Lehrbuch zur Einleitung in die Philosophie Königsb. *Unzer.* 4te Aufl. 1837.

1814 Ueber den freiwilligen Gehorsam als Grundzug des ächten Bürgersinnes in Monarchien. Rede am Krönungstage. Bei *Hartenst.* II. S. 1—14.

— Bemerkungen über einen pädagogischen Aufsatz. Ebend. II. S. 15—28.

— Ueber *Fichte's* Ansicht der Weltgeschichte. Rede in der D. Gesellsch. Ebend. S. 29—44.

— Ueber meinen Streit mit der Modephilosophie. Königsb. *Unzer.* Bei *Hartenst.* II. S. 45—98.

1816 Lehrbuch zur Psychologie. Königsb. *Unzer.* 2te Aufl. 1834.

1817 Ueber den Hang des Menschen zum Wunderbaren. Rede in der Deutsch. Gesellsch. Bei *Hartenst.* II. S. 99—114.

— Gespräche über das Böse Königsb. *Unzer.* Bei *Hartenst.* II. S. 115—206.

1818 Ueber das Verhältniss der Schule zum Leben. Vorles. in d. Deutsch. Ges. Ebend. III. S. 90—98.

— Pädagogische Gutachten über Schul-Klassen. Königsb. *Nicolovius.* Bei *Hartenst.* II. S. 207—261.

1819 Ueber die gute Sache. Gegen Professor *Steffens.* Lpz. *Brockhaus.* — Bei *Hartenst.* II. S. 262—296.

— Erste Vorlesung über praktische Philosophie. Bei *Hartenst.* II. S. 297—310.

1821 Ueber Menschenkenntniss in ihrem Verhältniss zu den politischen Meinungen. Ebendas. S. 311—330.

— Ueber einige Beziehungen zwischen Psychologie und Staatswissensch. Ebendas. S. 331—352.

— Ueber den Unterricht in der Philosophie auf Gymnasien. (In der 2ten Aufl. des Lehrb. zur Einl. und bei *Hartenst.* III. S. 98—107.)

1822 Ueber die Möglichkeit und Nothwendigkeit, Mathematik auf Psychologie anzuwenden. Königsb. *Bornträger.* Bei *Hartenst.* II. S. 417—458.

— *De attentionis mensura causisque primariis. Regiom. Bornträger.* Bei *Hartenst.* II. S. 353—416.

1823 Ueber die verschiednen Hauptansichten der Naturphilosophie. Bei *Hartenst.* II. S. 459—478.

1824. 25 Psychologie als Wissenschaft neu gegründet auf Erfahrung Metaphysik und Mathematik. Königsb. in Comm. b. *Unzer.*

1828 Ueber die allgemeinsten Verhältnisse der Natur. Bei *Hartenst.* II. S. 479—496.

— 1829 Allgemeine Metaphysik nebst den Anfängen der philosophischen Naturlehre. Königsb. in Comm. b. *Unzer.*

1831 Ueber die Unmöglichkeit persönliches Vertraun im Staate durch künstliche Formen entbehrlich zu machen. In „das Krönungsfest des preuss. Staats" etc. Königsb. 1831. Bei *Hartenst.* II. S. 497—516.

— Kurze Encyclopädie der Philosophie aus praktischen Gesichtspunkten entworfen. Halle *Schwetschke.* 2te Aufl. 1841.

— Briefe über die Anwendung der Psychologie auf Pädagogik. (Unvollendet) bei *Hartenst.* II. S. 517—694.

— Ueber das Verhältniss des Idealismus zur Pädagogik. Ebend. S. 695—720.

der Philosophie und das Verhältniss ihrer einzelnen Theile handelt. Zugleich ist eine der philosophischen Disciplinen (die Logik) nur in diesem Buche abgehandelt, so dass worin *Herbart* von andern Logikern abweicht, nur aus ihm und den kurzen Andeutungen welche den Hauptpunkten der Metaphysik angehängt wurden, ersehen werden kann. Die blosse Beobachtung dessen, was von jeher die Philosophen betrachtet haben, die Bemerkung ferner, dass die Skepsis der beste Anfangspunkt für das Philosophiren ist, zeigt dass man von einer Anschauungs-Philosophie nicht reden muss, sondern dass es keine andre Philosophie gibt als die welche mit der Reflexion, dem Auffassen von Begriffen, beginnt. Eben darum wird als das Gemeinschaftliche aller philosophischen Untersuchungen, und als allgemeine Definition der Philosophie nur dies angegeben werden können dass sie ist: Bearbeitung der Begriffe [1]. Aus den Hauptarten dieser Bearbeitung ergeben sich die Haupttheile der Philosophie. Es gehört nämlich zu den grössten Irrthümern wenn man meint, dass in allen Theilen der Philosophie eine und dieselbe Methode befolgt werden müsse. Vielmehr wie die Mathematik in ihren verschiedenen Partieen ganz verschiedene Verfahrungsweisen beobachtet, so richtet sich auch in der Philosophie die Methode nach dem Princip oder dem Ausgangspunkt [2] der verschiedenen Untersuchungen. Der erste Erfolg unserer Aufmerksamkeit auf Begriffe ist: dass sie klar, und wofern sie dazu geeignet sind, deutlich werden. Davon wodurch dies geschieht handelt die Logik, die also gar keinen andern Unterschied macht zwischen den Begriffen, als der ihre Form betrifft, und deren Regeln eben darum für alle Begriffe ganz gleichmässig gelten und in allen Theilen der Philosophie gleich unverbrüchlich sind. Abgesehn aber von dem logischen Unterschiede der Klarheit u. s. w., zerfallen die Begriffe, welche wir anzuwenden

---

1833 *De principio logico exclusi medii inter contradictoria non negligendo commentatio. Götting. typ. Dieterich.* Bei *Hartenst.* II. S. 721—738.
— *Oratio ad capessendam in Academia Georgia Augusta philosophiae professionem ordinariam habita.* Ebendas. S. 739—755.
1835 Umriss pädagogischer Vorlesungen Götting. *Dieterich.* 2te Aufl. 1841.
— Ueber die Subsumtion der Psychologie unter die ontologischen Begriffe. Götting. (nicht für den Buchhandel) Bei *Hartenst.* III. S. 122—130.
1836 Zur Lehre von der Freiheit des menschlichen Willens. Briefe an Herrn Prof. *Griepenkerl.* Gött. *Dieterich.*
— Analytische Beleuchtung des Naturrechts und der Moral zum Gebrauch beim Vortrage der prakt. Phil. Götting. *Dieterich.*
1837 *Commentatio de realismo naturali qualem proposuit Theophilus Ernestus Schulzius* (Jubelprogramm der philos. Facultät) *Gotting. typ. Dieterich.* Bei *Hartenst.* III. S. 1—40.
1839 1840 Psychologische Untersuchungen 1. u. 2. Heft. Götting. *Dieterich.*

1) Lehrb. z. Einl. 3te Aufl. p. 22. 23. 2) Ebend. p. 29. 30.

pflegen in zwei wesentlich von einander verschiedene Classen. Es gibt nämlich solche vermöge welcher wir das Gegebne auffassen, d. h. das, was uns für real gilt, oder was wir die Welt nennen. Versteht man unter Physik ganz allgemein die Kenntniss des Gegebnen, so sind es also die Begriffe, vermöge welcher es eine Physik gibt. Die Wissenschaft welche in einer eigenthümlichen, durch die (später zu erörternde) Beschaffenheit jener Begriffe postulirten, Bearbeitung derselben besteht, wird daher passend Metaphysik genannt. Endlich aber gibt es eine Classe von Begriffen, welche sich von den eben erwähnten dadurch unterscheiden, dass ihnen die Realität des Begriffenen gleichgültig ist, so dass sie auf einen erdichteten Fall eben so angewandt werden wie auf einen gegebnen, und die auf der andern Seite begleitet sind mit einem Urtheil des Beifalls oder Missfallens. Die Wissenschaft welche diese Begriffe betrachtet ist die Aesthetik, die in ihrer Anwendung auf das Gegebne zur praktischen Philosophie oder zur Kunstlehre wird. Sie ist ein von der Metaphysik durchaus abzusondernder Theil [1], wie denn überhaupt Sauberkeit der Untersuchung d. h. Vermeidung aller Confusion immer wieder zur Pflicht gemacht werden muss.

4. Von diesen drei Theilen der Philosophie kommt nun zuerst in Betracht die Logik, welche es mit unsern Gedanken zu thun hat, nicht sofern sie unsere Thätigkeiten, sondern sofern sie Begriffe sind, d. h. Etwas durch sie begriffen oder gedacht wird, und welche darum von allen psychologischen Untersuchungen getrennt werden muss [2]. Wenn aber unter einem Begriff nur das Gedachte oder Begriffene verstanden wird, so kann es natürlich nicht zwei ganz gleiche Begriffe geben, wohl aber solche, die Etwas gemeinschaftlich haben, dem als ihrem Merkmal beide subordinirt sind. Wichtiger als dies Verhältniss der Unterordnung, aus dem die Regeln über Umfang und Inhalt der Begriffe folgen, sind die Sätze über den Gegensatz der Begriffe. Hinsichtlich dieses sind die disparaten, die conträr entgegengesetzten und die contradictorisch entgegengesetzten zu unterscheiden. Der Satz: Entgegengesetztes ist nicht einerlei, d. h. der Satz des Widerspruchs und der mit ihm gleichgeltende des ausgeschlossnen Dritten, ist hinsichtlich aller Begriffe absolut richtig und es ist das Verkehrteste was es gibt, anstatt des *principium exclusi medii* mit *Eschenmayer* u. A. ein *principium tertii intervenientis* einzuführen [3]. Die Definition eines Begriffs, d. h.

1) Lehrb. z. Einl. 3te Aufl. p. 24. 25. 2) Ebend. p. 53. 54.
3) Ebend. p. 55—57. Allg. Metaph. I. p. 345. 346.

die Angabe seines Inhalts — Realdefinitionen entwickeln die Merkmale eines gültigen, d. h. aus einer wirklichen Erkenntnissquelle entsprungenen Begriffs — hängt genau mit seiner Eintheilung, d. h. der Angabe seines Umfanges vermittelst einer Reihe ihm untergeordneter Begriffe zusammen. Diese, welche nur brauchbar ist wenn ihre Glieder einen reinen Gegensatz bilden, kann wo ein Begriff verschiedene Reihen von Merkmalen enthält, verschieden seyn [1]. Uebersichtlichkeit und Zweckmässigkeit entscheidet bei der Wahl. Wie Definition und Eintheilung dazu dienen, den Begriff zu verdeutlichen so geschieht dies auch indem man den Begriff entstehn lässt, d. h. durch das Urtheil und zwar so, dass das negative Urtheil den Begriff klar, das positive ihn deutlich macht. Das Urtheil als (bejahende oder verneinende) Antwort auf eine Frage sagt über das Seyn des Subjects und Prädicats Nichts aus, und ist daher immer hypothetisch; hinsichtlich des Verhältnisses beider ergibt sich der Satz: das Subject ist Subject für irgend ein Prädicat, das Prädicat ist Prädicat nur für ein bestimmtes Subject, wird daher nur in einem beschränkten Sinn gedacht [2]. Dieser Satz, welcher für die Lehre von der Conversion der Urtheile sehr wichtig ist, führt noch zu einer andern sehr bedeutenden Folgerung: die Beschränkung des Prädicats muss sich nach dem Subject richten, denkt man sich dies sich immer mehr an Umfang erweiternd, so vermehrt sich die Unbeschränktheit des Prädicats bis endlich wo in der Subjectstelle jedes Bestimmte d. h. aller Inhalt verschwindet, das Prädicat unbeschränkte Geltung bekommt und aus dem Urtheil Existenzialsätze werden. Einige Sterbliche sind Menschen, Einige Wesen sind Menschen, (Es) sind Menschen *Jupiter pluit, ens pluit, — pluit*) [3]. In ihnen wird die Copula zum Zeichen des Seyns, nicht aber ist das Seyn das ursprüngliche Prädicat. — (In mathematischer Weise wird dies so ausgedrückt: Es sey der Inhalt des Subjects $= x$, so ist sein Umfang $= \frac{1}{x}$. Je mehr x abnimmt, um so grösser wird der Umfang, also wo es gleich Null wird ist er $= \frac{1}{0}$ d. h. unendlich.[4]) In der Lehre von den Schlüssen, die eben so wie das Urtheil nur zur Verdeutlichung der Begriffe dienen [5], nimmt *Herbart* mit Recht die selbstständige Gültigkeit der drei Schlussfiguren gegen *Kant* in Schutz; er beginnt mit der Betrachtung von Schlüssen, in denen man *modo ponente* und *modo tollente* zu Existenzialsätzen kommt,

1) Lehrb. z. Einl. 3te Aufl. p. 59 ff. 2) Ebend. p. 68—70. 3) Ebend. p. 84. 85. 4) Allg. Met. II. p. 91. 5) Kl. phil. Schr. II. p. 59.

und entwickelt dann die erste und zweite Figur indem er jene an den *modus ponens*, diese an den *modus tollens* anschliesst. Beide bezeichnet er als Subsumtionsschlüsse weil in ihnen der *minor* dem *medius* subsumirt wird, und unterscheidet von ihnen die dritte Figur als Substitutionsschluss, weil er nur gültig ist, wenn dem *medius* in seiner Verbindung mit dem *major* sein Merkmal (der *minor*) substituirt werden kann. Da der Mittelbegriff wie jeder Begriff aus seinen Merkmalen besteht, so müssen alle seine Merkmale an seiner Verbindung mit dem *major* Theil nehmen, also auch der *minor* wenn er ein Merkmal ist d. h. wenn der Untersatz allgemein bejahend ist. Daraus wird nun gefolgert dass auch diese Figur nur vier gültige Formen hat, indem *Datisi* und *Ferison* dieser Anforderung nicht entsprechen [1]. — Was dann endlich die Anwendung der Logik auf die Methode der übrigen Theile der Philosophie betrifft, so stellt sie freilich für alle, die, aus dem Satze des Widerspruchs folgende, Regel auf: wo Begriffe sich widersprechen müssen sie verworfen und ihr contradictorisches Gegentheil angenommen werden. Allein diese Regel, so richtig sie ist, reicht nicht aus, denn wenn dergleichen in gegebnen Begriffen vorkommen sollte, so bleibt immer noch die neue, von der Logik nicht zu lösende, Aufgabe: eine Auskunft zu finden die jener logischen Regel und zugleich der Erfahrung genüge [2]. Davon später.

5. Nachdem der Inhalt der Logik angegeben worden, scheint es nun das Natürlichste zu seyn, dass zur Metaphysik übergegangen werde. Wenn dagegen hier vor derselben die Aesthetik und die mit ihr zusammenfallende praktische Philosophie abgehandelt wird, so berechtigt dazu nicht nur *Herbart's* Vorgang, welcher in seinem Lehrbuch diesen selben Weg befolgt, sondern es drängen dahin noch andere Gründe: die ersten Untersuchungen *Herbart's* über die praktische Philosophie sind früher erschienen, als die Werke in welchen er seine metaphysischen Lehren entwickelt, sein Hauptwerk darüber gleichzeitig mit den Hauptpunkten der Metaphysik. Er hat damit factisch gezeigt, dass zum Verständniss jener diese nicht nöthig sind. Auch noch viel später, im Jahr 1836 sagt er in der Vorrede zu seiner Analytischen Beleuchtung des Naturrechts, dass erst beim Uebergange von der Ethik zur Pädagogik man Psychologie und also Metaphysik nöthig habe. Noch mehr, er ruft bei jedem Schritte dem Leser zu, alle theoretischen Lehren über den Willen, über Freiheit u. s. w. zu vergessen, weil diese für die praktische Philosophie ganz gleichgültig seyen,

1) Kl. phil. Schr. II. p. 91—93. 2) Ebend. p. 101.

eine Forderung die um so leichter erfüllt wird, wenn Untersuchungen solcher Art nicht eben vorausgegangen sind. Auf der andern Seite dagegen wünscht er von den Lesern seiner Schriften über die theoretische Philosophie (z. B. seiner Psychologie) dieselben möchten fest seyn in ihrer, am Besten in seiner, praktischen Philosophie, weil dies sie am Meisten in Stand setzen werde, mit der nöthigen Besonnenheit und Ruhe seinen Untersuchungen zu folgen. Endlich aber sind es, trotz der völligen Trennung von Aesthetik und Metaphysik, einige in der Aesthetik zu betrachtenden Verhältnisse, welche theils zuerst ihm gewisse metaphysische Fragen nahe legten, theils wenigstens dem Leser es leicht begreiflich machen, wie *Herbart* zu diesen Fragen und diesen Lösungen kam. — Die Aesthetik als die Wissenschaft von dem was, als schön, gefällt, hat dieses zuerst von Solchem zu sondern mit dem es oft confundirt wird. Zunächst von dem, was begehrt wird, da das Begehren auf ein erst zu Erreichendes, dagegen das ästhetische oder Geschmacks-Urtheil auf ein Vollendetes sich bezieht [1]. Eben so aber auch von dem Angenehmen, welches zwar darin mit dem Schönen Aehnlichkeit hat, dass es ohne Grund und willenlos vorgezogen wird, allein sich nur auf einen subjectiven Zustand bezieht, während das Schöne als gegenständlich oder objectiv gedacht wird [2]. Die allgemeine Aesthetik hat nur zu entwickeln was schön ist, daher sich aller psychologischen Untersuchungen darüber wie es zugeht dass wir es schön finden u. dergl. zu enthalten. Sie muss sich aber hüten, mit einer unbestimmten Abstraction des Schönen sich genügen zu lassen, vielmehr muss sie die einfachsten Elemente aufsuchen, welche gefallen, und aus diesen das Complicirtere hervorgehn lassen. Diese Elemente können, da das Einfache gleichgültig ist, nur Verhältnisse seyn und die allgemeine Aesthetik hätte nun die einfachsten Verhältnisse aufzustellen, welche ein begierdeloses Wohlgefallen erregen [3]. In dieser Hinsicht ist nun bisher eigentlich nur in einer Anwendung der Aesthetik (d. h. in einer Kunstlehre) Etwas geleistet: In der Musik können die einfachsten harmonischen Verhältnisse aufgezählt werden [4]; die allgemeine Aesthetik müsste sich zu den übrigen Kunstlehren verhalten, wie der Generalbass zur Theorie der Musik, an ihm hat sie bisher ihr einziges Muster; auch darin, dass er nicht so lächerlich ist, aus theoretischen Gründen beweisen zu wollen warum diese Verhältnisse gefallen müssen, was durch *Leibnitz's* „unbewusstes Zählen“ gewiss nicht erklärt

1) Allg. prakt. Phil. p. 37. 38.
2) Lehrb. zur Einl. p. 105. 107.
3) Ebend. p. 108. 113.
4) Kl. phil. Schr. I. p. 50.

wird[1]. Während die Regeln aller übrigen Kunstlehren in sofern eine nur hypothetische Geltung haben, als es zufällig ist ob Jemand diese Kunst übt, d. h. einen bestimmten Stoff (Töne, Farben) darstellt, während dessen gibt es eine die sich darin von ihnen unterscheidet; dies ist die Tugendlehre oder die praktische Philosophie. Auch sie lehrt, wie jede andere Kunstlehre, unter Voraussetzung eines gegebnen Stoffes durch Verbindung ästhetischer Elemente ein gefallendes Ganze zu bilden, sie lehrt es aber unbedingt, weil der Stoff oder Gegenstand der Art ist, dass wir ihn immer darstellen müssen, indem dieser Gegenstand nichts Anderes ist, als wir selbst und unser Wollen und Thun[2]. Wie alle andern Kunstlehren so wird auch die praktische Philosophie in der allgemeinen Aesthetik wurzeln, indem zuerst die einfachsten Willensverhältnisse aufgestellt werden müssen, welche als (sittlich) schön gefallen. Diese können Musterbegriffe oder Ideen genannt werden. Sie sind es, welche den Urtheilen des sittlichen Geschmacks zu Grunde liegen in denen wir Beifall oder Missfallen über einen Willen aussprechen[3]. Da wir dies müssen, wir mögen wollen oder nicht, so haben diese Urtheile eine durch unser Begehren nicht bedingte Gültigkeit, und dies durch seine Bestreitung des Eudämonismus ins Licht gestellt zu haben, ist das grösste Verdienst *Kant's*. Ganz anders aber muss das Urtheil im Uebrigen über *Kant's* praktische Philosophie lauten. Worin sehr Viele sein Hauptverdienst setzen, das ist sein aller grösster Fehler, dass er nämlich die praktische Philosophie ganz auf seine Lehre von der transscendentalen Freiheit gegründet hat. Die Annahme einer Freiheit als der Fähigkeit absolut anzufangen ist nicht nur, wie *Schleiermacher* das hervorgehoben hat, von keinem praktischen Interesse[4], sondern sie ist sogar diesem Interesse schädlich. Denn wie bei dieser Annahme Erziehung, wie Zurechnung, wie Besserung, wie Strafe möglich seyn soll, alles dies ist unbegreiflich, da sie es zu einem absoluten Zufall macht, wie der Mensch in jedem Augenblick handelt, und höchstens durch die Fiction einer „intelligiblen That" den Zufall in die Zeitlosigkeit zurückschiebt[5]. Indem *Kant* die Frage nach der Freiheit, die nur in die Metaphysik gehört — (und hier hätte er selbst sie gern verneint, weil er, wie alle Andern, es fühlt dass Metaphysik deterministisch ist[6]) —

---

1) Allg. prakt. Phil. p. 44. Kl. phil. Schr. III. p. 793.
2) Lehrb. zur Einl. p. 26. 103. 3) Ebend. p. 102. 113.
4) Allg. Metaph. I. p. 409.
5) Gespräche über das Böse. Phil. Schr. II. p. 189.
6) Kl. phil. Schr. I. p. 53. Allg. Metaphys. I. p. 176.

hat er eine ganz ungehörige Vermischung sich zu Schulden kommen lassen, aus der allein der widersinnige Titel Metaphysik der Sitten erklärlich ist [1]. Dieser Fehler den eben so *Spinoza* begeht, indem er eine Physik anstatt einer Ethik liefert [2], hat mit die ganze darauf folgende Bearbeitung der Ethik verdorben. Durch diese Vermischung war es möglich, dass seit *Fichte* sich der Idealismus mit dem Spinozismus verband. Indem man nämlich an die Stelle dessen, was seyn soll das setzte, was seyn wird, ward Alles in Naturgeschichte verwandelt, Natur- und Sitten-Gesetz geriethen in Verwirrung [3]. Man hat die Ethik theoretisch zu begründen versucht, indem man ihre Bestimmungen aus der Natur des Willens abzuleiten versuchte, anstatt die Urtheile aufzusuchen, welche den Willen bestimmen [4]. Was der Wille ist, kümmert die praktische Philosophie durchaus nicht, sie hat bloss zu zeigen, wann der Wille (sittlich) schön ist, oder gefällt. Darum sagen ihre Regeln gar nichts über das Seyn aus, und *Kant's* Zusammenstellen des Sollens mit dem Können ist, abgesehn von den praktisch gefährlichen Folgerungen die man daraus ziehn könnte, abermals eine Confusion praktischer Ideen mit theoretischen Begriffen [5]. Die Ideen haben Nichts mit dem Seyn, weder mit dem Wirklichen noch mit dem Möglichen zu thun, jeder Schluss vom Sollen aufs Seyn ist falsch, darum auch der aufs Möglich-seyn [6]. Eine andere Eigenthümlichkeit der *Kantischen* Ethik ist zusammenhängend mit seiner Freiheitslehre, dass er sie nämlich nur als Pflichtenlehre fasst, und darum auf den kategorischen Imperativ ein solches Gewicht legt. Als verstände sichs ganz von selbst, springt *Kant* vom Löblichen zum Begriff des Gesetzes [7]. Dass der Pflichtbegriff weder der einzige noch der höchste ethische Begriff sey, hat schon *Schleiermacher* bewiesen. Die Ethik als Pflichtenlehre vergisst, dass bei der complicirten Natur dieses Begriffs nothwendig seine Elemente ihm vorausgestellt werden müssen. Ferner aber wird bei dieser Behandlungsweise die Sittenlehre ganz auf die Störungen des sittlichen Lebens beschränkt, das sittlich Schöne bleibt von ihm ausgeschlossen [8], und es ist begreiflich dass gerade *Kant* zu dem empörenden Gedanken eines radicalen Bösen gekommen

---

1) Psychol. als Wissensch. I. p. 35.
2) Erstes Gespr. üb. das Böse. Phil. Schr. II.
3) Analyt. Beleucht. des Naturr. p. 244.
4) Philos. Studium. (Kl. phil. Schr. I. p. 141—143.)
5) Ebend. Kl. phil. Schr. I. p. 150.
6) Allg. prakt. Phil.
7) Analyt. Beleucht. des Naturr. p. 48.
8) Allg. prakt. Phil. p. 54. 55.

ist[1]. — Alle diese Mängel werden vermieden, wenn die praktische Philosophie ganz unabhängig von allen theoretischen Untersuchungen über die Natur des Willens, Determinismus und Indeterminismus zuerst die aller einfachsten Willensverhältnisse aufsucht, welchen der sittliche Geschmack Beifall zollt. Dies ist die Aufgabe der Ideenlehre[2], welche zuerst die primitiven Ideen betrachtet. Es kann dabei nicht genug eingeprägt werden, dass die Ideen nicht auf das Seyn des Willens beschränkt sind, sondern dass sie sein Was, man kann sagen (denn Bild ist die blosse Qualität des Gegenstandes ohne seine Realität) sein Bild betreffen, so dass jeder Wille, auch wenn er nur vorgestellt würde, sogleich nach ihnen beurtheilt wird. Hierin liegt es auch, dass die Ideen nicht ein Müssen sondern ein Sollen enthalten. Das Müssen als Nothwendig-seyn bindet den wirklichen Willen, das Sollen bindet das Bild des Willens an das unvermeidliche Urtheil. Es sagt: wenn gewollt wird, so soll so gewollt werden[3]. Die wissenschaftliche Forschung muss die Ideen von einander trennen, im wirklichen Leben urtheilen wir immer zugleich nach allen, und nur in den Darstellungen der Kunst dulden wir es wieder, wenn Handlungen nur einer derselben gemäss sind. Solcher primitiven Ideen hat *Herbart* schon in seinen ersten Schriften fünf angegeben, bei denen er auch später geblieben ist, und hinsichtlich der er immer gewarnt hat, man solle nicht den Versuch machen die eine von der andern oder alle aus einer höchsten abzuleiten[4]. Dies wäre eben so unrichtig als wenn man Collisionen leugnen wollte. Wie diese zu vermeiden sind, hat die praktische Philosophie zu lehren[5]. Daraus aber muss nicht gefolgert werden, dass sie auf Gerathewohl empirisch aufgegriffen seyen, vielmehr deutet *Herbart* an, was später *Hartenstein* noch präciser hervortreten lässt (Grundbegriffe der ethischen Wissenschaften. Lpz. 1844), dass alle einfachen Willensverhältnisse mit ihnen erschöpft seyen, indem die ersten beiden (1 und 2) das aller einfachste Verhältniss betreffen, das eines Willens zu sich selbst. Indem dann zweitens das Verhältniss zu einem andern Willen betrachtet wird ergeben sich, je nachdem dieses andere nur vorgestellt (3) oder wirklich, endlich aber je nachdem das Zusammentreffen mit anderm wirklichen Willen unabsichtlich (4) oder absichtlich (5) ist, die drei andern

1) Gespr. üb. d. Böse. Phil. Schr. II. p. 187.
2) Allg. prakt. Phil. p. 77—258.
3) Ebend. p. 20. Analyt. Bel. des Naturr. p. 182. Psychol. als Wissensch. II. p. 204.
4) Kl. phil. Schr. I. p. 26 ff. Ebend. p. 57. Allg. prakt. Phil. p. 62.
5) Analyt. Beleuchtung p. 68.

Musterbegriffe [1]. Zunächst gefällt nun die innere Freiheit, d. h. die Uebereinstimmung des Wollens mit der eignen Beurtheilung, welche alles servile Handeln ausschliesst und die Fähigkeit involvirt, den Willen nach eigner Einsicht zu lenken. Ohne Erfüllung mit andern Ideen würde dies ganz leere formelle Consequenz und Ueberzeugungstreue geben. Einen noch formellern Character hat die Idee der Vollkommenheit, die nur quantitativ zu nehmen ist. Die Grösse als solche gefällt dem sittlichen Geschmack [2]. Auch sie hat natürlich die Bestimmung, nicht isolirt zu werden (wie das im Stolz geschieht), sondern als Coefficient die andern Ideen zu modificiren. Das löbliche Verhältniss zu (vorgestellten) fremden Willen ist Wohlwollen, von der blossen Theilnahme d. h. der Nachahmung und in sofern Aneignung fremder Empfindungen wohl zu unterscheiden. Wohlwollen setzt daher ein Verhältniss zu Anderem voraus, darum kann z. B. der Pantheismus nicht von Güte Gottes sprechen [3]. Im Zusammentreffen zweier wirklichen Willen in einem dritten Punkt (Sache) missfällt der Streit, dieser muss vermieden werden, und die aus Einstimmigkeit der Willen hervorgegangene Regel, wonach er vermieden wird, ist das Recht, die zunächst auf einem nur tadelnden Urtheil beruht und darum ursprünglich beschränkend ist, obgleich ihr darum noch keine Befugniss zum Zwange zukommt [4]. Endlich aber liegt dem Factum, dass die unvergoltne That missfällt, die Idee der Billigkeit (d. h. der gebührenden Vergeltung) zu Grunde, welche einen Rückgang postulirt und in der sich daher ein positives und negatives Moment verbindet, worauf sich die Sittlichkeit des Dankes und der Strafe gründet [5]. Der Uebergang von den einfachen Ideen zu solchen, die der mehr zusammengesetzten Beurtheilung zu Grunde liegen, und daher abgeleitete oder auch gesellschaftliche Ideen genannt werden, wird dadurch gemacht, dass mehrere Wesen als Eines, ihr mehrfaches Wollen wie die verschiedenen Strebungen eines Willens angesehn werden, eine Annahme die, zunächst Fiction, für Jeden mehr seyn muss, der auf das Factum der Verständigung durch die Sprache mit reflectirt [6]. Da die vollkommenste Communication nicht als das Erste vorausgesetzt werden kann, so wird hier mit der grössten Trennung begonnen und daher die Idee der Rechtsgesellschaft, welche den Streit nicht

1) Allg. prakt. Phil. p. 179 ff.
2) Ebend. p. 93 ff. Analyt. Beleucht. p. 119.
3) Allg. prakt. Phil. p. 98 ff.
4) Ebend. p. 115 ff. 125. und Allg. Metaph. I. p. 418.
5) Allg. prakt. Phil. p. 134. 140. 6) Ebend. p. 181—183.

nur vermeidet sondern auch schlichtet, zuerst betrachtet [1]. Es folgt das Lohnsystem, welches aus der Idee der Billigkeit abgeleitet wird, und die sittliche Möglichkeit des Bestraftwerdens entwickelt. (Das Strafen bedarf dann noch weiter eines Motivs; sey dieses nun Besserung, sey es Abschreckung.) Erst hier kann der Satz ausgesprochen werden, dass gleiche Theilung sittlich sey, da dem blossen Recht jede genügte [2]. Das Wohlwollen erweitert sich zum Verwaltungssystem, in welchem das grösstmöglichste Wohl Aller angestrebt wird, und mit dem daher Forderungen des Rechts und der Billigkeit in Collision treten können [3]. Die Idee der Vollkommenheit führt zum Cultursystem welches die grösstmöglichste Kraft und Virtuosität befördert [4]. Endlich indem Alle von Ideen beseelt sind, und ein gemeinsames gutes Gewissen einen Zustand beurkundet, der im Einzelnen die innere Freiheit war, bilden Alle eine beseelte Gesellschaft, was die höchste abgeleitete Idee ist [5]. Diejenigen ethischen Begriffe nun, welche *Schleiermacher* als die formalen bezeichnet hatte, ergeben sich erst wenn man aus der Ideenlehre heraustritt und die Ideen und den Menschen [6] betrachtet, von der Güterlehre wird nicht besonders gesprochen, da ein Gut jedes Object des Willens ist [7]. Tugend dagegen, die weder blosse Einsicht ist, noch auch ein blosses Wollen, sondern beides zu ihrer Voraussetzung hat, ist in ihrem Ideal der Zustand des Menschen, in dem alle Ideen ganz gleichmässige Stärke haben, ein Zustand der nur erreicht wird durch die Kraft, zu sich selbst Nein zu sagen [8]. Man kann daher sagen, dass der Begriff der Tugend entsteht indem man zur Totalität der Ideen die Einheit der Person hinzudenkt [9]. Indem die, an sich nur Eine, Tugend sich im Thun und Lassen äussert, zeigt sich was zu thun ist als eine Reihe von Pflichtgeboten [10], hervorgerufen dadurch dass das Seyn den Ideen nicht entspricht. Die Schranken des Menschen, deren Daseyn ihn, bei der Unabhängigkeit der Ideen von allem Seyn, durchaus nicht vor Tadel sicher stellen, lassen immer wieder den kategorischen Imperativ hervortreten [11]. Sie sind theils individuelle Schranken, theils die der Gesellschaft, in welcher das Individuum sich findet, und darum zerfallen alle Pflichten in solche, deren Gegenstand der Einzelne und andre, deren Gegenstand die Gesellschaft

---

1) Allg. prakt. Phil. p. 184. 199. 2) Ebend. p. 208. 219.
3) Ebend. p. 224. 230. 4) Ebend. p. 290. 5) Ebend. p. 248 ff.
6) Ebend. p. 269—430. 7) Analyt. Beleucht. p. 45.
8) Allg. prakt. Phil. p. 266. 273. 9) Analyt. Beleucht. p. 164.
10) Allg. prakt. Phil. p. 282. 11) Ebend. p. 299. 303.

ist. Zu beiden kommen dann drittens solche, die sich auf die Zukunft beider beziehn [1]. Die Pflicht welche den Menschen zu seinem Gegenstande hat, wird auf die Erziehung, namentlich als Selbsterziehung, zurückgeführt, und bei der Entwicklung derselben als Stützpunkte die Beschäftigung, die Gesinnung, das Familien- und Dienstverhältniss berücksichtigt, weil die ersten beiden bei allen Vernunftwesen, die letzten beiden wenigstens bei Menschen Statt haben müssen [2]. Die Pflichten gegen die Gesellschaft werden nur erfüllt indem der Einzelne, ausgerüstet mit der Idee der beseelten Gesellschaft, den Platz erkennt, der in derselben seiner Eigenthümlichkeit zukommt, und nun zusieht, wie die wirkliche Gesellschaft ihm dies Verhältniss zu realisiren erlaubt [3]. Auf die Zukunft endlich wirkt der einzelne Wille vorzüglich durch das häusliche Leben, in dem die neue Generation reift; eben so aber wirkt auf sie die Gesellschaft besonders wo sie Staat ist, d. h. durch Macht geschützt ist [4], indem sie Formen der Nachwelt überliefert. Dass diese nicht sich überleben, hohl und machtlos werden, davor schützt nur das Mächtigseyn der Ideen in den Privatwillen; andre Garantien gibt es nicht. Wo für den geordneten Staat die Menschen fehlen, wird er ewig nur ein Begriff vorhanden seyn [5]. Da zu jeder Synthesis, die aus vorausgesetzten Gründen in Begriffen construirt, eine Analysis gehört, welche — gleichsam als Rechnungsprobe — zeigt, dass was in der Beobachtung gegeben ist, dasselbe ist, wozu die Construction gekommen ist, so hat *Herbart* nicht nur in der theoretischen Philosophie der Synthesis immer analytische Betrachtungen, sondern auch der allgemeinen praktischen Philosophie, welche den sittlichen Willen synthetisch construirt hatte, die Analytische Beleuchtung des Naturrechts und der Moral folgen lassen. Nun sind freilich die Tugenden, Pflichten u. s. w. nicht empirisch gegeben, wohl aber liegen in den vorhandenen Werken über Naturrecht und Moral eine Menge von Werthbestimmungen vor, in welchen, bei den verschiedensten Ableitungen, die Verfasser übereinstimmen, und die bei dieser Vergleichung als richtig angenommen werden können [6]. Das ganze Werk kann daher als eine Kritik der hauptsächlichsten frühern Ansichten angesehn werden, die weniger darauf ausgeht sie zu widerlegen, als vielmehr ihre Behauptungen an ihren richtigen Ort zu stellen. Obgleich die Trennung des Naturrechts und der Moral ungehörig ist, und sich unter andern

1) Allg. prakt. Phil. p. 369. 2) Ebend. p. 372 ff. 354.
3) Ebend. p. 389. 392. 4) Ebend. p. 402. 318.
5) Ebend. p. 411. 416. 421. 6) Analyt. Bel. Vorr. p. XIII.

dadurch gerächt hat, dass man den Staat, in dem alle praktischen Ideen verwirklicht werden, nur als Rechts-Institut ansehn musste, so erleichtert doch jene Trennung die Uebersicht [1] und so wird zuerst das Naturrecht beleuchtet. Hier wird nun, als der Bedeutendste unter Allen, besonders *Grotius* hervorgehoben. Dass seine Betrachtung sich an den Krieg schliesst, zeigt ein Gefühl dass der Streit vermieden werden müsse, sein Verbinden des Rechtlichen und Moralischen, sein Uebergehn zur Gesellschaft, Alles dies sey zu loben, nur finde das Letztere zu schnell Statt, da zuerst das einfache Verhältniss unter zweien besprochen werden müsse; seine Bemerkungen über die Strafe, seine Trennung des *posse puniri* und des *debere puniri*, sein Verlangen dass das Strafen einen Zweck und Motive habe u. s. w., sey ganz richtig und zeige, wie nahe *Grotius* den Grundsätzen gestanden habe, die in der allg. prakt. Phil. entwickelt wurden [2]. Minder günstig fällt sein Urtheil aus über das Naturrecht der *Kantischen* Periode. Die scharfe Trennung von Recht und Moral, die *Kant* von seinen unmittelbaren Vorgängern übernommen, dabei das Zeitalter der Revolution, in welchem jene Werke verfasst wurden, hat zu einem negativen Character geführt, der nur durch Inconsequenzen gemildert wird, indem z. B. das, aus dem Recht verbannte, Wohlwollen doch wieder, sowol von *Kant* als besonders von *Fichte*, hineingenommen wird u. s. w. [3] Es wird dabei der Versuch gemacht zu erklären, wie durch ein Misskennen der einfachsten praktischen Ideen manche irrthümliche Behauptungen und Anordnungen erfolgen mussten. Die analytische Beleuchtung der Moral [4] hat nun leider keinen *Grotius* der Moral aufzuzeigen; am Meisten hat noch *Plato* das ästhetische Urtheil geweckt, indem die Idee der innern Freiheit ihm vorschwebt (freilich besonders in ihrer Anwendung auf den Staat als beseelte Gesellschaft); nachher hat, nicht *Aristoteles* wohl aber die stoische Schule und *Cicero*, Manches benutzt und weiter fortgeführt, in der neuern Zeit haben die Bedeutendsten wie *Wolf* und *Schleiermacher* die Idee der Vollkommenheit wie sie zum Cultursystem erweitert ist, zum Mittelpunkt gemacht, also das an die erste Stelle gesetzt, dem die neunte gebührt [5]. Dazu sey dann noch durch *Fichte's* Ankämpfen gegen die Schranke durch das idealistische Ich, das Verdrängen des Tugendbegriffes durch den Pflichtbegriff gekommen, welches den Menschen ganz isolirt, indem jedem

1) Analyt. Bel. p. 19. 22. 2) Ebend. p. 62. 64. 133. 134.
3) Ebend. p. 89 ff. 4) Ebend p. 148 – 164.
5) Ebend. p. 148. 149. 263.

allein die Erreichung des Gesammtzwecks aufgetragen wird [1]. Derselbe *Fichte* aber hat dann später in seinen Grundzügen der gegenwärtigen Zeit, für welche freilich die Jahreszahl eine Entschuldigung darbietet, die praktische Philosophie dadurch verdorben, dass er den Weltplan und die nach diesem fortschreitende Gattung so in den Vordergrund gestellt hat. Zwar lässt sich hier nicht verkennen, dass die Idee des Cultursystems (der Vervollkommnung der Gesellschaft) vorgeschwebt hat. Allein die Form, die sie bei *Fichte* bekommen, hat ihren Grund nur im Verkennen der Schranken unserer Erkenntniss und ihrer Grenzen gegen das Gebiet des Praktischen. Um von einem Weltplan zu sprechen, müssten wir mehr von der Welt wissen, sonst kommen wir mit *Fichte* zur Mythologie und Weissagung. Weiter aber findet die, in der reinen Contemplation berechtigte darum aber auf die Naturforschung beschränkte, Teleologie nicht ohne Weiteres aufs Praktische Anwendung. *Fichte's* fünf Zeitalter sind die Zustände die empirisch an dem einzelnen Menschen vorkommen wenn er, schlecht erzogen, im Jünglingsalter zügellos wird [2]. —

6. Der Uebergang zu dem wichtigsten Theil des *Herbart'schen* Systems, zu seiner Metaphysik wird am Passendsten gemacht wenn gezeigt wird, wie er sich zu der *Kantischen* Lehre stellt. Dies dient zugleich dazu, zwischen denen zu entscheiden, welche seine abgegebne Erklärung er sey Kantianer so buchstäblich nahmen, dass sie darüber den Zusatz vergassen, er stehe nicht auf dem Standpunkt der Kategorienlehre und der Kritik der Urtheilskraft sondern sey „Kantianer vom J. 1828,“ und denen welche in dieser Erklärung nur einen leisen Spott vernehmen wollten: Will man nicht geflissentlich in den Sumpf zurück, aus welchem *Kant* uns glücklich gezogen, so muss man dies festhalten, dass was wir erkennen nur Erscheinungen sind, und dass Alles was uns gegeben ist, darum auch der Complex des Gegebnen den man Natur zu nennen pflegt, nur Erscheinungen enthält. Dies unwiderleglich nachgewiesen zu haben aber, ist nicht das einzige Verdienst *Kant's*. Vielmehr, indem er von den Erscheinungen die Dinge an sich unterscheidet, hat er damit factisch den Satz anerkannt, der nicht aufgegeben werden darf, dass wie der Rauch auf Feuer, so der Schein auf ein Seyn weist. Wie viel Schein, so viel Hindeutung aufs Seyn [3]. Obgleich daher *Kant*, wie schon die Bezeichnung transscendentaler Idealismus beweist, sich dem Idealismus (zu viel) annähert, so ist doch

---

1) Analyt. Bel. p. 192 ff. 2) Ebend. p. 234. 245. 252. 237. 238.
3) Hauptp. der Met. (Kl. phil. Schr. I.) p. 213 ff.

seine Lehre keiner. Alles theoretische Philosophiren muss daher an das empirisch Gegebne anknüpfen und also dieses zu seinem (Erkenntniss-) Princip machen. Müsste man nun bei demselben stehn bleiben, so gäbe es nur eine Physik und gar keine Metaphysik. Dies ist nun wirklich die Ansicht aller der, welche meinen dass *Kant* durch seine Kritik die Unmöglichkeit aller Metaphysik bewiesen habe. Auch hat *Kant* wirklich durch einige seiner Hauptlehren den Weg zur Metaphysik sehr erschwert. Indem er nur die Empfindungen als den Stoff der Darstellungen gegeben seyn, dann aber die formalen Anschauungen Zeit und Raum hinzutragen, und dann durch die transscendentale Einbildungskraft die Gegenstände produciren lässt, vergisst er, wie alle Kantianer, die Bedingungen nachzuweisen, unter welchen wir unsere Auffassung von Farbe gerade in die Form eines Vierecks bringen; die Bedingungen müsste er, da sich die vorgeblichen Formen doch auf alle Empfindungen ganz gleich beziehen müssten, in die Dinge an sich setzen, deren Kenntniss dadurch freilich viel grösser würde, als er will. Daher stellt er gar nicht einmal das Problem auf, warum Complexe gewisser Empfindungen gegeben sind, ein Problem, das eben den Eingang in die Metaphysik bahnt [1]. Die Folge ist dann natürlich gewesen, dass einerseits die Dinge an sich, weil sie zu einer ganz leeren Stelle geworden waren, vom Idealismus geleugnet wurden, andrerseits einem ganz rohen und unwissenschaftlichen Empirismus in die Hände gearbeitet wurde. Hätte *Kant* eine richtigere Ansicht von Zeit und Raum, so wie von den formalen Begriffen der Causalität u. s. w. gehabt, so hätte er erkannt, dass uns viel mehr als die Empfindungen gegeben ist, indem auch gewisse Complexionen derselben und Andres damit zusammenhängendes, sich uns so aufdrängt dass wir es gelten lassen müssen. Diese uns gegebnen Formen sind die Erfahrungsbegriffe deren wir uns bedienen und bedienen müssen, so lange wir uns mit dem Anschauen der Erscheinungen begnügen. Sobald wir aber anfangen zu reflectiren, so werden die bisher angewandten Begriffe zu Problemen; indem sich nämlich zeigt, dass die Erfahrungsbegriffe sich widersprechen und also undenkbar sind, entsteht das Bedürfniss, sie denkbar zu machen. Dies nun ist die Aufgabe der Metaphysik. Auch sie hat Begriffe zu bearbeiten und ist in sofern Theil der Philosophie; ihre specielle Aufgabe ist: die Erfahrungsbegriffe denkbar zu machen [2]. Wenn z. B. uns Veränderung in der Welt der Erscheinungen gegeben ist, und wir einsehn

1) Psychol. I. p. 69. 70. 2) Lehrb. z. Einl. p. 227.

dass Veränderung ein sich widersprechender Begriff ist, so entsteht die Aufgabe, da das Reale sich nicht widersprechen kann, zu erklären unter welchen Bedingungen der Schein der Veränderung entstehn kann. Diese Aufgabe treibt nun über die Erscheinungen hinaus in das Gebiet dessen, was den Erscheinungen zu Grunde liegt, also in das Gebiet des Uebersinnlichen, und Metaphysik wird dadurch geboten. (Gerade in dem angeführten Beispiel zeigt schon das Thun des gemeinen Verstandes, welcher zur Veränderung, um sie denkbar zu machen, Ursachen hinzudenkt, wie zwingend jene Aufgabe ist.) Versteht man unter Erkennen Begreifen des Angeschauten, so wird, da über das Angeschaute hinausgegangen wird, das Uebersinnliche zwar nicht erkannt, die Metaphysik hat aber zu zeigen, wie es gedacht werden muss. Indem die Metaphysik die Erscheinungswelt zu erklären sucht, kann ihr Gang als ein bogenförmiger bezeichnet werden, indem sie von dem Gegebnen ausgehend sich dem Realen annähert, dann aber vom erreichten Zielpunkt auf einem andern Wege wieder zum Gegebnen zurückkommt, das sie nun gleichsam construirt [1]. Hätte *Kant*, anstatt voreilig Zeit und Raum und die Kategorien als Verbindungen anzusehn, die durch gar nichts ausserhalb des Gemüthes bedingt seyen, lieber untersucht ob diese Formen denkbar sind, was sie doch seyn müssen, auch wenn sie nur subjectiven Character haben, so hätte er anstatt seiner Kategorienlehre, dieses Musters von Unordnung bei scheinbarer Ordnung, die Lösung metaphysischer Probleme gegeben. Dann hätte der Kantianismus, statt einer blossen Kritik der bisherigen Metaphysik, eine Reform derselben geben können, durch welche auch eine richtige Psychologie möglich geworden wäre, anstatt dass er jetzt diese nothwendige Reform verschoben und verkehrter Weise Metaphysik auf eine, noch dazu falsche, Psychologie gegründet hat, wie sich dies in der *Fries'schen* Auffassung am Meisten zeigt. Anstatt die Metaphysik zu verwerfen, muss man sie zu dem machen, wozu sie bestimmt, zu einer, durch die sich widersprechenden Erfahrungsbegriffe postulirten, Integration derselben, durch welche man von dem, sich widersprechenden, Schein übergeht zu dem ihm zu Grunde liegenden Realen. Thut man dies so findet man, dass die Gliederung welche *Wolff* der Metaphysik gegeben, beibehalten werden kann. Nur thut man besser den ersten Theil als allgemeine Metaphysik zu bezeichnen und den Namen Ontologie für eine Unterabtheilung derselben aufzusparen. Die besondre oder angewandte Metaphysik befasst dann was *Wolff* Kos-

1) Allg. Metaph. II. Vorr. p. 8.

mologie nannte, was aber bei unsern mangelhaften Kenntnissen vom Universum den bescheidenern Namen der Naturphilosophie führen muss, ferner die Psychologie, endlich die rationale Theologie.

7. Die allgemeine Metaphysik hat nun zuerst sich einer Leitung bei jenem „bogenförmigen“ Gange zu versichern. Solche Leitung gibt nun die Methodologie, der erste Theil der Metaphysik, welcher sich an die Logik anschliesst, von der er die Weisung empfängt, dass wo ein Widerspruch sich findet, es nicht geduldet werden darf, dass er als real gelte. Sollten sich nun aber in dem Gegebnen, den Erscheinungen, Widersprüche finden, so muss dies für uns die Weisung seyn, sie dem Seyn auf welches alle Erscheinung hinwies, abzusprechen, zugleich aber auch in ihm den Grund nachzuweisen, warum jene Widersprüche erscheinen. In diesem Fall treibt also der Widerspruch, weiter zu gehn; nur wo das, was man schon denkt sich selbst aufhebt, findet dieser Trieb Statt, indem dieses sich selbst Aufhebende weil es gegeben ist, nicht weggeworfen sondern vom Denken anders gefasst werden muss [1]. Diese andere Fassung muss der Art seyn, dass sie der Logik einerseits und dem Gegebenseyn andrerseits keine Gewalt anthut, Denkbarkeit und Gültigkeit ist zu vereinigen [2]. Denkt man sich nun einen gegebnen Widerspruch in welchem die beiden Glieder M und N sind, davon jedes ohne das andere nicht gegeben ist, so wird also von M gesagt werden müssen, dass es als denkbar gesondert ist von N, als gültig aber, vermöge des Gegebnen, Eins ist mit N. Die Regel welche die Logik gibt ist: man trenne die Einheit die das Entgegengesetzte verknüpfen soll und nicht kann; man wird also die Einheit des M leugnen müssen, oder was dasselbe heisst, anstatt des Einen M mehrere setzen. Würde man dies so verstehn: eins von diesen M sey Eins mit N, das andre nicht, so wäre die Aufgabe nicht gelöst, denn jedes M soll ja denkbar und gültig seyn, also wird nur übrig bleiben die M anders zu fassen als sie einzeln gefasst wurden, d. h. zusammen, und zu sagen: jedes M, nicht einzeln sondern zusammen mit den andern, sey gleich N [3]. Die Befolgung der Regel: Was gedacht werden muss, als Eines aber nicht gedacht werden kann, denke man als Vieles, diese gibt nun was *Herbart* die Methode der Beziehungen nennt. Ihr Wesen besteht darin, dass sie die Begriffe ergänzt, indem sie die Beziehungen derselben aufsucht, d. h. ihre Relationen zu

1) Allg. Met. II. p. 48. 49. 2) Ebend. p. 53.
3) Ebend. p. 50. 53. 54.

dem, ohne welches sie nicht gedacht werden können, oder sich widersprechen [1]. Die zunächst liegende Anwendung dieser Methode bietet ein Verhältniss dar, aus dessen Betrachtung in seinen ersten Darstellungen *Herbart* die Methode ableitet, und welches für den Eintritt in die Metaphysik entscheidend ist. Diese sollte den Grund der widersprechenden Erfahrungsbegriffe aufsuchen, und ihre Aufgabe beruht also wesentlich auf der Relation des Grundes und der Folge. Nun aber ist diese Relation selbst ein Begriff, der einen Widerspruch enthält. Ohne Zweifel ist das Folgern als eine Thatsache gegeben. Allein der Grund muss erstlich, weil er der Folge vorausgehend gedacht wird, gedacht werden als nicht ihr gleich. Andrerseits aber soll er die Folge enthalten, also ihr gleich seyn; er ist also wirklich ein solches M wie oben vorausgesetzt wurde [2]. Diese Schwierigkeit kann auch so ausgedrückt werden: Wenn die Folge zum Grunde gehört, so kann sie weder aus ihm heraustreten noch auch Etwas Neues enthalten [3]. Dieser Widerspruch wird nun gelöst indem M als Vielheit von M gedacht wird, deren Jedes dem N, der Folge nicht gleich ist, die zusammen aber die Folge hervorbringen, so dass also ein Einfaches nicht Grund seyn, und die Folge mindestens eine andere (neue) Verbindung der Elemente enthalten wird. Diese Behauptung die hinsichtlich des Schlusses, in welchem aus Prämissen gefolgert wird, Jeder zugestehn wird, spricht nur aus, was Alle voraussetzen, die das Zusammentreffen von Bedingungen für nothwendig halten, damit Etwas erfolge [4]. Mit dieser Weisung aber, den gegebnen Widerspruch durch eine solche Transformation zu vermeiden, ist die Sache noch nicht abgethan. Nicht einmal dieses ist damit entschieden, welches als M (Grund) und welches als N (Folge) zu nehmen ist, sondern es hängt vom besondern Fall und den sonstigen Umständen des betrachteten Begriffs ab [5]. Noch viel weniger aber ist damit das Wie der Zerlegung bestimmt; auch hier hängt es von der Aufgabe ab, welche Transformation brauchbar ist und welche nicht. *Herbart* beruft sich hier wiederholt auf die Mechanik, welche, ohne Kräfte und Richtungen zu zerlegen, keinen Schritt vorwärts gehn könnte, und selbst auf die niedere Mathematik, indem es dem Geometer frei stehe eine Linie als Hypotenuse eines Dreiecks oder als Kante eines Cubus anzusehn. Wenn nun wie die Kräfte zerlegt oder die Linie angesehn wird, für diese zufällig ist, so ist der Ausdruck

1) Psychologie I. p. 26. 2) Ebend. p. 56. 3) Hauptp. der Met. (Kl. phil. Schr. I.) p. 203. 4) Allg. Met. II. p. 38. 39. 5) Ebend. p. 60.

erklärlich, dass die Kunst der zufälligen Ansichten für den Metaphysiker von der äussersten Wichtigkeit und ohne sie mit der Methode der Beziehungen nichts anzufangen sey. Diese zufälligen Ansichten liefern Hülfsbegriffe, die wie Logarithmen, Sinus u. s. w. nicht im Realen selbst liegen, aber als Durchgänge fürs Denken dienen, ohne welche dieses nicht vom Gegebnen zum Realen und umgekehrt übergehn könnte. Diese Ansichten sind zufällig dem Begriffe auf den sie angewandt werden, doch aber nicht, wie oft beim Mathematiker, auf gut Glück unternommene Versuche, sondern in der bestimmten Aufgabe liegt ihre Nothwendigkeit. Sie müssen nämlich so gewählt werden, dass durch sie eine Verbindung zwischen sonst Unvereinbaren möglich werde [1].

8. Auf die Methodologie folgt nun als zweiter Theil der allgemeinen Metaphysik die Ontologie welche, früher als der reale Theil bezeichnet [2], den Begriff des Realen oder Seyenden erörtert, und also mit dem zu thun hat, wozu als zu ihrem tiefsten Grunde die Metaphysik dringt. Hier wird nun sogleich *Kant* die Ehre gegeben, dass er gleichzeitig mit *Jacobi*, den, von der alten Metaphysik verdorbenen, Begriff des Seyns wieder richtig gefasst habe [3]. Hätte *Kant* nichts weiter geschrieben als den einzigen Satz: hundert wirkliche Thaler enthalten nicht das Mindeste mehr als hundert mögliche, so hätte er gezeigt dass er der Mann war, die alte Metaphysik zu stürzen, welche das Seyn, die Realität, aus Möglichkeit und ihrem Complement zusammensetzte [4]. Es liegt nämlich in jener *Kantischen* Behauptung dass das Seyn oder die Realität gar kein Was, gar keine Qualität enthält, eben so wenig auch irgend eine Negation, sondern dass es eben nur die absolute Position, das absolute Gesetztseyn (gleichviel von welchem Was) andeutet. [5] Nämlich auch dann wenn mir etwas scheint, setze ich es, aber mit dem Vorbehalt es zurückzunehmen, ich gehe aber zum Seyn über, indem ich diesen Vorbehalt aufgebe; in sofern kann man sagen, dass in dem Seyn eine doppelte Negation liege, indem ich als seyend setze, dessen Nicht-aufgehoben-seyn ich anerkenne. Darum drückt Seyn eigentlich etwas aus was uns betrifft, und nicht etwas was dem Dinge, oder dem Was inhärirt; es besagt nur dass Etwas nicht in mir ist, sondern An sich. [6] Seyn aber ist noch nicht Seyendes, sondern der Begriff des Seyenden ist zusammengesetzt aus dem des Seyns und des Was, oder

---

1) Lehrb. z. Einl. p. 236. Allg. Met. p. 64. 2) *De elem. attr.*
3) Lehrb. zur Einl. p. 205. 4) Allg. Met. I. p. 73.
5) Ebend. p. 81. 6) Ebend. II. p. 80—90.

der Qualität. Sie ist das Unbekannte welches man neben dem bekannten Seyn statuirt, wenn man sagt man wisse wohl dass Seyendes den Erscheinungen zu Grunde liege, nur wisse man nicht was es sey [1]. Was als seyend gedacht wird heisst in sofern ein Wesen, losgerissen vom Seyn bloss als Was gedacht, kann es Bild heissen. *Plato's* Ideen sind solche Bilder, sie sind blosse Was, Qualitäten [2]. Daraus aber, dass das Seyn das An- sich und absolute Position bedeutet, folgt dass mit ihm nur solches zum Seyenden verbunden werden kann, das nicht eine blosse Relation und darum auch eine Negation ist, denn jede Negation setzt das Negirte voraus. Die Qualität des Seyenden ist daher gänzlich positiv und affirmativ, ohne die geringste Negation; eben darum aber kann das Seyende nicht einer Gradation fähig seyn, und der Begriff eines *ens realissimum* ist völlig unhaltbar. Die Realität ist aller Quantität unzugänglich [3]. Weiter aber muss eine andere höchst wichtige Consequenz gezogen werden. Da die Qualität des Seyenden unvereinbar ist mit irgend einer Negation, so folgt daraus dass kein Ding seyn, und nicht seyn kann. Das Wort zugleich ist dabei ganz unnütz, denn selbst wenn Seyn und Nichtseyn auf einander folgten, so gäbe es doch einen Uebergangspunkt in welchem eben Beides zugleich wäre [4]. Darum gibt es kein absolutes Werden oder die Qualität des Seyenden ist absolut einfach. Dies ist nun die Lehre der Eleaten, zu der sie im Gegensatz gegen *Heraklit* kamen. Sie sind die Ersten, die diesen Begriff richtig gefasst haben, und wenn Uebergehn vom sich Widersprechenden zum Seyenden Metaphysik ist, so hat *Heraklit* die erste Veranlassung zur Metaphysik gegeben, und die ersten Spuren wahrer Metaphysik sind bei den Eleaten anzuerkennen. [5] Sie duldeten nicht, was der Tod aller Metaphysik ist: ursprüngliche Vielheit in Einem [6], und haben damit die Ehre verdient, die wahren Väter der Philosophie zu heissen [7]. Dagegen aber haben sie einen wesentlichen Punkt nicht erkannt, dass es nämlich durch den Begriff des Seyenden völlig unbestimmt bleibt, ob es nur Ein Seyendes oder ob es viele, und wie viele es gibt [8]. In dieser Hinsicht könnte man dem *Leukipp* zugestehn, einen Fortschritt gemacht zu haben, wenn er nicht durch das Hineinbringen der räumlichen Ausdehnung den Begriff des Seyenden verfälscht hatte [9]. Dieser letzte Satz ist begreif-

---

1) Allg. Met. I. p. 79. 80. 2) Hauptp. der Met. (Kl. phil. Schr. I.) p. 217. 3) Allg. Met. II. p. 95. 97. 105. 4) Ebend. p. 148.
5) Lehrb. zur Einl. p. 176. 190. 6) Psychol. Bem. zur Tonlehre (Kl. phil. Schr. I.) p. 338. 7) *Theor. de attr.* (Ebend.) p. 422.
8) Allg. Met. II. p. 102. 9) Ebend. I. p. 447.

licher Weise für die Anwendung der Methode der Beziehungen äusserst wichtig. Für diese findet sich nun sogleich ein Ort, indem, nach der vorläufigen Erörterung über die realen Wesen, zu dem Gegebnen übergegangen wird. Da findet sich, dass uns Complexionen von Merkmalen gegeben sind, welche uns nöthigen ihnen ein gemeinschaftliches Substrat unter zu legen welches wir Ding nennen, und dessen Setzung nun die Stelle der Positionen vertreten soll die ursprünglich in den einzelnen Merkmalen lag. Da nun Vieles in Einem nicht seyn kann, so ist die Inhärenz freilich nur Schein, da sie aber gegeben ist, so ist sie nicht wegzuwerfen, sondern sie ist ein metaphysisches Problem, ihr Gedanke muss abgeändert werden, indem im Seyenden der Grund jenes Scheines gefunden werden muss [1]. Dies kann nach dem früher Gesagten nur vermittelst der zufälligen Ansichten auf dem Wege der Beziehung geschehn, natürlich nicht so, als sollten nun die vielen Merkmale für eine zufällige Ansicht des Realen ausgegeben werden, denn diese sind als unterschiedne gegeben, und lassen sich darum nicht verschmelzen, sondern so, dass man vermöge der zufälligen Ansichten das Reale A so vervielfältigt, dass es als Grund der Erscheinung der Inhärenz gedacht werden kann. Wäre nun bloss ein Merkmal gegeben, so setzte man anstatt des einfachen A die Vervielfältigung $A + A \ldots .$, deren Folge jener Schein wäre, sind aber zwei Merkmale *a* und *b* gegeben, so haben wir zwei (sind *n* gegeben so haben wir *n*) Hindeutungen aufs Seyn und es ist also eine doppelte Vervielfältigung postulirt, d. h. ausser jener Reihe noch eine andere $A' + A'$. Zugleich aber mit jenen beiden ist auch der Schein eines Dinges gegeben, dem sie inhäriren, dieses weist gleich jenen beiden auf ein Seyn hin, das gleich seyn soll jenen beiden Hindeutungen. Die postulirte Gleichsetzung kann aber nur so vollzogen werden, dass die ersten Glieder der Reihen als zusammenfallend gedacht werden, so dass gleichsam von einem gemeinschaftlichen Centrum aus die beiden Reihen divergiren. Das Resultat dieses Verfahrens, das *Herbart* durch einen Vergleich des gegebnen Widerspruchs mit einem Differenzial, der Vervielfältigung mit seiner Integration, des Gleichsetzens der ersten Glieder mit dem Hinzufügen der Constante deutlich zu machen sucht [2] ist nun dies: Das Zusammenfallen aller Reihen mit ihrem ersten Gliede gibt den Substanzbegriff, der die Einheit der Gruppe repräsentirt; dass es Reihen sind, erklärt die vielen Merkmale oder ist die Ursache derselben, und es ergeben sich mit Noth-

1) Allg. Met. II. p. 119. 123. 2) Ebend. p. 125—131.

wendigkeit die beiden Sätze: So viel erscheinende Merkmale, so viel nicht erscheinende Ursachen und: Keine Substanzialität ohne Causalität. Es muss dabei bemerkt werden, dass die Causalität ganz ohne Zeitbestimmung gedacht werden muss, und dass bis jetzt nur das Verhältniss der (einen) Substanz zu den (vielen) Ursachen erörtert worden ist, wir darum noch lange nicht erklärt haben, wie die Merkmale uns als Accidenzien erscheinen, wozu Lehren über das Ich hinzukommen müssen [1]. — Neben dem Problem der Inhärenz steht ein anderes, welches eigentlich nur durch Combination jenes ersten mit der zeitlichen Succession entsteht, es ist das Problem der Veränderung, bei welcher schon der gemeine Verstand, indem er stets Ursache hinzudenkt, beweist, dass er eine Integration postulirt. Diese ist gegeben wo an die Stelle der Merkmale *a b c* die Merkmale *a b d* treten und dennoch die Gewissheit nicht zurückgedrängt werden kann, dass das Ding dem sie inhäriren dasselbe geblieben sey. Anstatt des einen A werden also jetzt ein X als Erklärungsgrund von *a b c*, und ein Y als Grund von *a b d* gedacht werden müssen, zugleich aber so dass Y sich an X als an dasjenige anlehnt, aus dem als seinem Stoff, es hervorgeht [2]. Vermöge der Methode wissen wir, dass nur indem mehrere X zusammengefasst werden, Y daraus hervorgehn kann, vermöge des über Inhärenz Gesagten, dass Y selbst nicht ein Reales, wohl aber Zusammenfassung mehrerer Realen seyn kann. Wenn nun aber die Veränderung nicht nur einen Schritt macht, sondern mehrere Stadien durchlaufen werden, so folgt dass eine Reihe von Vervielfältigungen gedacht werden muss in welchen, damit keine Zersplitterung vorgehe immer das Anfangsglied dasselbe bleibt, so dass wir daran, ganz eben so wie bei der Inhärenz, die eine beharrende Substanz haben, nur dass hier die Ursachen successiv kommen und gehn, indem ihr Zusammen sich so oft ändern muss, als die Erscheinung sich anders gestaltet. Und jetzt tritt auch der bekannte Satz: bei allem Wechsel der Erscheinungen beharre die Substanz, in sein wahres Recht. Ganz wie nämlich jedem Merkmal eine Vielheit des Realen vorausgesetzt werden musste, so dass kein Reales an sich Substanz war, sondern um Erscheinungen zu tragen, in Gemeinschaft mit andern realen Wesen stehn musste, eben so beruht auch der Wechsel der Erscheinungen, oder die Veränderung, auf dem Wechsel dieser Gemeinschaft. Wie die Inhärenz das Zusammen der Wesen postulirte, so die Veränderung eintretendes und aufhörendes

1) Allg. Met. II. p. 134—141. 2) Ebend. p. 146. 153. 155.

Zusammen, d. h. Kommen und Gehen der Ursachen [1]. Die Erfahrung also, die uns nicht täuscht, sondern nur unterlässt, uns vollständig zu unterrichten, hat durch die beiden uns vorgelegten Probleme der Inhärenz und der Veränderung uns gezeigt, dass um sie denkbar zu machen nothwendig ist, was nach dem Begriff des Realen möglich gewesen war, nämlich: viele reale Wesen anzunehmen; dass nun diese, da ihre Qualität einfach ist, manchmal, namentlich dort wo sie sich bethätigen von *Herbart* Monaden genannt werden [2], ist nicht befremdlich. Sie sind unräumlich [3] und zeitlos, ihre Zahl nicht unendlich aber äusserst gross, ihre Qualitäten oder ihr Was verschieden [4]. Das gäbe nun eine Ansicht, die qualitativer Atomismus (vgl. oben p. 122 *Schelling's* dynamischen und qualitativen Atomismus) genannt werden könnte [5], wenn nicht eine Untersuchung dies verhinderte, auf welche das bisher Gefundene hindrängt. Es entsteht nämlich die wichtige Frage wie denn jene Gemeinschaft zu denken sey, d. h. was darin geschieht. Dieselbe Frage kann auch so ausgedrückt werden: was bedeutet das Zusammen von Substanz und Ursache und was geschieht wenn zwei reale Wesen zusammen treten? Da dies eine Frage ist, die nicht den Schein betrifft, so wird dieses Geschehen wirkliches genannt, im Gegensatz gegen das scheinbare, welches wir wahrnehmen, und wird mit der wahren Causalität verbunden, welche zeitlos ist wie das Seyn, an das sie angeknüpft wird [6]. Dächte man die Wesen A und B nur zu einer Summe verbunden, so geschähe Nichts in ihnen, es könnte aber auch Nichts Neues daraus herauskommen; die zufällige Ansicht muss also so gebildet werden dass sie in einander eingreifen können; denkt man Eines $= \alpha + \beta + \gamma$, das Andere $= m + n - \gamma$, so würde bei gewöhnlichen Grössen γ und $-\gamma$ sich aufheben, in Wesen aber, die durch und durch positiv sind, gibt dies vielmehr Druck und Widerstand, kurz die Wesen müssen so gedacht werden, dass das Eine sich gegen die Störung durch das Andere, erhält. In diesem Bestehen gegen die Negation, diesen Störungen und Selbsterhaltungen der einfachen Wesen, besteht das wirkliche Geschehen, welches in sofern ausserhalb des Realen fällt, als in Jedem für sich genommen, Nichts geschieht, auch nicht ihnen eine Kraft oder Tendenz (d. h. ein unreifes Seyn) zugeschrieben wird, sondern die Selbsterhaltung nur bei jeder, den Wesen zufälligen, Relation hervor-

---

1) Allg. Met. II. p. 155. 130. 156. 197.
2) u. A. Kl. phil. Schr. II. p. 473.
3) Allg. Met. I. p. 548.
4) Lehrb. zur Einl. p. 239. 284. 235.
5) Allg. Met. I. p. 443.
6) Ebend. II. p. 162. 143. 199.

tritt [1]. Der richtige Begriff des wirklichen Geschehns oder der Störungen und Selbsterhaltungen wird am leichtesten deutlich, wenn wir auf den einzigen Fall blicken wo es in die Welt der Erscheinungen tritt, auf das Entstehn unserer Vorstellungen. Unsere Seele nämlich ist auch ein einfaches Wesen und es war kein Unglück wenn *Leibnitz* dort, wo er seinen Monaden innere Qualität zuschrieb, an das Thun unserer Seele dachte [2]; die innern Zustände der Seele die man bei der Armuth der Sprache Vorstellungen nennen kann [3], sind ihre Selbsterhaltungen; auf dem Standpunkt des empfindenden Menschen ist man in Relationen mit andern Wesen begriffen, die einfache Qualität wird nicht erkannt, also bleiben nur die Selbsterhaltungen bemerkbar [4]. Will man anstatt dieses Beispiels, wo ein reales Wesen sich gegen Störungen behauptet, ein Beispiel von Selbsterhaltung überhaupt, so denke man an den Contrast von Farben, an den Gegensatz zweier Töne, die sich nicht vermischen sondern gleichsam einander Widerstand leisten, oder auch an chemische Durchdringung, wo keines sich an das andere verliert, jedes seine Integrität behauptet [5]. Dieses wirkliche Geschehn, diese wahre Causalität wird im gemeinen Leben übersprungen, indem es zu der scheinbaren Causalität und dem scheinbaren Geschehn sogleich Seyn hinzudenkt, während doch jene letztern ebenso der Zeit sich anschliessen müssen, wie das wirkliche Geschehn und die wahre Causalität dem Seyn, und durch eine Scheidewand getrennt sind, die durch das Gebiet geht wo früher der unrichtige Begriff der Substanz stand [6]. Vermöge dieses wirklichen Geschehens ist es nun möglich, dass sich ein Wesen, ohne dass dies irgend eine Vielheit in dasselbe brächte, in vielerlei Weise als Kraft und Ursache äussern kann; es hängt dies davon ab, wie viel andere Wesen ihm störend entgegentreten und, ohne eine (unmögliche) *causa transiens* zu üben, es zu Selbsterhaltungen provociren [7]? Indem nun so von dem Realen zu dem wirklichen Geschehen übergegangen worden, ist allerdings ein Schritt dazu gemacht, die Erscheinungen der äussern Natur in einer Naturphilosophie, so wie die des Bewusstseyns in einer wissenschaftlichen Psychologie zu construiren. Allein auch nur ein Schritt. Zwischen dem erreichten Punkt und dem, wo die Naturphilosophie und

1) Allg. Met. II. p. 164 ff. 169 ff. 174 ff.
2) Ebend. I. p. 188 ff. 196. 3) Ebend. p. 525.
4) Ebend. II. p 176. 5) Hauptp. der Met. (Kl. phil Schr. I.) p. 224. Allg. Met. I. p. 212. 6) Allg. Met. p. 308 ff. 198 ff.
7) Hauptp. der Met. l. c. p. 225.

Psychologie beginnen kann, liegen noch viele Schwierigkeiten, welche zu beseitigen die Aufgabe der beiden letzten Theile der allgemeinen Metaphysik ist. Diese haben beide ganz gleichmässig die Ontologie zu ihrer übergeordneten Voraussetzung, stehn aber unter einander mehr in einem coordinirten Verhältniss, indem der eine, welcher Synechologie genannt wird, den Eingang zur Naturphilosophie, der andre, die Eidolologie, den Vorhof zur Psychologie bildet. (Die beiden Namen werden ihre Erklärung bei der Darstellung des Inhalts finden.) —

9. Die Synechologie (deswegen so genannt weil das Continuum, *συνεχὲς*, ihr wichtigstes Problem ist) möchte wohl die schwierigste Partie der *Herbart'schen* Metaphysik seyn, sie enthält die Grundzüge einer Philosophie der Mathematik, so wie die Fundamente der Naturphilosophie. Den Anknüpfungspunkt bietet das (p. 335) gefundene Resultat, dass das Problem der Veränderung auf ein aufhörendes Zusammen hinweise. Denkt man sich nun das Zusammen, welches nur beim wirklichen Ineinander vollkommen ist, weil nur beim Ineinander das Nicht-zusammen gänzlich aufgehoben ist [1], denkt man sich dieses als aufhörend, indem man als möglich denkt dass das Eine aus dem Andern heraustrete, oder aber, denkt man wo sie nicht zusammen sind, dass sie zusammen seyn könnten, so weist man in jedem Falle dem Wesen einen Punkt möglichen Seyns an, wo es seyn könnte, oder auch man bringt sein Bild an das andere heran, setzt es aus dem andern heraus, dadurch nun entsteht Nicht-zusammen welches aber ein einfaches und erstes ist, so dass nichts Mittleres zwischen den Aussereinanderseyenden gedacht werden soll, und am Besten mit dem Wort aneinander oder auch einfachstes Ausser bezeichnet wird. Dieses Aneinander bildet nun das Element desjenigen Raumes, welchen *Herbart* den intelligiblen nennt, unter dem also der Raum zu verstehn ist, welcher nöthig ist, um das Kommen und Gehen der Substanzen zu denken, oder welche wir diesem nothwendig hinzudenken [2]. Denkt man sich nun zwei Substanzen, die nicht zusammen sind, zusammenkommend, trennt dann in Gedanken die eine von der andern, vereinigt dann beide wieder u. s. f., so entsteht eine Reihe der Aneinander, in welcher jedes seine Stelle oder seinen Ort hat, d. h. eine Linie, und zwar eine gerade (weil das sechste gerade zwischen dem fünften und siebenten sich findet), welche uns die erste Dimension

1) Allg. Met. II. p. 216. 2) Ebend. p. 216. 199. 246.

des intelligiblen Raumes gibt [1]. Schon an dieser ersten Dimension lässt sich der Unterschied zwischen dem intelligiblen Raum, — ohne welchen es nicht möglich ist, eine Zahlenreihe zu denken in welcher die höhere Zahl hinter der niedern kommt, keinen graduellen Unterschied in welchem ein Grad höher steht als der andere, und der eben darum überall Gültigkeit hat, wo Vielheit von Seyendem gedacht wird — und dem sinnlichen Raum nachweisen. Weil in der eben construirten Linie zwischen dem dritten und vierten Aneinander keines mehr eingeschoben werden kann, deswegen gilt von ihr, was die alte Metaphysik sagt: *extensio lineae ex numero punctorum quibus constat determinatur*, ihr *Quantum extensionis* ist die Zahl oder Summe der Aneinander [2]. Es ist eben darum bei ihr durchaus nicht von einem Ueberfliessen eines Punktes in den andern d. h. von Stetigkeit die Rede, sondern sie ist starr. Man kann zugeben dass diese Linie nicht vorgestellt werden kann, denn in der That ist, wie die Psychologie das zu zeigen hat, der Mechanismus des Vorstellens der Art, dass bei der Unfähigkeit, das Aneinander mit beharrlicher Treue festzuhalten, er es immer durch Zwischenschieben aufgibt, wodurch er die ins Unendliche theilbaren Linien erzeugt, mit welchen z. B. die Geometer operiren. Diese Unfähigkeit des gewöhnlichen Vorstellens aber hindert nicht, dass das metaphysische Denken die starre Linie als Forderung anerkenne, welche wir erfüllen müssen, wenn wir mannigfaltiges Reales richtig denken wollen, ganz eben so wie moralische Forderungen sich um psychologische Beschränktheiten nicht zu kümmern hatten [3] (p. 321). Werden nun, wozu die Erfahrungen nöthigen, mehr als zwei Seyende gedacht, so ergibt schon das Hinzudenken nur eines dritten (C) welches dem ersten (A) eben so entgegengestellt wird, wie vorher das zweite (B), dass zwei solche starre Linien gedacht werden müssen, welche einen Punkt gemeinschaftlich haben. Dieses Verhältniss gibt nun *Herbart* Gelegenheit, nicht nur die stöchiometrischen Grundsätze der Geometrie, ferner den Begriff der Richtung, des Kürzesten, der Parallelen u. s. w. zu erörtern, sondern bahnt auch den Uebergang von der starren Linie, welche u. A. in der Zahlenreihe sich darstellt, zu der stetigen, von welcher die Geometer zu sprechen pflegen. Denkt man nämlich die beiden deducirten starren Linien im rechten Winkel sich schneidend, und schneidet in Gedanken vom Schneidepunkt gleiche Stücke ab, so werden

1) Allg. Met. II. p. 210. 212. 214.
2) Ebend. p. 216. *De attr. elem. p.* 434.
3) Allg. Met. II. p. 221—224.

diese ganz bestimmte *Quanta extensionis* seyn, d. h. jede wird aus einer bestimmten Summe von Aneinander bestehn. Verbindet man nun aber in Gedanken die beiden Endpunkte, indem man von dem einen in der Richtung zum andern eine diagonale Linie zieht, — die Hypotenuse — so ist, weil der Endpunkt gegeben ist, kein Grund vorhanden dass, indem man die Diagonale durch Hinzufügen neuer Aneinander von Punkten entstehn lässt, ihr letzter mit jenem gegebnen Punkt völlig zusammenfallen wird, ja die Erfahrung lehrt in dem Factum der Incommensurabilität das Gegentheil. Was wird die Folge seyn? Offenbar dass ein Bruchtheil des kleinsten Raumtheils gedacht werden muss, oder dass die gezogene Hypotenuse als ächtes Quantum des Aussereinander um eine undenkbar kleine Grösse zu klein oder zu gross ist für die Grenzpunkte wozwischen sie passen soll [1]. Wo nun auf der ganzen Linie dieser imaginäre Theil zu finden ist, dies ist unbestimmt, man kann ihn überall auf der Linie suchen, und eben deswegen gibt es nun auf ihr keinen Theil wo man mit Sicherheit ein ächtes Aneinander zweier Punkte setzen könnte, daher wird die Linie an jeder Stelle als fliessend zu betrachten seyn, als ein Continuum, welches uns nöthigt einfache Punkte weder aneinander noch ineinander zu setzen, sondern sie dergestalt schwinden zu lassen, dass sie nicht Eins, nicht Zwei, vielmehr ein unendlich theilbares Ganzes und doch nicht streng ausser einander seyen [2]. Wenn aus dem angeführten Grunde das Continuum eine Ungereimtheit ist, so ist es doch eine solche, wie die imaginäre Grösse, welche innerhalb gewisser Grenzen brauchbar ist; werden daher seine Ansprüche nicht über diese Grenzen hinausgetrieben, so ist es kein Gegenstand des Tadels sondern eine für Geometrie und Metaphysik nothwendige Vorstellungsart. Der psychologische Mechanismus lässt im gewöhnlichen Denken diese Grenzen überschreiten, und gibt dem Begriff der Stetigkeit Platz in dem ursprünglichen Begriff des Aussereinander, welcher als bestimmte Sonderung kein Zusammenfliessen verträgt. Der Ort, wo das Stetige Platz findet ist ein andrer: Da nämlich in dem angeführten Fall die Hypotenuse zwar der Kathete incommensurabel doch aber ihre Function ist, so ist ein Begriff gegeben, welcher beibehalten werden muss, da er mit bekannten Begriffen in festem Zusammenhang steht, und man wird als Regel aufstellen können: keine reine oder selbstständige Linie ist als Continuum anzusehn, nur abhängige Linien soll man als stetig betrachten. (Darum z. B. die Kreislinie.) Oder anders: Jede Linie muss entweder

1) Allg. Met. II. p. 247. 248. 2) Ebend. p. 253. 245.

starr seyn oder zwischen, ohnehin schon festgestellte, Punkte eingeschoben [1]. Hierin liegt nun der Grund warum wir uns hüten werden je von einer Linie zwischen zwei Punkten zu behaupten, wir wüssten die Summe der Aneinander aus den sie besteht, oder gar im sinnlichen Raum die Punkte einer Linie abzuzählen. Liegen (wie dies in beiden Fällen ist) die Punkte ohne unser Zuthun fest, so kann nicht bestimmt werden, ob eine starre Linie hineinpasst. Wenn aber die Geometer die Linie als Grenze der Fläche definiren, so gehn sie immer von solchen festen Punkten aus, und darum ist es erklärlich warum sie nur stetige, ins Unendliche theilbare, Linien statuiren [2]. Indem aber so das Element des geometrischen und sinnlichen Raumes, das Stetige, begriffen worden, hört auch die Nothwendigkeit auf, den intelligiblen Raum von dem des Geometers streng zu sondern, und die Construction der Ebene als einer Kreisfläche aus der durch Abschneiden die verschiedenen Figuren, und des körperlichen Raumes als einer Kugel aus der, gleichfalls durch Abschneiden, die verschiednen Körper gebildet werden, ist beiden gemeinschaftlich, wie denn auch der psychologischen Unmöglichkeit dem sinnlichen Raum eine vierte Dimension zuzuschreiben, eine ganz analoge metaphysische Unmöglichkeit hinsichtlich des intelligiblen entspricht [3]. Ueberhaupt muss man immer festhalten, dass intelligibler und sinnlicher Raum nur verschiednen Gedankenkreisen angehören, so dass man den einen ignorirt, um den andern zu denken [4]. Als das Wesentlichste der ganzen Untersuchung aber muss dies festgehalten werden, dass der Raum eine Form der Zusammenfassung ist, welche, wenn keine weitere Bestimmung hinzukommt, den Dingen gar kein Prädicat, für jeden Zuschauer aber eine in vielen Fällen unentbehrliche Hülfe darbietet, so dass also die gewöhnliche Ansicht, nach welcher der Raum ein von den Dingen (deren blosse Relation er ist) unabhängiges Seyn habe, eben so falsch ist als die *Kantische*, nach welcher nur der Mensch das Reale räumlich anzuschaun hat und nach der etwa ein andres Wesen der Raumvorstellung gar nicht bedürfte, oder einen andern Raum zur Anschauungsform haben könnte [5]. Der Raum ist die Möglichkeit dass Etwas seyn könne, darum ist er, wo Etwas ist nicht wegzudenken, ohne Etwas aber wäre er Nichts. Mit dem bisher Gefundenen aber, mit Raum und Causalität ist auch gegeben, worauf die Untersuchung eigentlich hingeht, was man nöthig hat, um die Materie in ihren ersten Gründen zu erkennen,

1) Allg. Met. p. 245. 251. 248. 2) Ebend. p. 252.
3) Ebend. p. 253—262. 4) Ebend. p. 317.
5) Ebend. p. 263—267.

so dass sie ein beharrlich Wirkliches und weder ein ewig Fliessendes, noch eine blosse Erscheinung ist [1]. Der wichtigste Begriff bei dieser Construction ist der des unvollkommnen Zusammen. Aus dem Begriff des Irrationalen und Incommensurablen nämlich erhellt, dass das Nicht-zusammen nicht braucht eine rationale Distanz (d. h. eine bestimmte Summe des Aneinander) zu betragen. Der Widerspruch der allerdings darin liegt, betrifft nicht das Seyende, sondern ihre Stellung bleibt in der Raumbestimmung und ist darum zu dulden. Eben so kann nun auch ein Zusammen gedacht werden, das unvollkommen ist, d. h. in welchem zwei reale Wesen in der Lage sind wie die beiden letzten Punkte einer Hypotenuse die theilweise einander decken sollen, als ob ein Punkt theilbar wäre, eine Fiction die, weil sie auch die Qualität der Wesen nicht trifft, hier zulässig ist wie in vielen Fällen $\sqrt{-1}$, weil der Raum nur Form des zusammenfassenden Denkens ist [2]. Vermöge des Begriffs vom unvollkommnen Zusammen wird es nun möglich, eine Aufgabe zu lösen, mit welcher die Naturphilosophie beginnt, und welcher *Herbart* schon frühe eine eigne kleine Schrift gewidmet hat [3], nämlich: auf synthetischem Wege einen Zustand der einfachen Wesen zu construiren, aus welchem Bewegung folgt, die das Ansehn hat, Folge von Anziehungskraft zu seyn, da dergleichen in der Erfahrung gegeben, der gewöhnliche Begriff der Anziehungskraft aber unhaltbar ist. Denkt man vermöge der bekannten Fiction, nach welcher Punkte dichter liegen als an einander, zwei einfache Wesen unvollkommen zusammen, so durchdringen sie sich theilweise; rief nun die Durchdringung oder das Zusammen Selbsterhaltung hervor, so scheint es als wenn bei unvollkommenem Zusammen nur ein Theil des Wesens zur Selbsterhaltung veranlasst werden würde, da aber dies nicht möglich ist, indem in ihm kein Unterschied der Theile ist, so ist im unvollkommenen Zusammen ein Widerspruch gesetzt, der nicht bestehn kann, und es bleibt also nicht beim unvollkommenen Zusammen, sondern wenn einmal zwei reale Wesen in diese Lage gerathen, so ist die Nothwendigkeit vorhanden dass sie vollends in einander eindringen [4]. Wie hierin der Grund der (scheinbaren) Attractionskraft gefunden ist, so wird die scheinbare Kraft der Repulsion construirt, indem man mehrere reale Wesen denkt. Seyen es auch nur drei, und zwei unter ihnen gleichartig, so würde bei unvollkommenem Zusammen jedes derselben in das dritte ganz eindringen müssen,

---

1) Allg. Met. II. p. 268. 2) Ebend. p. 269. 270.
3) *Theoriae de attractione elementorum principia metaphysica.* 1812. (Kl. phil. Schr. I. p. 410 seq.) 4) Allg. Met. II. p. 270—274.

da aber dieses nicht sich doppelt selbsterhalten kann, so ist dies unmöglich und so scheint es eine zurückstossende Gewalt auszuüben, die wir Repulsion nennen, und welche also die Attraction voraussetzt. Durch das Gleichgewicht beider Nothwendigkeiten besteht die Materie, deren Begriff also allerdings jene Grundkräfte voraussetzt, nur dass diese nicht als den realen Wesen immanent gedacht werden dürfen, sondern nur beim (zufälligen) Zusammenkommen derselben erscheinen [1]. Diese Construction der Materie, die allerdings imaginäre Begriffe zu Hülfe nehmen musste, die aber nothwendig ist weil die Materie gegeben ist, und anders nicht gedacht werden kann, ergibt nun sogleich sehr wichtige Folgerungen: Denkt man sich eine Vielheit von Wesen in ein anderes unvollkommen eindringend, so werden je nach der Zahl derselben und ihrer Stärke, welche zusammen die körperliche Masse geben, schon die ersten ausgedehnten Klümpchen (*moleculae*) eine bestimmte Configuration haben müssen. (Man denke an die Krystallisation.) Da ferner die Lage der Elemente sich nach dem innern Zustande richtet, so wird dem Versuch, dieses Entsprechen zu hindern, (z. B. dem Versuch Masse mechanisch zu trennen) ein Widerstand entgegentreten müssen, und es ergibt sich dass alle Materie elastisch ist. (Auch das Factum, dass unmittelbar vor dem Zerreissen der Widerstand am Stärksten ist, folgt daraus, dass das geringste Zusammen mit der stärksten Attraction verbunden ist.) Endlich folgt aus der Construction dass die Materie nicht ein Continuum ist, sondern ursprünglich eine starre Materie, deren nächste Elemente allemal einen bestimmten Bruch der Raumeinheit d. h. das Aneinander darstellen; eben so strebt sie zur Starrheit in bestimmter Gestaltung wenn sie verhindert ist, dieselbe anzunehmen [2]. — Wie der Begriff des Continuums, obgleich er widersprechend ist, doch beibehalten werden durfte, weil er gar nicht das Seyende betraf, sondern nur die Form des Zusammenfassens, und also blosse Gedankendinge, so gilt dasselbe von einem andern auch nur formalen Begriffe, welcher mit dem Begriff der Stetigkeit untrennbar verschmolzen ist, dem Begriff der Bewegung [3]. Das Fehlerhafte in der gewöhnlichen Auffassung derselben ist, dass man die Fortdauer der Bewegung auf einen gewissen Trieb oder *nisus* gründet, ohne zu bedenken dass dieser, wie jeder andre Trieb zu einer Befriedigung und also gerade zum Erlöschen der Bewegung führen müsste, während das Bewegte nur

1) Allg. Met. II. p. 274. 276. 288. 2) Ebend. p. 277—281.
3) *Theor. de attr. elem.* §. 22. 23.

darum gleichmässig fortrückt, weil es an jedem Punkte gerade so sich verhält wie an dem andern, d. h. weil die Bewegung gar nicht Prädicat des Bewegten, weil sie ein Wechsel ist, der ausser dem Bewegten gesucht werden muss [1]. Weil nämlich die Bewegung bloss relativ ist, indem jedes reale Wesen einzeln genommen als ruhend, dann aber ihm gegenüber das andere als bewegt, betrachtet werden muss, oder was dasselbe ist: weil jedes reale Wesen in seinem eignen Raume ruht, jedes aber sammt seinem Raume in dem Raume des andern sich bewegt, deswegen braucht man sich gar nicht zu scheuen dem Zeno zuzugeben, dass die Bewegung ein Widerspruch sey. Sie ist es weil ihr Element, deren Multiplication durch die Zeit die Bewegung gibt, die Geschwindigkeit nämlich, d. h. das Zugleichseyn in mehrern Punkten einen entschiednen Widerspruch enthält [2]. Die Geschwindigkeit ist das Element oder der allgemeine Begriff der Bewegung, welches multiplicirt mit der Zeit die Bewegung gibt, welche darum von den Mechanikern mit Recht = ct gesetzt wird. Der Multiplicandus, die Geschwindigkeit, ist eine intensive Grösse. Nun kann eine intensive Grösse in dreierlei Weise multiplicirt werden: erstlich so dass die Intensität gesteigert wird (z. B. wenn ein Zimmer wärmer wird) zweitens so dass die Zahl der Gegenstände gemehrt wird und sie also ohne Steigerung mehrmals dargestellt wird (z. B. wo ein grösserer Raum den Wärmegrad des kleinern enthält) drittens aber so, dass die Intensität vielmal an demselben Gegenstand vorkommt ohne gesteigert zu werden. Da im Ansammeln der intensiven Grösse offenbar eine Steigerung gesetzt wäre, so ist diese letzte Multiplication nur so zu denken dass wenn der zweite Grad gesetzt wird, der erste aufgehoben wird u. s. f. Dieses Verhältniss, in welchem die Dauer und ihr Correlat, der Wechsel, enthalten ist, kann auf Reales dessen Setzung ja nicht aufgehoben werden konnte (s. p. 332) natürlich nicht angewandt werden, wohl aber auf die Bewegung, deren Element sich wiederholt d. h. multiplicirt wird. Darum ist die Zeit nichts Anderes als eine Zahl, aber mit besonderer Beziehung auf einen Multiplicandus von solcher Art, dass seine Vervielfältigung sich nicht anhäufen darf, vielmehr jedem Exemplar die andern weichen müssen. Ganz wie die Zahl überhaupt leicht mit der Anzahl verwechselt wird, indem man den von der Zahl zwar unzertrennlichen aber unterschiedenen Beziehungspunkt (den allgemeinen Begriff des zu vervielfältigenden Gegenstandes) in die Zahl hineinzieht und Einheit nennt, — eine Ansicht bei welcher der Begriff der

1) Allg Met. II. p. 293. 295. 2) Ebend p. 296. 297. 305. 308.

Multiplication Ungereimtheiten enthält — ganz so macht man sich einer ähnlichen Verwechslung hinsichtlich der Zeit schuldig wenn sie, die Zahl des Wechsels, als Anzahl, oder anders ausgedrückt, wenn sie nicht als Multiplicandus sondern als Summe der Geschwindigkeit genommen wird. Geschieht dies, summirt man die Elemente der Bewegung anstatt sie zu zählen, so wird zuletzt die Zeit selbst als bewegt gedacht und als eine Reihe von Zeitpunkten, welchen dann die Merkmale ihres Multiplicandus der Geschwindigkeit (Kommen und Gehen) zugeschrieben werden [1]. Die Einheiten der Zeit enthalten diesen Widerspruch nicht, eben so wenig sie selbst; viel mehr ist sie zu denken als starre Linie, welche gerade ist und jede zweite Dimension ausschliesst; eine bestimmte Zeit ist daher eine Summe von Einheiten oder Zeitpunkten, deren Aneinander hier Nacheinander heisst [2]. Aller Widerspruch findet sich in den Geschwindigkeiten, welche mit ihrer Intensität d. h. der Grösse des innern Gegensatzes in die Punkte, nicht zwischen sie fallen [3]. Wie von dem nichtstetigen intelligiblen Raum die Kreise und Hypotenusen genöthigt hatten, zum Continuum überzugehn, so zeigt sich auch hier Analoges. Die Zeit — ein Unterschied zwischen intelligibler und sinnlicher kann nicht gemacht werden, weil der Wechsel der Vorstellungsmassen der zu solchem Unterschiede nöthig wäre, selbst in die Zeit fällt — die Zeit enthält, so lange es sich nur um den Wechsel handelt, keine Continuität, keinen Fluss, kein unbestimmtes Schwinden der nächsten Theile. Denkt man sich aber eine fortwährende Bewegung eines Gegenstandes, und unabhängig von ihr eine andere anfangend, so ist keine Nothwendigkeit rationaler Distanz gesetzt und es kann jener Fall der Hypotenusen p. 340 eintreten, wo ein Quantum der Extension innerhalb schon festgestellter Punkte dargestellt werden sollte und das Continuum entstand [4]. Das Resultat der Synechologie ist also, dass das Raumverhältniss nicht das einzelne Reale trifft, sondern Schein ist, nicht aber ein subjectiver sondern ein objectiver Schein, weil überall wo ein objectives Vieles gegeben ist und zwar unverbunden aber so dass es verbunden seyn könnte, es für jede Intelligenz die Form des räumlichen Aussereinander annehmen muss. Eben darum hängt die Grösse der Entfernung, Figur u. s. w. gar nicht von der Intelligenz ab, sondern vom Gegebenen. *Kant*, der den Raum als bloss menschliche Anschauungsform d. h. als sub-

---

1) Allg. Met. II. (§. 287. 288) p. 308—313.
2) Ebend. (§. 289) p. 313—315. 3) Ebend. (§. 290) p. 316.
4) Ebend. (§. 291) p. 317—319.

jectiven Schein ansah, konnte keine räumliche Verschiedenheit ableiten [1]. Eben weil aber die Raumeinheit in welche die Intelligenz die Wesen setzt, eine diesen äusserliche und zufällige Relation ist, eben deswegen muss die Intelligenz die Erfahrung machen, dass sich die Wesen dieser Relation entziehn, und darum ist Bewegung nur das natürliche Misslingen der versuchten räumlichen Zusammenfassung, und der Versuch die Bewegung vom Widerspruch zu befrein wäre eine, jenem natürlichen Misslingen entgegengesetzte, Künstelei, da er in der Zufälligkeit des Zusammentreffens seinen Grund hat. Darum ist Bewegung das ganz Natürliche, welches keines besondern Grundes bedarf und von selbst erfolgt; vielmehr könnte man, wenn der höchst unwahrscheinliche Fall der Ruhe sich darböte, bei dem unter den unzähligen Fällen, die möglich sind, die Geschwindigkeit = 0 wäre, oder wo zufällig unser Zusammenfassen einem wirklichen Zusammen des Realen entspräche, versucht werden, einen besondern Grund zu suchen. Ohne irgend einen (idealen oder wirklichen) Zuschauer fände also keine Bewegung Statt, und darum ist sie kein reales Geschehen wie die Selbsterhaltungen sondern ein scheinbares; allein dieser Schein gilt für Jeden, und daher kann gesagt werden, dass sie auch abgesehn vom Act des Beobachtens, wirklich gilt [2]. Es folgt übrigens aus dem Gesagten von selbst, dass der Spinozist, welcher die Vielheit der Objecte leugnet, auch die Bewegung leugnen muss, die sich darauf gründet, dass die Objecte für einander und für den Zuschauer zufällig sind [3]. Die Aehnlichkeit zwischen dieser Lehre nach welcher Bewegung, und also auch Zeit, nur der Sphäre des objectiven Scheins angehören, und der *Kantischen* nach welcher sie Formen der Erscheinung sind, darf hinsichtlich ihrer Verschiedenheit nicht verblenden. Diese besteht darin dass *Kant*, wie er einerseits den Unterschied zwischen subjectivem und objectivem Schein zu sehr ignorirte, so andrerseits indem er mit *Hume* den Causalitätsbegriff (der wie gezeigt worden zum wirklichen Geschehn gehört) mit der Zeitfolge identificirte, objectiven Schein und Geschehen im Intelligiblen, confundirt hat [4]. Obgleich nach *Herbart's* Anordnung die Eidolologie als ein Theil der allgemeinen Metaphysik der Naturphilosophie als angewandter Metaphysik vorausgeht, so kann doch, da *Herbart* selbst in dem der Allgemeinen Metaphysik gewidmeten Werke die Um-

1) Allg. Met. II. (§. 292. 293) p. 320. 321.
2) Ebend. (§. 295) p. 325. 326. 430. 3) Ebend. (§. 296) p. 327.
4) Ebend. (§. 299) p. 332. 333.

risse seiner Naturphilosophie gegeben hat, besonders aber weil dieselbe aus der Eidolologie fast Nichts voraussetzt, mit der Synechologie dagegen im engsten Zusammenhange steht, — sie schon hier dargestellt werden. Nachher soll dann an die Eidolologie sogleich die Psychologie angeknüpft werden, welche in demselben Abhängigkeitsverhältniss zu ihr steht, wie die Naturphilosophie zur Synechologie. Die Aufgabe der Naturphilosophie ist: synthetisch aus den metaphysischen Principien, was daraus folgen kann, durch Sonderung der möglichen Fälle vor Augen zu stellen, dann aber von den Thatsachen ausgehend sie auf ihre Gründe zurückzuführen. Beide Wege müssen sich begegnen wenn die Naturphilosophie Geltung haben soll [1]. Die von der Synechologie gelieferte Deduction des starren Körpers wird nun bei dem synthetischen Verfahren zu Grunde gelegt, und gezeigt, dass dieser dort hervortreten werde, wo der Gegensatz (und also die Anziehung) der Elemente stark, und dabei von beiden Seiten gleich oder beinahe gleich ist. Es sind nun aber noch drei andre Fälle möglich: dass der Gegensatz stark aber sehr ungleich, dass er schwach und (nahe) gleich, endlich dass er schwach und sehr ungleich ist. Es ist klar dass dies verschiedene Materien geben wird [2]. Schon das erste Verhältniss reicht aus, um begreiflich zu machen warum, wo ein Element von mehrern andern ihm sehr entgegengesetzten zur Selbsterhaltung provocirt wird, in Folge der auf die Attraction folgenden Repulsion Hervorragungen um jenes eine Element, d. h. eine bestimmte (sind jene mehrern z. B. acht, eine kubische) Configuration entstehn muss. Eben so ist schon aus ihm allein der Anschein der (unmöglichen) Wirkung in die Ferne zu deduciren, welcher sich darauf gründet dass, weil in dem Element kein Unterschied der Theile Statt findet, auch das unvollkommne (partielle) Zusammen das ganze Wesen (a) zur Selbsterhaltung bringt, und nun auch der Theil desselben welcher ausser dem andern Element (b) sich findet auf ein drittes (c) sich so beziehn wird als wäre er in b. Mittelbar wird sich also Wirkung von b auf c zeigen [3]. Verbindet man mit dieser synthetischen Deduction sogleich analytische Untersuchungen, so findet man, dass die Hauptsätze der Chemie mit ihr übereinstimmen. Mit den chemischen Erscheinungen der Materie, als den primitivsten und einfachsten, muss überhaupt begonnen werden und es ist ein Fehler der, namentlich der *Schelling'schen*, Naturphilosophie wenn sie verkennt dass viel früher über Cohäsion,

1) Allg. Met. II. (§. 331) p. 437. 2) Ebend. (§. 339) p. 447.
3) Ebend. (§. 345) p. 457. (§. 342) p. 453.

Dichtigkeit, Elasticität, Krystallisation, chemische Verbindung der Materie, ein Licht aufgeht als über die Gravitation [1]. Diese fehlerhafte Umkehrung des richtigen Ganges hat dann noch andere schlimme Folgen: Die Gesetze von der Mittheilung der Bewegung werden verfälscht, indem man gegen alle Erfahrung behaupten muss, dass es beim Stoss auf das Innere der Gegenstände gar nicht ankomme, während doch nur dieses entscheidet ob der gestossene Körper zerbricht, oder sich biegt, oder den empfangenen Druck auch seitwärts fortpflanzt u. s. w. [2] Ein zweiter Nachtheil ist, dass man sich gewöhnt die Undurchdringlichkeit, die hinsichtlich gewisser Körpermassen allerdings Statt findet, als ein allgemeines Prädicat aller Materie anzusehn, womit man sich unmöglich macht die chemische Verbindung, die Durchsichtigkeit u. s. w. zu begreifen. — Zu ganz neuen Bestimmungen kommt man, wenn man den zweiten Fall setzt, starken aber sehr ungleichen Gegensatz der Elemente. Er wird dort Statt finden, wo eine sehr grosse Zahl (vielleicht Millionen) ein einziges Element in einen bedeutenden Grad von Selbsterhaltung versetzen. Indem eine grosse Menge von Elementen von dem Punkt in den sie einzudringen streben repellirt, andrerseits in der eben beschriebnen Weise die sie umgebenden Elemente von ihnen zu Selbsterhaltungen sollicitirt werden, wird jenes centrale Element zu einem strahlenden Punkt; eben so aber wird es durch die Anziehung die es auf viele Elemente übt, zu einem von Sphären umgebenen Kern. Wird dieser Fall von einem Punkt auf eine materiale Masse übertragen, die den Kern bilden, selbst aber aus solchen Bestandtheilen gebildet seyn soll, die in den beschriebnen ungleichen Gegensatz zu den umgebenden Elementen stehn, und daher darnach streben Sphären um sich zu bilden, so wird dadurch in jener Masse eine Spannung entstehn, indem in ihm eine Menge gleichartiger Elemente — d. h. ein Stoff, nicht eine Materie [3], welche aus Moleculen und nicht aus Elementen besteht — enthalten ist, welche sich strahlend zeigt wenn sie nicht Sphären bilden kann, und der Cohäsion der Masse entgegenwirkend ihr ein grösseres Volumen gibt [4]. Dieser Stoff, der *Caloricum* oder Wärmestoff genannt werden kann, macht wie die analytischen Untersuchungen zeigen, die verschiedenen Aggregatzustände und die Erscheinungen der Wärme erklärlich. (Wärme ist nämlich bewegtes Caloricum, und erhöhte

1) Recens. v. *Steffens*' Anthropol. Kl. phil. Schr. III. p. 573.
2) Allg. Met. II. (§. 383) p. 505—508.
3) Ebend. (§. 354) p. 469. (§. 388) p. 514.
4) Ebend. (§. 351) p. 465.

Temperatur tritt darum nur hervor, wo der Wärmestoff im Streben, dem Körper neue Dimensionen zu geben, auf Hindernisse stösst. [1]) Was die Aggregatzustände betrifft, so war bis jetzt nur der starre Körper deducirt. Ihm steht gegenüber der gasartige. In diesem haben die Moleculen die Fähigkeit, sich um ihr Centralelement zu drehen, weil jede derselben eine Sphäre von Caloricum um sich hat. Wird diese Hülle zerstört (dies thut der electrische Funke hinsichtlich der Hüllen der Sauerstoff- und Wasserstoff-moleculen) oder wird Caloricum herausgetrieben, durch Compression, wobei begreiflicher Weise Wärme ausstrahlt, so hört die Gasform auf. Umgekehrt, wird den Moleculen durch Erhitzung die Wärmestoffhülle gegeben, oder sie sonst gegen einander so beweglich gemacht, dass sie sie annehmen können (Reibung), so tritt die Gasform hervor. Zwischen dem festen und Gas-Zustand steht der tropfbar flüssige in der Mitte und findet dort Statt, wo ein gemeinschaftliches Element des Wärmestoffs die einzelnen Moleculen noch künstlich zusammenhält, so dass der Zustand der Flüssigkeit eine Schwebe darstellt. Wie die Aggregatzustände, so sind auch die Hauptsätze der Wärmelehre, namentlich was die Capacität betrifft, mit der entwickelten Theorie in Einklang zu bringen [2]. — Wird der dritte Fall angenommen wo sehr viel weniger Elemente als im zweiten (also nicht Millionen sondern etwa hundert), einem andern entgegengesetzt sind und der Gegensatz sich also der Gleichheit annähert, er selbst aber als schwach gesetzt, indem nur eine geringe Selbsterhaltung im gestörten Elemente provocirt wird, so kommt man endlich auch zu einem Stoff, welcher wie das Caloricum Sphären bildet und in einer Materie aufgehäuft dieselbe durch Trennung ihrer Molecule zerreissen könnte, bei dem aber, wegen des schwächern Gegensatzes, die Repulsion grösser ist, so dass die Materie das von ihm Ausgedehnt-werden nur momentan dulden kann, so dass auf die Ausdehnung die Zusammenziehung sogleich erfolgt und die Materie nur erschüttert (oder zerrissen) wird. Dieser Stoff ist das *Electricum* [3]. Die verschiedene Fähigkeit der Materien erschüttert zu werden, die natürlich mit ihrer Configuration zusammenhängt, gibt die Daten zur Erklärung der Leitung, Ladung u. s. w., welche dann in den analytischen Untersuchungen über Electricität und Magnetismus [4] ausführlich gegeben werden. Hier wird die *Symmer*'-

1) Allg. Met. II. (§. 388) p. 514.
2) Ebend. (§. 388—399) p. 513—531.
3) Ebend. (§. 353. 354) p. 467—471.
4) Ebend. (§. 400—412) p. 531—581.

sche Hypothese bekämpft, die *Franklin'sche* nur mit Umkehrung des von ihm gebrauchten *Plus* und *Minus* angenommen, so dass die Harzelectricität als die wahre positive genommen wird. Die synthetischen und analytischen Untersuchungen bringen endlich dazu, in dem Caloricum und zwar in einer anomalen Lage desselben, den eigentlichen Grund des Magnetismus, und in dem Einwirken des Electricums auf jenes, die Ursache der electromagnetischen Erscheinungen zu sehn. — Es bleibt nun noch der vierte Fall übrig: der Gegensatz ist sehr ungleich und dabei schwach. Auch aus diesem Verhältniss wird sich ein Stoff ergeben, welcher die Materie vollkommen durchdringlich finden wird, weil er ihre Zustände nicht merklich abändern kann, der, wie die beiden vorigen, Sphären um die Körper bilden und in dieser Sphärenbildung gleichmässiger seyn wird, als die beiden andern [1]. Dieser Stoff nun, der Aether, gibt die Erklärung eben sowol für die Erscheinungen der Schwere als des Lichts [2]. Was die erstere betrifft, so kann ohne die widersinnige Annahme einer Wirkung in die Ferne das in der Erfahrung gegebne Factum, dass Köroer im umgekehrten Verhältniss ihrer Massen sich einander annähern, erklärt werden, wenn man annimmt dass der Aether — durch den Wechsel der Attraction die er gegen die Masse der Weltkörper in allen ihren Elementen ausübt, und der Repulsion, in welchen ihn sein eignes Zusammentreffen in diesen Elementen versetzt — in eine oscillirende Bewegung geräth, die sich bis in unermessliche Entfernung verbreitet. Es wird dann nämlich jeder Körper den Aether zu einem besondern System von Schwingungen veranlassen. Mehrere Körper zusammen aber veranlassen in weiterer Ferne mehr und mehr ein solches System von Schwingungen, welches von ihrem gemeinschaftlichen Schwerpunkt auszugehn scheint. Daher treibt die Rückwirkung des schwingenden Aethers sie wirklich gegen den Schwerpunkt hin, und je näher sie demselben kommen desto mehr passen die Schwingungen zu ihrer Lage. [Die Bedenklichkeit als werde, da der Aether die Körper durchdringe, er keinen bewegen können, verschwindet wenn man bedenkt, dass der zwischen zwei Körpern sich befindliche Aether sich verdünnt, gegen welche Verdünnung die Körper Widerstand leisten, wodurch die Erscheinung der Anziehung entsteht.] Der Aether gibt aber eben so das Erklärungsprincip für die Erscheinungen des Lichts. Dass dieses mit der Schwere zusammengestellt wird, legt schon die Erfahrung nahe, welche zeigt dass

1) Allg. Met. II. (§. 359) p. 479. 2) Ebend. (§. 413 — 420) p. 581 — 600.

die Centra der Gravitation, leuchten. Dass nicht alle Himmelskörper leuchten da sie doch alle sich anzuziehn scheinen, kann nicht als Instanz dagegen angeführt werden, da bei weitem nicht die ganze Ausstrahlung des Aethers von der Oberfläche auszugehn, und eben so wenig die Geschwindigkeit zu haben braucht, um als Licht sichtbar zu werden. Vermuthungen, dass es mit viel Caloricum gemischt von der Sonne zu uns komme, und von demselben gesondert vom Monde zurückkehre, bleiben bei dieser Theorie frei gestellt. Ein Bedenken wäre noch möglich: Die vier denkbaren Fälle p. 347 haben starre Körper und die drei Imponderabilien gegeben. Warum nur drei? Man hat nur einartige Elemente vorausgesetzt die sich auf andere einer bestimmten Art bezogen, wie, wenn nun Elemente andrer Qualitäten sich im starken aber sehr ungleichen Gegensatz u. s. w. sich finden? Dies ist denkbar, dann würde es andre Stoffe geben, die aber sich zum Caloricum u. s. w. etwa verhielten wie die Farben zum Licht, der ihnen mit dem Caloricum gemeinschaftliche Unterschied vom Electricum würde ihre Verschiedenheit unter sich um so weit übertreffen, dass letztere jetzt um so mehr ignorirt werden kann, als die wenigen exacten Erfahrungen bis jetzt noch weitere Annahmen nicht erheischen [1]. — Weder die Körper, die eine starre Configuration besitzen, noch die, deren Elemente durch die strahlenden Stoffe isolirt sind, liegen zu höherer Bildung bereit. Um die Bildsamkeit der Materie zu begreifen, welche für die physiologischen Erscheinungen das Erklärungsprincip abgibt, muss ein neues Verhältniss gedacht werden. Hier wird nun, vermöge eines in der Eidolologie und Psychologie ausführlich erörterten Satzes, nach welchem die Hemmung eines innern Zustandes denselben in ein Streben verwandelt, dies Verhältniss gedacht, dass gleiche Elemente sich in ungleichen Selbsterhaltungen befinden, zwischen denen Gegensatz und also ein Grad von Hemmung Statt findet [2]. In diesem Fall, der nur Statt finden wird wo die Elemente gleichsam die Erinnerung haben früherer Verbindungen [3] — (daher die s. g. *generatio aequivoca* nur aus organischen Stoffen) — entstehn Bewegungen ganz eigenthümlicher Art, einmal nämlich eine Zunahme, indem neue Elemente sich zwischen die alten schieben, was Assimilation von Innen als die erste Grundlage der Reproduction gibt, zweitens ein sich Abgränzen gegen die Aussenwelt durch Contraction, welches, bereits im Gerinnen sichtbar, die ersten Spuren der Irritabilität zeigt [4]. Beide

---

1) Allg. Met. II. p. 481. 2) Ebend. (§. 362. 363) p. 482—485.
3) Ebend. (§. 376) p. 497. 4) Ebend. (§. 366. 369) p. 487. 490.

Functionen, auf denen u. A. auch der Gegensatz des Schlafens und Wachens beruht, werden durch die Sensibilität zusammengehalten welche, da alle Materie ohne Ausnahme durch ihre innern Zustände besteht, und nicht bloss räumliche Masse ist, durchaus Nichts Geheimnissvolles hat, sondern überall hervortreten wird, wo hinweggeräumt wurde, was ihr Hervortreten unmöglich macht z. B. die absolute Veränderlichkeit der Lage wodurch der Körper der Empfindung entgeht [1]. Die analytischen Untersuchungen, die sich an diese Sätze anschliessen [2] knüpfen an die Erscheinungen an, welche sich bei der Bildung von Infusorien zeigen, gehn dann zu höhern Erscheinungen über, und fixiren den Unterschied von Pflanzen und Thieren so, dass das Leben der erstern zuerst Entfernung von dem System ihrer innern Zustände, Ausbreitung, später wiedergewonnene Annäherung an dasselbe, gleichsam Zu-sich-kommen sey, während als der Begriff des thierischen Lebens Beweglichkeit aus innerm Streben auf zufällige Anlässe sofern dieselbe ein Ganzes characterisirt, angegeben wird. Winke für die Physiologie und Pathologie knüpfen sich daran und mit ihnen schliesst die Naturphilosophie als die eine Anwendung der allgemeinen Metaphysik. —

10. Zu der zweiten, der Psychologie, bildet die Eidolologie den Eingang, so genannt weil sie die Principien angibt wie die *Εἴδωλα* erklärt werden sollen, welche in der Seele enthalten sind, und durch die allein es ein Wissen gibt [3]. Die Eidolologie fordert nun, dass man, in idealistischen Untersuchungen geübt, sich ganz auf den idealistischen Standpunkt stelle, indem man nie vergisst, dass z. B. die Empfindung blau nicht die Beschaffenheit eines Gegenstandes sondern ein Seelenzustand ist. (Daher ward auch in den Hauptpunkten der Metaphysik die Eidolologie unter der Ueberschrift „Uebergang zum Idealismus" abgehandelt, und in der *Theoria de attr. elem.* sie als: *ad idealismum spectans* bezeichnet.) Noch mehr: Man muss zugestehn dass die Wissenschaftslehre, als der vollendetste Idealismus, den eigentlichen Ausgangspunkt der metaphysischen Betrachtung der Seele ganz richtig bestimmt hat. Dieser ist nämlich das Ich, freilich nicht in dem Sinne, wie *Fichte* dies meint, sondern so wie überhaupt Probleme den Ausgangspunkt der metaphysischen Untersuchungen geben. Das Ich ist nämlich gegeben, wie die Inhärenz oder die Veränderung, wie sie aber, widerspricht es sich: materiell indem sich zeigt dass dieses sogenannte Subject-Object bei näherer Betrachtung

1) Allg. Met. II. (§. 374. 375) p. 494—496. 2) Ebend. (§. 426 u. ff.) p. 620 u. ff. 3) Ebend. (§. 302) p. 341.

ein Wissen vom Wissen vom Wissen u. s. f., d. h. ein nie zu Stande kommendes ist und es ihm also sowol an einem Object als an einem Subject fehlt, formell indem es ein Widersinn ist, dass ein vorgestelltes Object mit seinem Subject identisch sey [1]. Die Regel welche die Methode der Beziehungen gab (p. 330): da ein Object nicht (identisch mit dem Subject) gedacht werden kann, es aber doch (so) gedacht werden soll, so muss es als Vieles gedacht werden, diese wird hier um so weniger befremden, als die Erfahrung uns lehrt, dass wir uns in keinem Augenblick als einfaches (reines) Ich wissen sondern immer als empfindend, verlangend u. s. w. [2] Es sind aber sehr complicirte Untersuchungen dazu nöthig um zu erkennen wie jene Mannigfaltigkeit zu denken ist, und der systematische Fortgang verlangt, dass zunächst von der Identität des Vorgestellten und Vorstellenden ganz abgesehn, und nur dieses Letztere ins Auge gefasst werde. Wie alles Reale, so ist auch das vorstellende Wesen, die Seele, absolut einfach und damit einerseits die Zerstörbarkeit derselben andrerseits die, für die Psychologie verderbliche, Lehre von den vielen Seelenvermögen abgewiesen, da die Untersuchung über die Inhärenz gezeigt hat, dass ein solches Verhältniss dem Begriff des Realen widerspricht. Wie bei jedem realen Wesen, so ist auch bei der Seele ihre Qualität unbekannt; dagegen wissen wir hinsichtlich ihrer, und nur hinsichtlich ihrer, wie sich ihre Selbsterhaltungen gegen Störungen durch andre Wesen manifestiren. Sie sind diejenigen Vorgänge, deren Anfänge man Empfindungen nennt, und welche man in Ermangelung eines bessern Worts Vorstellungen nennen muss, nur dass hier von einem hinstellen eines Gegenständlichen noch gar nicht die Rede ist. Die Vorstellungen der Seele sind darum das einzige Beispiel, wo wirkliches Geschehen in unser Bewusstseyn fällt. Dass die Vorstellungen nicht als Bilder äusserer Gegenstände gedacht werden dürfen, hat der Idealismus längst bewiesen, dass nicht als Wirkungen derselben, folgt aus der Unmöglichkeit einer *causa transiens*. Eben so wenig aber kann man sagen dass die Seele eine, die Vorstellungen aus sich hervorbringende, Kraft sey, dazu wird sie nur unter Umständen [3], denn jede Vorstellung hat zu ihrer Ursache das Zusammen der Seele mit andern (störenden) Wesen [4]. Eben darum aber, weil der Seele das Zusammen äusserlich und zufällig ist, kann, ohne ihre Einheit aufzugeben oder in ihr Seyn eine Vielheit zu setzen, eine Vielheit von Selbsterhaltungen der-

1) Psychol. I. p. 93 — 100. 2) Ebend. p. 108 f.
3) Ebend. p. 112. 4) Allg. Met. II. p. 363 ff.

selben statuirt werden. Soll nun der Versuch gemacht werden, aus den Selbsterhaltungen der Seele die complicirten Thatsachen des Bewusstseyns abzuleiten, so darf man natürlich nicht mit den complicirten Vorstellungen, die wir gewohnt sind als Bilder äusserer Gegenstände anzusehn (wie Haus u. dgl.) beginnen, sondern mit den ganz einfachen Vorstellungen wie Ton, Farbe u. s. w. welche uns die primitiven Selbsterhaltungen der Seele zeigen [1]. Bei diesen tritt nun sogleich dies hervor, dass sie stärker und schwächer werden, also dem Grössenbegriffe unterliegen [2]. Schon hierin liegt die Berechtigung, in den psychologischen Erscheinungen mathematische Regelmässigkeit zu erwarten, und sie daher der Rechnung zu unterwerfen. Hierzu mahnt noch dringender etwas Anderes. Was schon aus der Natur der Sache folgt, weil alle Selbsterhaltungen der Seele positiv sind, wird auch durch die Erfahrung dass wir Contraste empfinden bestätigt: entgegengesetzte Vorstellungen vernichten sich nicht sondern hemmen sich [3] und bei einer Art dieser Hemmungen und Contraste, dem harmonischen und disharmonischen Zusammentreffen musikalischer Töne, ist es constatirt, dass sie mathematische Gesetzmässigkeit haben. Wenn daher gleich die mathematische Behandlung der Psychologie nicht darauf sich gründet, dass dies ästhetische Wohlgefallen in der Musik an Zahlenverhältnisse gebunden ist — denn der Gedanke daran war sechs Jahre früher gefasst als Anwendungen auf die Musik gemacht wurden — so bleiben diese doch zum Orientiren die besten Beispiele und die im J. 1811 veröffentlichte Abhandlung: Psychologische Bemerkungen über die Tonlehre, besonders aber die 1812 angestellte über die Stärke einer Vorstellung u. s. w. können eben so als Eingang in die Psychologie gebraucht werden, wie die Theorie der Elementarattraction am Besten in die Naturphilosophie einleitet [4]. Schon in der letztgenannten psychologischen Abhandlung findet sich der Satz, welcher als Basis der ganzen Untersuchung angesehn werden muss, dass jede gehemmte Vorstellung in der Seele als Streben vorzustellen bleibt, den das grössere Werk über Psychologie daraus ableitet, dass bei Veränderung des Vorgestellten die Quantität des Vorstellens dieselbe bleibe, eine Thätigkeit aber, welche bei zurückgehaltenem Effect fortdauert, Streben sey [5]. Darum ist man berechtigt die Vorstellungen mit Stahlfedern oder andern elastischen Körpern zu vergleichen und, so lange nicht Vernunftgründe oder Erfahrungen die Unmög-

1) Allg. Met. II. p. 386. 2) Psychol. I. p. 18.
3) Anwend. der Mathem. auf Psychol. Kl. phil. Schr. II. p. 451 ff.
4) Ebend. p. 357, 366. 5) Psychol. I. p. 148.

lichkeit darthun, vorauszusetzen dass ihr Verhalten zu einander keinen andern Gesetzen folgen wird als denen, welchen die (ganz) elastischen Körper unterliegen. Eben darum werden die fundamentalen Untersuchungen am Passendsten in einer Statik und Mechanik vertheilt werden, hinsichtlich der nur zu bemerken ist, dass sie, namentlich die erstere, sehr viele Vorgänge zu construiren haben, die nie ins Bewusstseyn treten, da ja sie erst das Bewusstseyn möglich machen [1]. Um in der Statik des Geistes, d. h. der Lehre vom Gleichgewicht der Vorstellungen, keinen Sprung zu machen, wird heuristisch ausgegangen von der Fiction des vollen oder möglichst grossen Gegensatzes zweier Vorstellungen, bei dem die eine ganz gehemmt werden muss, damit die andere ungehemmt bleibe, während bei dem mindern Gegensatz die eine ungehemmt bliebe, wenn die andre nur in einem bestimmten Grade (d. h. wenn ein bestimmter Bruch von ihr) gehemmt würde [2]. Nennt man Hemmungs-Summe das Quantum des Vorstellens welches, wenn zwei Vorstellungen zusammentreffen, muss gehemmt werden, oder, was dasselbe heisst, das Quantum des Widerstreits der sich zwischen ihnen erhebt, so ist klar, dass wenn zwei Vorstellungen a und b zusammentreffen, die Hemmungssumme nicht grösser seyn kann, aber auch nicht kleiner, als die schwächere Vorstellung, so dass also durch Vergrösserung der stärkern die Hemmungssumme nicht wächst. (Ob $a = 10$, ob es $= 100$ ist, mehr als b ($= 1$) verdrängen kann es doch nicht. Es versteht sich aber dass wenn a zwei schwächern Vorstellungen b und c gegenübersteht, die Hemmungssumme $b + c$ seyn wird [3].) Unter Hemmungs-Verhältniss ist das Verhältniss zu verstehn, nach welchem sich die Hemmungssumme auf beide Vorstellungen vertheilt. Dass dieses das umgekehrte ihrer Stärke ist, liegt auf der Hand, daraus aber dass jede Vorstellung im umgekehrten Verhältniss ihrer Stärke leidet, folgt auch, dass bei vollem Gegensatz auf jede einzelne Vorstellung alle andern (d. h. jede der andern) gleich viel wirken, sie mögen wie immer ungleich seyn an Stärke [4]. Wird nun die Hemmungssumme nach dem gefundenen Hemmungsverhältniss wirklich getheilt, so ergibt sich daraus was von jeder Vorstellung gehemmt wird, eben so aber auch die Reste der Vorstellung, d. h. die Grade die nicht in ein blosses Streben verwandelt sind. Man kann nun die Stärke von zwei und mehrern Vorstellungen mit bestimmten Zahlen bezeichnen, und für diese Werthe die Reste berechnen; diese

---

1) Psychol. I. p. 156. 157. II. p. 69. 70. 2) Ebend § 41.
3) Ebend. §. 42. 4) Ebend. §. 43.

Rechnung ist nicht unnütz, denn wenn man sieht, dass wenn die Vorstellungen a und b als $= 1$ genommen werden ihre Reste sich wie $\frac{1}{2} : \frac{1}{2}$, wenn aber $a = 2$ und $b = 1$ wie $\frac{5}{3}$: $\frac{1}{3}$ wenn $a = 10$, wie $\frac{109}{11} : \frac{1}{11}$ verhalten, zugleich aber findet dass der Rest von b nie $= 0$ wird, so ergibt sich daraus das wichtige Gesetz dass die Reste der schwächern Vorstellung schneller abnehmen als die Differenz zwischen ihr und der stärkern wächst, dass aber nie eine einzige, noch so starke, Vorstellung eine andre ganz verdrängen kann [1]. Zu einem ganz andern Resultat dagegen kommt man, wenn man die Rechnung für drei Vorstellungen a, b, c anstellt. Da findet man dass wenn jede derselben $= 10$ ist, der Rest von jeder $= 3{,}33\ldots$, wenn $a = b = 11$, c aber nur $= 10$ jedes der andern mit dem Grade 4,22 bleibt, während der Rest von c nur $= 2{,}54$, setzt man $a = b = 15$ und $c = 10$, so bleibt jedes der beiden als 7,5, während $c = 0$ wird, d. h. zwei Vorstellungen reichen hin, um eine dritte völlig zu verdrängen und einen von ihr ganz unabhängigen Gemüthszustand herbeizuführen. Der Punkt welcher den Eintritt ins Bewusstseyn bezeichnet, kann (statische) Schwelle des Bewusstseyns genannt werden, sie berechnen heisst: die Bedingungen berechnen, unter welchen eine Vorstelluug auf dieser Grenze steht. Je mehr es ihr an Kraft fehlt, diese Bedingungen zu erfüllen desto mehr steht sie unter der Schwelle, je grösser der Rest ist mit dem sie als wirkliche Vorstellung existirt desto höher über der Schwelle. Dass die Vorstellungen unter der Schwelle (als Streben) in der Seele sind, versteht sich nach dem Hauptsatz von selbst, aber sie sind nicht im Bewusstseyn d. h. der Gesammtheit des gleichzeitig zusammentreffenden Vorstellens. Will man die Schwelle wo es sich um drei Vorstellungen handelt mathematisch ausdrücken, so heisst sie $c = b\sqrt{\frac{a}{a+b}}$, denn wenn das Verhältniss dieses ist, so wird der Rest von $c = 0$, hat noch keinen negativen Werth bekommen [2]. Geht man nun dazu über, mehr als drei Vorstellungen anzunehmen so findet sich dass der Grad der Stärke, bei welcher eine Vorstellung doch auf die Schwelle gedrückt wird, der der stärksten immer näher kommt, so dass also: je mehr Vorstellungen, desto weniger die schwächste um nicht auf die Schwelle zu sinken von den stärkern entfernt seyn darf, und also die Möglichkeit dass mehr als drei Vorstellungen im Bewusstseyn zusammen bestehn können, in sehr enge Gren-

1) Psychol. I. §. 44. 2) Ebend. §. 45. 46. 47. 48.

zen eingeschlossen ist [1]. Die bis dahin ziemlich einfachen Betrachtungen werden nun sehr viel complicirter wenn man die erleichternde Fiction des vollen Gegensatzes fallen lässt, und nun genöthigt ist, wo das Verhältniss dreier Vorstellungen zur Sprache kommt zugleich die verschiedene Stärke des Gegensatzes in Rechnung zu bringen. Schon die Bestimmung der Hemmungssumme zeigt Schwierigkeiten, noch mehr aber die des Hemmungs-Verhältnisses, da hier das oben angeführte Gesetz über das Leiden im umgekehrten Grade der Stärke modificirt wird, und also jetzt die Vorstellung a von b und c verschieden leiden wird, was in der Rechnung berücksichtigt werden muss [2]. Dadurch kommt es, dass man hinsichtlich der Schwellen nur die Grenzen bestimmen kann, innerhalb der sie fallen werden, die aber nicht sehr weit auseinander liegen [3]. Wenn die bisherigen Untersuchungen auf der Voraussetzung beruhten dass die Vorstellungen weil sie einer Seele angehören nicht unangefochten bleiben konnten, so bahnt die Bemerkung dass sie aus demselben Grunde auch nicht unvereinigt bleiben können, den Uebergang zu minder abstracten Untersuchungen, weil sie Erscheinungen betreffen die mehr in das Bewusstseyn fallen. Die Vereinigungen in welche Vorstellungen treten können, werden auf zwei Hauptklassen zurückgeführt. Indem nämlich die Vorstellungen verschiedene Continua bilden (die Töne bilden eine Linie, die Farben ein andres Continuum u. s. f.) kann es einmal Verbindungen von Vorstellungen geben welche verschiednen Continuis angehören und in sofern sich nicht hemmen können (wie z. B. grün und süss, Laut und Bedeutung), dies sind die Complicationen. Sie würden immer vollkommen seyn, wenn nicht im Bewusstseyn auch noch andere Vorstellungen wären, welche mit den zu verbindenden Vorstellungen zu gleichen Continuis gehören und dieselben also hemmen könnten, wo die Complication unvollkommen seyn wird. Eben so zerfallen die Verschmelzungen d. h. die Verbindungen von Vorstellungen eines und desselben Continuums in vollkommne und unvollkommne [4]. Die Betrachtung der vollkommnen Complicationen begnügt sich, die wesentlichsten Formeln für zwei und für drei Complexionen zu berechnen, indem sie die früher entwickelten Gesetze, welche, sofern jede Complexion als Totalkraft angesehn werden kann, gültig bleiben, mit dem Umstande verbindet, dass die Bestandtheile der Complexionen einen verschiednen Hemmungsgrad

1) Psychol. I. §. 50
2) Ebend. §. 52. 53.
3) Ebend. §. 55. 56.
4) Ebend. §. 57.

haben können [1]. Die Hauptresultate der Rechnungen geben in Worten ausgedrückt folgende vier Sätze: Zwei ähnliche Complicationen hemmen sich im analogen Verhältniss ihrer Theile; bei gleichem Hemmungsgrade zweier Complexionen hängt das Hemmungs**verhältniss** nicht von der Grösse der Bestandtheile sondern nur von den Complexionen ab, dagegen ist die Grösse der zu hemmenden Theile um so kleiner je grösser die Differenz der Bestandtheile; von zwei Complexionen wird gleich viel gehemmt wenn ihre Hemmungsgrade sich umgekehrt verhalten wie die Differenzen ihrer Bestandtheile; endlich: wenn in zwei Complexionen nur zwei Vorstellungen einander entgegengesetzt sind, die andern beiden aber nichts ihnen Entgegengesetztes im Bewusstseyn antreffen, so bestimmen nur die beiden ersten das Hemmungsverhältniss der ganzen Complexionen (ein Satz aus dem das Auffallende folgt dass wenn ein Farbigtes von der Stärke 3 mit einem Klang = 1 complicirt ist, und dieser Complication die von einem andern Farbigten = 1 mit einer Gefühlsvorstellung = 11 begegnet, nun die letztere (12) dreimal so stark gehemmt wird als die erstere (4) und also die stärkste Kraft am Meisten leidet [2]). Daraus endlich dass sich das Gehemmte auf die Bestandtheile der Complexionen in dem Verhältniss vertheilen muss, in welchem sie zur Complexion beitragen, ergibt sich dass die Reste der Complexionen (d. h. sie bei jedem Grade der Verdunkelung) sich ähnlich bleiben müssen, aber auch dass, wenn die Hemmungsgrade bei ähnlichen Complexionen nicht gleich sind, nun die eine Art von Vorstellungen **zu wenig**, die andre **zu viel** gehemmt wird, d. h. in einem andern Verhältniss, als ihre Stärke für sich genommen erwarten liess [3]. Von den vollkommnen Complicationen wird dann übergegangen zu den **unvollkommnen**, wo Reste von Vorstellungen oder gehemmte Vorstellungen complicirt sind. Hier ist nun wichtig dass, wenn eine derselben noch mehr gehemmt werden soll, jetzt der Rest der andern ihr **Hülfe** beim Widerstand leistet. Die Rechnung kann für diese Complicationshülfen die Grenzen berechnen, und kommt dabei zu dem wichtigen Resultat dass bei unvollkommnen Complicationen, ganz im Gegensatz gegen das oben von den vollkommnen Gesagte, jede Hemmung des einen Elements die Complexion verfälscht, bei welcher Verfälschung aber das Streben zur Wiederherstellung bleibt [4]. Von den **Verschmelzungen**, d. h. den Vereinigungen solcher Vorstellungen die zu einem Continuum gehören, und bei denen

1) Psychol. I. §. 59.
2) Ebend. § 60.
3) Ebend. §. 61.
4) Ebend. §. 63—66.

darum der Grad der Verbindung nicht von äussern Umständen sondern von ihrem eignen Hemmungsgrad abhängt, werden zuerst diejenigen betrachtet, die man Verschmelzungen nach der Hemmung nennen kann, wo, nachdem Vorstellungen sich gehemmt haben, ihre Reste sich verbinden. In diesem Falle wird jeder der verschmolzenen Reste dem andern helfen Widerstand zu leisten, und wenn diese Verschmelzungshülfen berechnet werden, so zeigt sich, dass vermittelst derselben eine neu herzutretende Vorstellung mehr zu leiden hat, als sie nach der Stärke der ihr gegenüberstehenden gelitten hätte wenn dieselben unverschmolzen waren, so dass unter Umständen sogar eine stärkere Vorstellung neben einer schwächern kann aus dem Bewusstseyn verdrängt werden. Unter Verschmelzungen vor der Hemmung ist das Streben nach Verschmelzung zu verstehn, welches, wo zwei Vorstellungen nicht ganz aber beinahe gleichartig sind, oder sich unendlich nahe stehn, ihre Gleichartigkeit ihren Gegensatz mit sich zieht, so dass ihrer Vereinigung ein Kampf vorgeht dessen Entscheidung bestimmt, wie innig die Verbindung seyn werde [1]. Um diese zu berechnen muss man die Verschmelzung ansehn als Etwas, was wegen der Gleichartigkeit geschehen sollte, aber an ihrem Gegensatz ein Hinderniss antrifft dessen Ueberwindung einer gewissen Kraft bedarf. Hier zeigt nun die Berechnung dass die Verschmelzungen vor der Hemmung in ziemlich enge Grenzen eingeschlossen sind, indem, wenn Vorstellungen sich zu sehr hemmen sie vor der Hemmung nicht verschmelzen können, dagegen aber bei sehr kleinen Hemmungsgraden die Verschmelzung vor und nach der Hemmung beinahe zusammenfällt [2]. — Den bei weitem schwierigeren Theil der Untersuchungen bildet die Mechanik des Geistes, welche nicht mit der Betrachtung des eingetretenen Gleichgewichts der Vorstellungen sich beschäftigt, sondern mit ihrer Bewegung, welche als der schwierigere Gegenstand später betrachtet werden muss, obgleich sie in der Wirklichkeit dem Gleichgewicht vorausgeht, da der ungehemmte Zustand der Vorstellungen der ursprüngliche ist. Betrachtet man nun hier das Sinken der Vorstellungen und ihrer Hemmungssummen, so muss man hier nicht dieselben Formeln erwarten, welche für die körperliche Bewegung gültig sind, wo ein Fortgehn mit einmal erlangter Geschwindigkeit Statt findet und also die Kraft nur das Differenzial der Geschwindigkeit bestimmt, sondern weil das Sinken der Vorstellungen eine erzwungene Verdunkelung ist, muss jedes augenblickliche Sinken als unmittel-

1) Psychol. I. §. 67—70. 2) Ebend. §. 71. 72.

barer Ausdruck der Nöthigung angesehn werden, und die Kraft wird hier die Geschwindigkeit selbst ergeben. Stellt man nun eine Gleichung auf, in welcher ausgedrückt ist, dass bei jedem, zwischen dem ungehemmten und völlig gehemmten in der Mitte liegenden, Zustande die Nothwendigkeit des Sinkens geringer ist, und berechnet dieselbe, so kommt man zu einer Reihe welche zeigt, dass das Sinken mit abnehmender Geschwindigkeit Statt findet, so dass das Gemüth sehr bald beinahe, aber nimmermehr völlig in Ruhe ist, indem die Hemmung erst in unendlich langer Zeit gänzlich vollbracht wäre, jede Vorstellung aber erst schnell dann immer langsamer sinkt. Nimmt man nun hinzu, was in der Statik gesagt war, so wird, wenn eine Complication von mehrern Vorstellungen sinkt und die eine derselben die Schwelle erreicht, plötzlich auf die über der Schwelle bleibenden ein grösserer Antheil der Hemmungssumme fallen, so dass sie einen grössern Druck erfahren. Solche Bewegungen des Gemüths welche stossweise kommen, werden durch Verschmelzungen und unvollkommne Complicationen gemildert, und sind eben darum um so häufiger, je weniger Verbindung noch unter den Vorstellungen Statt findet; übrigens müssen sie der bloss empirischen Psychologie absolut unbegreiflich bleiben [1]. Befinden sich nun zwei Vorstellungen auf dem statischen Punkt (d. h. dem des Beinahe-Gleichgewichts) und es trifft auf sie eine dritte welche sinkt, so werden sie, weil sich eine Hemmungssumme bildet, mit ihr unter jenen Punkt sinken, freilich aber auch sich wieder erheben. Der Punkt bis zu welchem, wenn sie nur von einer Vorstellung getroffen werden, die schwächere, wenn von mehrern, beide, herabgetrieben werden, und auf dem sie längere oder kürzere Zeit verweilen, um sich wieder zu erheben, ist die mechanische Schwelle, von der statischen dadurch unterschieden dass, was auf jener steht noch Einfluss hat auf das, was ins Bewusstseyn fällt. Mit diesem ins Bewusstseyn Zurückdrängen welches bei jedem Gefühl der Störung empfunden wird [2] hängt dann weiter zusammen die Wiedererweckung der Vorstellungen. Eine solche wird natürlich Statt finden wo eine Vorstellung (H) von zwei andern (*a* und *b*) auf der Schwelle gehalten wurde und diese nun durch Hinzutreten einer neuen (*c*) zum Sinken gebracht werden; gerade so viel als sie sinken, wird sich jene heben müssen. (Darum kann aber auch nie eine wiedererweckte Vorstellung in den vollkommen ungehemmten Zustand zurücktreten.) Es versteht sich von selbst dass jenes

1) Psychol. I. §. 74—76. 2) Ebend. §. 77—81.

Sich-heben der Vorstellung H — welches, weil es nur von Hinwegräumung des Hindernisses abhängt zuerst die grösste Geschwindigkeit hat — sich modificiren wird, je nachdem die hinzutretende Vorstellung (c) ihr gleichartig ist und also ihr eine Verschmelzungshülfe darbietet, oder mit a und b nur im mindern Gegensatz steht u. s. f.[1]. Da sowohl die Vorstellung, die sich von der mechanischen Schwelle von selbst hebt, als die, welcher eine hinzutretende die Freiheit schafft, von der statischen sich zu erheben, mit anderen complicirt und verschmolzen seyn kann, so wird sie diese mit sich hinaufziehn, und so wird es mittelbar erweckte Vorstellungen geben. Dieser Fall, der u. A. bei allen Associationen Statt findet, zeigt, wenn man die eine Vorstellung durch verschiedne Reste mit andern verschmolzen oder complicirt seyn lässt, und nun die Rechnung anstellt, dass jede der mit jener verbundenen Vorstellungen ihre eigne Geschwindigkeit hat, und zwar so, dass die am Meisten mit ihr verbundene die grösste, aber auch am schnellsten abnehmende, zeigt. Dadurch kann es nun kommen, dass von mehreren so gehobenen Vorstellungen die eine zuerst hinter der andern zurückbleibt, dann sie überholt. Weiter aber ist es zu begreifen, dass, wenn dieselbe Hemmung, welche die hebende Vorstellung drückte, auch die gehobene gehemmt hatte, mit dem Aufhören derselben die letztere durch eigne Kraft zu steigen beginnt. In diesem Falle wird, was sonst die erstere zu bewirken hätte, ohne ihr Zuthun durch glücklichen Zufall geschehn, ein Fall der für den Begriff des Lustgefühls bei leicht gelingender Thätigkeit von der äussersten Wichtigkeit ist[2]. Zieht man endlich auch den Widerstand in Rechnung, den die sich gleichzeitig hebenden Vorstellungen finden müssen, so ergibt sich, dass jede derselben ihren eigenen Zeitpunkt hat, in welchem sie ihr Maximum im Bewusstseyn erreicht, und dass die Folge dieser Zeitpunkte sich, — gerade so wie oben die Geschwindigkeiten, — nach dem Quantum ihres Verschmolzenseyns mit der hebenden Vorstellung richtet[3]. Die nun folgende Untersuchung über das zeitliche Entstehen der Vorstellungen geht davon aus, dass in der Erfahrung eine vollkommene Selbsterhaltung der Seele d. h. eine Vorstellung mit absoluter Stärke, welche dem vollkommnen Zusammen entspräche nicht vorkommt, sondern nur solche die als Brüche jenes Maximums angesehn werden können, wie das unvollkommne Zusammen, dem sie entsprechen, ein Bruch des vollkommnen Zusammen ist. Da jedes, auch ein momentanes, Vorstellen

1) Psychol. I. §. 82—85. 2) Ebend. §. 86. 87.
3) Ebend. §. 88—93.

in der Seele bleibt, so würde wo die Störung dauert, sich die Masse des Vorstellens ansammeln und, indem das augenblicklich entstehende Vorstellen constantes Differenzial wäre, ins Unendliche wachsen. Jetzt aber wo das Maximum der Stärke feststeht, muss jenes Differenzial sich verhalten wie die Entfernung vom Maximum, so dass also die Möglichkeit des Vorstellens d. h. die Empfänglichkeit, je näher sie jenem Punkte kommt, um so mehr abnimmt. Aus der richtigen Formel aber der Empfänglichkeit folgt, wenn die wechselnden Werthe derselben berechnet werden, dass eine verlängerte Wahrnehmung nur für eine gewisse Zeit die aus ihr entstandene Vorstellung verstärkt, dann dafür unnütz wird; nur wenn sich die Wahrnehmung nach einem bestimmten Gesetze verstärkt, kann trotz der abnehmenden Empfänglichkeit das Quantum des Wahrgenommenen der Zeit proportional bleiben [1]. Eine genauere Berechnung endlich des Falles, wo Vorstellungen wieder erweckt werden, nicht durch eine plötzlich entstehende starke Vorstellung sondern durch eine schwächere, aber dauernde Wahrnehmung, führt zu dem Resultat, dass die Geschwindigkeit, die zuerst am grössten war noch mehr gesteigert wird, und darum die Vorstellung nicht hervorzutreten sondern hervorzuspringen scheint [2]. Nicht nur die Abnahme aber, sondern auch die Erneuerung der Empfänglichkeit, welche in der Erfahrung gegeben ist, lässt sich aus dem Gesagten denkbar machen. Denn da sie nur abnimmt, sofern in der Seele schon geschehen ist, was durch das Wahrnehmen geschehen soll, so folgt rückwärts, dass sie nicht abnimmt, wo dies nicht geschieht. Darum würde, sobald eine einer Wahrnehmung gleichartige Vorstellung auf die Schwelle gedrückt ist (d. h. auf die statische, wo sie isolirt ist und die Zustände des Bewusstseyns gar nicht modificirt), die Empfänglichkeit für jene Wahrnehmung sich vollständig und plötzlich erneuen, wenn nicht eine Menge von Nebenumständen, namentlich der, dass jede Vorstellung, für die sich die Empfänglichkeit sehr oft erneut hat, mit vielen andern verschmolzen ist, — diesem Erneutseyn so schnell die Abnahme folgen liessen, dass wir endlich (wie wir das bei dem erfahren, was wir immer wahrnehmen) keinen wirklichen Eindruck empfänden [3]. Mit diesen letzten Resultaten schliesst eigentlich der synthetische Theil der Psychologie. Den Uebergang zu dem analytischen, welcher die Aufgabe hat von dem in der Erfahrung Gegebnen auszugehen und zu zeigen, wie die Daten

---

1) Psychol. §. 94—96. 2) Ebend. §. 97.
3) Ebend. §. 98. 99.

zu seiner Erklärung in den synthetischen Untersuchungen enthalten sind, machen einige freiere Betrachtungen, in welchen was bisher von den einzelnen Vorstellungen bewiesen wurde, gleichsam in vergrössertem Maassstabe angeschaut wird, so dass jetzt die Betrachtung sich auf ganze Vorstellungsreihen richtet. Indem nämlich in dem Bewusstseyn Tausende und Millionen von Vorstellungen enthalten sind, die sich hemmen und compliciren, welche verschmelzen und sich reproduciren u. s. w., wird nicht nur der Fall Statt finden, welcher bei Berechnung der mittelbaren Reproduction vorausgesetzt wurde, dass eine Vorstellung durch ihren Rest mit einer andern verschmolzen war, von der sie bei der Reproduction Hülfe erfuhr, sondern eine Vorstellung (a) wird mit einer grossen Anzahl (b, c, d, e) verschmolzen seyn, von denen jede (also z. B. b) wieder mit den folgenden (c, d, e . . .) verschmolzen seyn kann, und wenn nun diese nacheinander in das Bewusstseyn treten, und durch darin vorgefundene Hemmungen bis auf die Schwelle sinken, so wird natürlicher Weise, wenn späterhin eine sich wieder erheben kann, dies auch die andern zum Steigen bringen. Natürlich wird der grosse Unterschied Statt finden, dass wenn die erste gehoben wird sie die andern ganz, aber successiv, wenn die letzte sie die vorhergehenden simultan aber partial heben wird, während jede mittlere hinsichtlich der nachfolgenden dem ersten, hinsichtlich der vorhergehenden dem letztern Gesetz folgen wird (ein Unterschied der graphisch in abnehmenden, wachsenden, und steigenden und fallenden Linien dargestellt wird). Aeussere Umstände können die gesetzmässige Ordnung der Reproduction, welche das Evolutionsvermögen der Reihe bedingt, und die besonders von der Kürze der Reihen abhängt, verwirren, wodurch die Reihen verdorben werden, während Reihen höherer Ordnung (Reihen von Reihen u. s. f.) wie sie schon beim Rhythmus vorkommen die geordnete Reproduction befördern. Wichtiger noch als die Verschmelzung der Reihen ist ihre Verwebung, wo von einer gemeinschaftlichen Vorstellung Reihen, gleichsam Radien von einem Mittelpunkt, ausgehen, deren entsprechende Glieder zur Vereinigung streben, während um sie zu unterscheiden, immer etwas zwischen sie geschoben werden muss; das Product solcher sich gegenseitig hervorrufenden Reihen ist immer ein Continuum und also eine räumliche Zusammenstellung. Es wird gezeigt, wie es denkbar ist, dass verschiedene räumliche Configuration, d. h. die verschiedene Verschmelzung, das Ablaufen der Reihen modificiren kann, sie also Hemmungen und Begünstigungen wegen der Gestalt erfahren können. Die Modificationen, welche in der Verbin-

dung von Reihen vorkommen können, machen es endlich erklärlich, dass einerseits in den Allgemeinbegriffen eine Fülle von Vorstellungen als Einheit angesehn werden kann, indem hier Reihen im Zustande der Involution sich befinden, und andrerseits ein Gegenstand als gerade dieser aufgefasst werden kann, wo eine Vorstellung oder Vorstellungs-Reihe sich so über die andern erhebt und sich so zuspitzt, dass sie dieselben niederdrückt und ausschliesst [1]. Von allen diesem aber finden sich die nähern Ausführungen in dem *analytischen Theil der Psychologie*, welcher zu zeigen hat, wie die vorstehenden Untersuchungen hinreichen, um die hauptsächlichsten Erscheinungen des Seelenlebens zu erklären, ohne dabei die widersinnige, alle Psychologie verderbende, Lehre von den verschiedenen Seelenvermögen zu Hülfe zu rufen. Der erste Abschnitt der analytischen Untersuchungen, welcher vom geistigen Leben überhaupt [2] handelt, und eben darum den Unterschied zwischen Thier und Mensch ganz bei Seite lässt, knüpft zuerst an die bekannten Klassenbegriffe des Vorstellens, Fühlens und Begehrens an, und sucht diese zu erklären. Da sie alle drei Zustände des Bewusstseyns sind, so können die Daten zur Erklärung sich nicht in dem finden, was über das nicht ins Bewusstseyn fallende Streben, Sinken u. s. f. gesagt war, sondern nur in den Sätzen, welche das Stehen und Steigen der Vorstellungen betroffen hatte. Steht nun eine Vorstellung im Bewusstseyn indem sie in sich ruht, so hat man den Gemüthszustand den man Vorstellen nennt, steht sie, vermöge der Verschmelzungshülfen als zwischen andere geklemmt da, so hat man ein Gefühl [3]. Dabei geben nun die synthetischen Untersuchungen nähere Bestimmungen, so z. B. die Untersuchungen im §. 85, wie ältere Vorstellungen aufgefrischt werden können, der §. 61 worin das Gefühl des Contrastes, §. 71 und 72 worin das Wesen der ästhetischen Gefühle besteht, so dass jene §§ die Grundlage bilden zur psychologischen Erklärung der ästhetischen Ideen, welche ihren praktischen Werth gar nicht tangirt. Wird nämlich, was dort von einzelnen Vorstellungen und ihrer Verschmelzung vor der Hemmung gesagt war, auf ganze Reihen ausgedehnt, so hat man das Gefühl des Angenehmen und Unangenehmen erkannt [4]. Wer endlich dies vom Idealismus gelernt hat, dass auch bei der Befriedigung eines Begehrens wir nie aus dem Kreise unserer Vorstellungen heraustreten, wird leicht begreifen, dass Begehren nichts Andres ist als das Steigen der Vorstellung gegen Hin-

1) Psychol. I. §. 100. 2) Psychol. II. p. 63—229.
3) Psychol. I. §. 103. 4) Ebend. §. 105.

dernisse, Verabscheuen ein Zaudern beim Sinken derselben [1]. Wie der §. 77 mit seiner Lehre von den mechanischen Schwellen den Affect erklärlich macht, in welcher auf vorübergehende Weise eine Vorstellung über oder unter den statischen Punkt gedrückt wird, so der §. 76 die Leidenschaft, in der eine Vorstellung habituell sich als Begierde äussert und die eben darum im Zustande der Rohheit, wo die Vorstellungen vereinzelt blieben, am häufigsten seyn wird [2]. Was oben (p. 362) als Inhalt der §. 94—96 angegeben war, wird durch die Erfahrungen über die Aufmerksamkeit bestätigt. Die im §. 100 entwickelten Lehren über das Verderben von Reihen, erklären die fehlerhaften Angewöhnungen, was über Verwebung von Vorstellungsreihen gesagt wird, macht erklärlich, warum wir uns die Gegenstände räumlich und zeitlich vorstellen. Unterscheidet man, wie man dies muss, den intelligiblen Raum von dem psychologischen, so ist *Leibnitz* und *Kant* leicht zu vereinigen. Dies heisst nun nicht, dass zwischen Beiden kein Zusammenhang Statt finde. Vielmehr zeigt sich nicht nur die Analogie, dass in Beiden eine Ordnung von Punkten enthalten ist, nach der es zwar erlaubt ist, jeden zum ersten zu machen, nicht aber die Nachbarschaft zu ändern, sondern die (psychologische) Vorstellung eines bestimmten Raums findet nur Statt, weil die Seele durch Wesen gestört ward, welche in einer bestimmten (intelligibelräumlichen) Zusammenordnung sich finden und ist also von dieser abhängig (ohne welches nicht zu begreifen wäre, warum die Gegenstände verschiedene Figuren hätten). Dennoch muss der Unterschied zwischen dem realen (intelligiblen) und erscheinenden (psychologischen) Raum festgehalten werden. Er liegt darin, dass jener kein Continuum ist, hier dagegen weil abgestufte Vorstellungen verschmelzen, die Vorstellung aber ein Ganzes ist, natürlich zwischen zwei Resten, wodurch dieselbe mit andern verbunden ist, noch ein Mittleres angenommen werden kann, durch welches Zwischen eben das Continuum entsteht, welches die Metaphysik nur als Secundäres dulden konnte [3]. Hierher gehören denn auch die analytischen Untersuchungen, welche im synthetischen Theil (§. 100) meistens in Anmerkungen anticipirt waren. Das Continuum beruht auf dem Zwischen. Gibt es darum nur einerlei Zwischen so wird auch das Continuum nur eine Dimension darbieten, so ist es bei den Tönen, welche eine Linie bilden, weil um von einem Ton zu einem andern zu gelangen man (hin oder her) im-

1) Psychol. I. §. 104. 2) Ebend. §. 106. 107.
3) Ebend. §. 108—113.

mer durch dieselben Zwischentöne hindurch muss. Anders ist das bei den Farben. Zwischen blau und gelb gibt es Nüancen, zwischen gelb und roth gleichfalls. Um aber vom Roth zum Blau zu gelangen, braucht man nicht den Weg durch Gelb zu nehmen, sondern man geht gerade durch das, was zwischen liegt. Das Farben-Continuum hat daher zwei Dimensionen, ist ein Dreieck. Eben so gehören hierher die dort schon angedeuteten, hier weiter ausgeführten Nachweisungen, wie das ästhetische Missfallen und Wohlgefallen an unregelmässigen oder regelmässigen Raumfiguren auf der Hemmung und Begünstigung der Reproduction von Vorstellungsreihen beruhe, die wegen der Gestalt eintreten. Was endlich dort nur kurz ausgesprochen war, dass es nicht einen Raum vor den Dingen gebe, sondern Veranlassungen Reales räumlich zusammen zu fassen, dies wird in den analytischen Untersuchungen weiter ausgeführt und zugleich gezeigt, wie man zu jenem einen Raum komme. Diese Vorstellung entsteht dadurch, dass ein Gegenstand an einem sehr mannigfaltigen Hintergrunde sich vorbeibewegt, und nun in der gesammten Production aller Umgebungen in welchen man ihn gesehn jede Bestimmtheit sich auslöscht, so dass nur die Vorstellung einer Ordnung des Umgebenden bleibt. Hat sich nun in früher Kindheit ein solcher Umgebungsraum für eine Menge von Gegenständen erzeugt, so wurde jede neue Gesichtsvorstellung in den Umgebungsraum der alten, reproducirten, versetzt, und es sammelt sich so allmählig ein solcher Ueberfluss an blossem Raum an, dass wir jetzt gleichsam auf ihm alle Gestalten zeichnen [1]. Man kann darum mit *Kant* sagen, dass wir den (psychologischen) Raum zu dem Gegebenen hinzubringen, nur muss man nicht vergessen, dass er keine ursprüngliche, sondern erworbene Vorstellung ist, noch viel weniger aber behaupten, dass die ursprüngliche Raumvorstellung die Unendlichkeit enthalte u. s. w. Die Untersuchungen über die Zeit konnten nach dem in der Metaphysik Gesagten kurz gefasst werden, nur das unangenehme Gefühl des Wartens und der langen Weile, d. h. der leeren Zeit, wird betrachtet und dabei auf die Lehren über die unvollkommenen Complicationen und das daraus entstehende Sehnen zurückgegangen [2]. Die ersten Spuren des s. g. höhern Erkenntnissvermögens zeigen sich in den Vorstellungen von Dingen, zu deren Erklärung man dies festhalten muss, dass das Ursprünglichste die chaotische Einheit aller Vorstellungen ist, und erst durch Hemmung die Sonderung entsteht, so dass was die Hemmungen nicht

1) Psychol. I. §. 114. 2) Ebend. §. 115.

trennen, beisammen bleibt und als Eines vorgestellt wird (ganz im Gegensatz gegen *Kant*, welcher nach besondern Synthesen suchte und vergass, dass die Einheit der Seele diese Synthesis ist)[1]. So erscheint ein Ding als Eines, weil in seiner Bewegung sich seine Merkmale nicht trennen. Ein zweiter Schritt des höheren Erkennens ist die Bildung der Begriffe, die man mit Recht dem Verstande vindicirt, wenn man darunter die Fähigkeit versteht, sich nach der Qualität des Gedachten zu richten. War Begriff im logischen Sinn das Gedachte nur nach seiner Qualität betrachtet, so ist Begriff im psychologischen Sinn die Vorstellung die jenen zum Vorgestellten hat, und wir unterscheiden ihn von Wahrnehmung und Einbildung nur in so fern, als wir von seinem Entstehen abstrahiren. Eine solche Abstraction aber macht sich selbst, indem die Vorstellung von den Complicationen loskommt, in welche sie beim Eintreten ins Bewusstseyn gerieth. Die Mechanik des Geistes hat gelehrt, wie sich im Verschmelzen der Vorstellungsreihen eine von der andern isolirt, sie überragt. Wir werden einen Begriff vom Menschen, im Gegensatz von einer Einbildung, haben wenn seine Totalvorstellung von allen zufälligen Situationen in der wir ihn gesehn, befreit ist[2]. Das Dritte was hier zu betrachten ist, sind die Urtheile. Ein Urtheil als psychologischer Vorgang angesehn, entsteht dort, wo an eine Wahrnehmung oder wieder erweckte Vorstellung sich eine durch dieselbe erweckte Vorstellung knüpft und mit ihr verschmilzt, es bekommt die logische Form, wenn dieser Vorgang langsam ist, und Subject Prädicat und Copula auseinandertreten, während es oft z. B. bei dem Ausruf: Feuer! diese Fugen nicht erkennen lässt. Das Wegbleiben einer erwarteten Vorstellung gibt das negative Urtheil, welches also mit dem Vermissen zusammenfällt, und von dem erst der Begriff der Verneinung abstrahirt wird. Dass man das Urtheilen mit dem Aufbewahren desselben durch die Sprache verwechselt, ist der Grund warum man den Thieren Urtheil abspricht[3]. Endlich gehören hierher noch die Kategorien, d. h. die regelmässigen Weisen nach welchen Complication, Verschmelzungen von Reihen u. s. f. Statt finden, und deren es natürlich nicht geben würde, wenn immer nur zwei oder drei Vorstellungen im Bewusstseyn wären, indem dann die einfachsten Sätze der Statik und Mechanik ihre Stelle verträten. Zu einer vollständigen Kategorientafel wäre eine vollständige allgemeine Grammatik nöthig, von der wir noch weit entfernt sind. Gewiss ist, dass *Aristoteles* mehr ge-

---

1) Psychol. I. §. 117. 118. 2) Ebend. §. 119—121.
3) Ebend. §. 123.

leistet hat als *Kant*, welcher einen Hauptfehler sich zum Verdienst anrechnet, dass er die Kategorien von den Formen der Sinnlichkeit getrennt hat, während die richtige Betrachtung erkennt, wie ihre Bildung in denselben Reproductionsgesetzen liegt, die Zeit und Raum bilden. Dies wird ausführlich nachgewiesen an den vier Hauptkategorien: Ding, Eigenschaft, Verhältniss, Verneinung, denen andere untergeordnet werden, und bei denen die blosse Aufmerksamkeit auf den Sprachgebrauch schon auf den richtigen psychologischen Ursprung hätte hinweisen müssen. (Man denke an Substrat, Inhärenz, „das kommt davon", Gegensatz u. s. w) [1]. Den Schluss dieses Abschnitts bilden die Untersuchungen über die Apperception und den innern Sinn. Wie eine äussere Wahrnehmung indem sie an ältere Vorstellungsmassen stösst von diesen in Besitz genommen wird — (man denke z. B. an die Erwartung, welche die Wahrnehmung erleichtert) — so findet eine ganz analoge Besitznahme d. h. Apperception da Statt, wo eine neue Vorstellungsmasse entsteht und nun auf ältere, gleichsam wartende, stösst, welche sie appercepiren, so dass also das Appercepiren und Appercepirtwerden verschiedenen Vorstellungsmassen zukommt[2]. Wenn auf dem Raum ein Punkt wahrgenommen wird, so ist die Vorstellung des Raums die appercepirende, des Punkts die appercepirte. Das Kritisiren eines Einfalls der uns kommt, die Reue u. s. w. zeigt dass es wirklich hier ein Anstossen einer neuen Vorstellungsmasse an eine ältere und tiefere gibt, in welchem die letztere sich allmälig jene unterwirft und mit sich zieht[3]. Daher wird auch das Merken auf sich nur von dem erwartet, bei dem man Maximen, d. h. ältere festgewordene Vorstellungsmassen, voraussetzt. Wird nun, was hier von zwei Vorstellungsmassen gesagt war, weiter ausgedehnt, so kommt man darauf, dass die letzte appercepirende Masse nicht wieder appercepirt wird. Mit der Apperception hängt nicht nur die Aufmerksamseit zusammen, deren Mechanismus ein höchst verwickelter ist[4], sondern durch die Untersuchung über sie ist man auch der Lösung des Problems nahe gekommen, von dem die Eidologie ausging. Um sie zu geben, muss man die bisherigen Betrachtungen, welche von jeder Seele, also auch von den Thieren gelten, verlassen[5] und zu der menschlichen Ausbildung insbesondere übergehn, welche im zweiten Abschnitt [6] betrachtet wird. Unter den natürlichen Hülfsmitteln, welche die menschliche Ausbildung befördern,

1) Psychol. I. §. 124.
2) Ebend. §. 125.
3) Ebend. §. 126.
4) Vgl. *de attentionis mensura.*
5) Psychol. I. §. 127. 128.
6) Psychol. II. p. 230 — 452.

wird besonders die Structur der Hand, ferner die Sprache betrachtet, durch welche der Mensch der Gesellschaft gehört und sich gewöhnt, mit Abwesendem und Vergangenem sich zu beschäftigen, endlich die grosse Bedeutung der langen Jugend hervorgehoben [1]. Es wird dann weiter gezeigt, wie Alles sich vereinigt um den Menschen auf eine Classification der innern Zustände zu führen, welche Ereignisse alle sich auf das Empfinden (und Wissen) so wie das (Wollen und) Handeln als die Kategorien der innern Apperception zurückführen lassen, welchen das Herein und Heraus (den beiden Mittlern des Darin) zu Grunde liegt. Betrachtet man nun diese Ereignisse genauer, so weisen beide auf einen Anfangs- und Zielpunkt und es ergibt sich so der Gegensatz von Object und dem ihm gegenüberstehenden Subject (im doppelten Sinne, da es Prädicat und Object hat). Die Deduction dieses Gegensatzes bahnt nun den Weg zur Erklärung des Ich [2]. Dieses hatte sich ja zuerst dargeboten als die Identität des Subjects und Objects und da eine solche unmöglich war, so fragt sichs, was ist das Ich oder das Selbstbewusstseyn? — Hier ist zuerst das Factum zu analysiren, dass das Kind von sich in der dritten Person spricht. Es betrachtet seinen Leib als Drittes, d. h. als ein Ding, weil bei seiner Bewegung seine Merkmale zusammen bleiben. Es betrachtet ferner Dinge als Personen, besser als Selbste, wenn es ihnen Vorstellungen zuschreibt (dem Hunde z. B. von Furcht), so dass also der Begriff des Selbstes Vorstellung von Vorstellungen enthält. Dieses beides verbunden, gibt zunächst jenes Sich-selbst-fühlen, welches *Kant* dort statuirt, wo das Kind von sich in der dritten Person spricht [3]. Verbindet sich nun mit dem gefundenen Selbst die Wahrnehmung des eignen Leibes als Mittelpunkts aller Ortbestimmungen, als Sammelplatz aller Bilder die, im Gegensatz gegen die Dinge, ein umherwandelndes Inneres bilden, als Anfangspunkt aller Bewegungen u. s. w., erfährt man dabei, dass diese Complexion, die wir Leib nennen sich immer verändert, dass sich der Vorrath der Bilder, das Innere, immer mehr bereichert, namentlich durch das Gespräch und das dadurch gelieferte Vergangene und Zukünftige, zeigt sich endlich, dass die umgebenden Dinge, die Wahrnehmungen u. s. w. zufällig sind und wechseln können, so ergibt sich zuletzt eine Complexion, in der jeder Bestandtheil geändert werden oder wegfallen kann, wenn ein anderer an die Stelle tritt, so dass keiner als wesentlich erscheint. Hat nun das Kind die Erfahrung ge-

1) Psychol. I. §. 129. 130. 2) Ebend. §. 131.
3) Ebend. §. 132 — 134.

macht, dass wenn der Sprechende selbst bezeichnet werden soll, das Wort Ich gebraucht wird, so ahmt es dem nach und so kommt es dazu zuerst sich als Ich zu bezeichnen, erst später, wo es lernt zu verschweigen, sich so zu denken. Es versteht sich aber ganz von selbst, dass den Inhalt dieser Vorstellung jene wechselnde Complexion bildet oder das, was man das individuelle Ich, nennt. Das reine Ich ist nur eine wissenschaftliche Abstraction die in folgender Weise entsteht: Indem alle nach aussen gehende Thätigkeit, so wie alles sich der Aussenwelt Hingeben mit Wissen begleitet ist, braucht nur von jenen Thätigkeiten abstrahirt zu werden, um als Inhalt der Ich-Vorstellung nur das Wissen zu behalten, so dass dieses dann zum Wissen vom Wissen wird. Vergisst man nun, dass dieses reine Ich eine unwirkliche Abstraction ist wie die Vorstellung einer Farbe überhaupt, so verfällt man mit *Kant* und *Fichte* der Täuschung, als sey das Ich eine Vorstellung die nur das Seyn enthalte und alle Glieder jener Complexion entbehren könne, man täuscht sich zweitens indem man das Gewusste als ein einfaches nimmt, während es doch eine sehr verwickelte Complication von Vorstellungen ist, es entsteht drittens die Täuschung als wenn jedes Wissen des Wissens immer wieder Object des Wissens u. s. f. sey, zu welchem unendlichen Ringeltanz unendliche Zeit gehören würde, während zwar bei sehr geübter Reflexion jede Vorstellungsweise von einer andern appercepirt werden kann, in jedem Augenblicke aber immer eine die letzte ist. Allen diesen Täuschungen gegenüber muss festgehalten werden, dass das Ich nicht ein fester Punkt ist, sondern vielmehr eine stets wechselnde Stelle im Complex der Vorstellungen, und dass der widersinnige Begriff der Einheit von Subject und Object das Product einer psychologisch erklärbaren Täuschung ist. Damit hat die Psychologie ihre Aufgabe gelöst, denn sie hat das Problem der Eidolologie (das Ich) nach der Methode der Beziehungen gelöst. Es war nämlich, weil der Begriff der Ichheit sich widersprach, durch die Methode der Beziehungen verlangt: zu suchen nach einer Identität des Vorstellenden mit einem noch zu bestimmenden Zusammen mehrerer Objecte (da, wenn es als eines gedacht ward, jener Widerspruch sich zeigte). Hier hat sich gezeigt, dass die Seele in ihrer unbekannten Qualität, die nicht vorstellende, weder Subject noch Object ist, dass sie aber in Hinsicht auf alle ihre Selbsterhaltungen (Vorstellungen) das eine Subject aller Vorstellungen ist, das sich als Vorstellendes zu jedem Vorgestellten betrachten lässt, also auch, wo das Letztere jenem identisch seyn soll. Durchlaufend die Stufen der menschlichen Ausbildung kommt die

Seele zur Wissenschaft, welche von der Seele redet und in der die Seele das Wissende ist. Hier ist Wissendes und Gewusstes dasselbe, hier weiss ich von mir, nicht mit angeborner sondern mit einer auf immer erworbenen Kenntniss [1]. Ausserdem aber, dass das Problem der Eidolologie gelöst ist, ist es auch psychologisch erklärt, d. h. es ist der psychologische Mechanismus nachgewiesen, durch welchen jener Begriff entsteht. Eben so hatte die Synechologie den Begriff des Continuums denkbar zu machen, und die Psychologie hat gezeigt, wie die Seele zu jenem Begriff kommt. In ganz gleicher Weise hatte die Logik zu betrachten, was ein Begriff ist, die Psychologie dagegen was in der Seele vorgeht, wenn sie Begriffe bildet. Diese psychologische Betrachtung darf die metaphysische und logische durchaus nicht tangiren, beide sind völlig unabhängig von einander, und dass man dies verkannte, ist das Unglück der neuern Psychologie geworden, in der die Logik verdorben wurde, indem man sie in eine psychologische Erzählung verwandelte, und welche — was besonders von den Kantianern gilt — anstatt die metaphysischen Probleme aufzulösen, nur ihrem Ursprunge nachforscht, und so dazu kam verkehrter Weise Metaphysik auf Psychologie zu gründen, anstatt umgekehrt. Nicht um der Metaphysik sondern um ihrer eignen Vollständigkeit willen musste die Psychologie die Frage beantworten: wie kommt man zum Continuum und zum Gedanken des Ichs. Um ganz vollständig ihre Aufgabe zu lösen, wird die Psychologie auch noch den Ursprung derjenigen Probleme nachweisen müssen, deren Lösung den Inhalt der Ontologie bildete. Dieses geschieht nun, indem die Art und Weise betrachtet wird, wie wir die Welt auffassen [2]. Da jede Wahrnehmung einen positiven Character hat und erst die Hemmungen die Negation ergeben, so ist es begreiflich, dass zuerst die Seele die Empfindungen gelten lässt, d. h. zuerst fällt das Seyn in sie. Indem nun aber jede Empfindung (gelb, hellklingend u. s. w.) einem bestimmten Continuum von Vorstellungen angehört, welche durch sie reproducirt werden, entsteht allmälig die Vorstellung, dass, statt dieser, auch eine andere Farbe gegeben seyn könnte, und dass also die Farbe u. s. w. eine zufällige Bestimmung des Wahrgenommenen sey, oder eine Eigenschaft. Damit erscheint die Sache jetzt als das Reale, und der Begriff des Seyns ist also von den Eigenschaften zur Sache gewandert, und findet sich bei verschiedenen Bildungsstufen an verschiedenen Stellen. (Das Seyn wandert weiter, wenn man den Sachen ihre Elemente entgegensetzt,

1) Psychol. I. §. 135—138. 2) Psychol. II. p. 296—362.

noch weiter wenn man diese als zusammengesetzt auffasst und das Einfache sucht u. s. f.) Durch diesen ersten Schritt, welchen jeder Verstand macht, werden Aggregate von Merkmalen, d. h. nur durch den psychologischen Mechanismus gesetzte Einheiten für real gehalten, obgleich sie undenkbar sind, und darum ein metaphysisches Problem (das erste der Ontologie) abgeben. Die Wanderung des Seyns aber setzt sich fort. Indem nämlich vermöge der Urtheile der eingebildeten Einheit ein Prädicat nach dem andern einzeln beigelegt wird (vgl. §. 123) entdeckt sich, dass für die Prädicate gar kein Subject da ist, und nun wird die Lücke durch ein unbekanntes Subject ausgefüllt, wodurch, wie *Locke* dies ganz richtig gezeigt, der von dem Begriff der (bekannten) Sache wesentlich verschiedene Begriff der (unbekannten) Substanz entsteht [1]. Ganz eben so muss nun auch das zweite ontologische Problem psychologisch entwickelt, d. h. es muss gezeigt werden, wie der gemeine Verstand dazu, und wie weit er mit seinen Lösungsversuchen, kommt. Indem in einer Complexion von Merkmalen eines entweicht und dem entgegengesetzten Platz macht, wird wegen der übrigen beharrenden die Sache für dieselbe gehalten wie zuvor, dem eingedrungenen Merkmal aber kein selbstständiges Daseyn zugeschrieben, sondern es als Eigenschaft gefasst. Damit aber entsteht das Bedürfniss nach Etwas, woran es als an sein Substrat angeknüpft werden kann, und ein Solches bietet nur eine andere Sache dar, welche als der Anfang einer Reihe gedacht wird, die das neue Merkmal der zuerst betrachteten Sache enthält (z. B. das Verbranntseyn liegt im Feuer). Wird nun aber, wie eben gezeigt, aus der für bekannt gehaltenen Sache nothwendig die unbekannte Substanz, so muss auch aus der Ursache, die man sich ohne Kopfbrechen als die Sache denkt, die den Ursprung der Veränderung enthalten sollte, jetzt die (geheimnissvolle) Kraft werden, ein Begriff dessen Ungereimtheit das metaphysische Nachdenken hervorruft, bei welchem das Seyn noch viel weiter wandert, nämlich bis zu den einfachen Wesen und ihren Selbsterhaltungen [2]. Indem die Psychologie gezeigt hat, wie die verkehrten Erfahrungsbegriffe entstehn, welche den nothwendigen Durchgang zum wissenschaftlichen Denken bilden, ist sie eine Kritik zwar nicht der Vernunft, wohl aber des psychologischen Mechanismus, und wird darum nicht die Vernunft beschränken, sondern zu neuen Untersuchungen auffordern [3]. Wie die Erfahrungsbegriffe ausser ihrer metaphysischen Bearbei-

1) Psychol. I. §. 124. 2) Ebend. §, 142.
3) Ebend. §. 145.

tung auch noch eine psychologische Erklärung erforderten, so verlangen auch die ästhetischen Ideen, deren Inhalt die praktische Philosophie entwickelt hat, hinsichtlich ihres Ursprungs eine psychologische Erklärung, und diese wird gegeben in den Betrachtungen über die höhere Ausbildung [1] deren wichtigster Theil die praktische Vernunft betrifft. Auch hier kann übrigens nicht genug davor gewarnt werden, die psychologische und ethische Betrachtung zu vermischen, wie das dort geschieht, wo man die ethischen Bestimmungen aus der Natur des Willens ableitet, und also Ethik in Physik und Psychologie verwandelt. Die synthetischen Untersuchungen hatten in Stand gesetzt zu erkennen, dass eine Begierde nichts Anderes war als eine Vorstellung, welche wider eine Hemmung anstrebt, die aber vor dem Sinken dadurch bewahrt wird, dass Verschmelzungs- und Complications-Hülfen sie unterstützen, und welche Dauer bekommt, indem sie mit Reihen von Vorstellungen in Verbindung steht, die sich im Bewusstseyn abwickeln. Hier entsteht nun die wichtige Frage, wie aus dem flüchtigen Begehren beharrliche Maximen entstehn können? Weder das flüchtige blosse Begehren noch der Affect sind im Stande Maximen zu stiften, wohl aber die Leidenschaften, die Gefühle des Angenehmen und Unangenehmen und endlich die ästhetischen Urtheile [2]. Die Leidenschaft, die bleibende Disposition des Begehrens gibt die stärksten Maximen. Dennoch unterliegen sie für den leidenschaftslosen Zuschauer den Maximen der Glückseligkeitslehre, welche aus den Gefühlen des Angenehmen schöpft, und in der Leidenschaft Thorheit sieht. Aber auch sie müssen den ästhetischen Urtheilen weichen, weil deren Gegenstände sich immer deutlich herstellen lassen und gleiche Entschiedenheit des Beifalls oder Missfallens mit sich führen, während im Gefühle des Angenehmen (im Gegensatz gegen das Schöne) Vorstellungen verschmelzen, die sich nicht von einander sondern liessen (vgl. p. 364). Haben sich nun die ästhetischen Urtheile zu einer compacten Vorstellungsmasse (Maxime) gesammelt, so wird diese jede andere, wie sich das bei der innern Wahrnehmung gezeigt hatte, zu appercepiren streben, und dieses Appercepiren ist was man Erwägen nennt, ihm folgt das allmählige Verschmelzen beider Massen welches man Wählen nennt, und das mit dem Beschluss endigt, in dem Appercepirtes und Appercepirendes eine Totalkraft des Strebens bilden. Aus allen dreien entsteht die Gesetzgebung, die man praktische Vernunft nennt, indem die appercepirende Stellung jener Maxime bleibend, sie zum ste-

1) Psychol. II. p. 362 ff. 2) Psychol. I. §. 150.

tigen Beobachter alles Thuns wird, weil sie völlig mit dem Selbstbewusstseyn verschmilzt und Characterzug wird[1]. Diesen Mechanismus sich kreuzender Maximen u. s. w. hat die Psychologie zu verfolgen, dabei aber sich von dem Vorurtheil der Freiheit loszumachen, diesem theoretisch ungereimten Begriff weil er die Causalität aufhebt, der dabei praktisch schädlich ist weil er Character und eben darum Zurechnung unmöglich macht, dagegen aber die unselige Annahme eines radicalen Bösen nahe legt, während die wahre Psychologie in dem Bösen durchaus nichts Unerklärliches sieht, da sie es nicht als ein einfaches betrachtet, sondern als die nothwendige Folge gewisser Missverhältnisse erkennt, die zwischen dem ästhetischen Urtheil und der Kräftigkeit des Menschen, zwischen Temperament und Umgebung u. dgl. Statt finden können [2]. — Eigentlich nur als ein Anhang zu den psychologischen Untersuchungen kann der dritte Abschnitt bezeichnet werden, welcher die äussern Verhältnisse des Geistes [3] betrachtet und namentlich sein Verhältniss zum Leibe. Diese äusserliche Stellung bekommt er dadurch, dass *Herbart* die Seele aufs Strengste von der Lebenskraft scheidet und verlangt, dass sie nur als Einwohner, ja wenn man will als Parasit des Leibes betrachtet werde, als etwas Ueberschüssiges, welches zum Dank für die Wohnung nur sehr wenige Geschäfte, wie das Aufsuchen der Nahrung u. dgl. übernehme. Der Sitz der Seele ist das Gehirn, aber so dass sie (nicht willkührlich oder bewusst) ihren Ort in demselben stets wechselt und bald hier bald dort sich befindet. Die Schwierigkeiten, welche man sonst darin zu finden pflegt, dass Leib und Seele gegenseitig sich modificiren, sind nach den entwickelten Prämissen leicht zu beseitigen. Da die Seele mit den Enden der Nerven zusammen ist, so müssen ihre Vorstellungen in dem Nervenende Selbsterhaltung hervorrufen, was, da die Nervenfaser eine Reihe von aneinanderliegenden Elementen ist, den innern Zustand jedes derselben modificirt, so dass also die Wirkung am Nervenfaden fortläuft. Dass dann durch ähnlichen Vorgang die Muskeln sich zusammenziehn, ist, da auch in der chemischen Einwirkung sich Contraction zeigt, vielleicht noch sehr dunkel, durchaus aber nicht unbegreiflich, eben so wenig wie dies, dass nun umgekehrt der gereizte Nerv die Seele zu Selbsterhaltungen veranlasst[4]. Das sehr grosse Gehirn, dessen der Mensch theilhaft ist, möchte eine Art schützender Decke seyn, welche die Eindrücke der Aussenwelt dämpft und

1) Psychol. I. §. 151. 2) Ebend. §. 152.
3) Psychol. II. p. 453 — 541. 4) Psychol. I. §. 154 — 156.

dadurch der menschlichen Seele eine grössere Herrschaft gibt als die der niedern Thiere hat [1]. Als Zustände des Geistes in denen der Leib einen bemerkbaren Einfluss zeigt werden der Traum, der Schlaf und der Wahnsinn angeführt und vom letzten eine Theorie seiner Entstehung, so wie eine Classification versucht. Bemerkungen über den Schaden, den falsche Psychologie in den Wissenschaften angerichtet habe, so wie darüber was wahre Psychologie leisten könne, schliessen das Werk [2].

11. Nach dieser ausführlichen Darstellung einerseits der praktischen Philosophie, andererseits der Metaphysik, könnte das *Herbart'sche* System verlassen werden, wenn dasselbe nicht auch zeigte, dass es ein Paar Punkte in der Wissenschaft gibt, wo die scharfe Trennung zwischen jenen beiden Haupttheilen der Philosophie aufhört. Nämlich aus der Verbindung des einen Theils der angewandten Metaphysik, der Naturphilosophie, mit der praktischen Philosophie ergibt sich die Religionslehre oder die rationale Theologie, während der andere Theil, die Psychologie, in ihrer Verschmelzung mit der praktischen Philosophie die Pädagogik ergibt. Was die Religionslehre betrifft, so existirt keine ausführliche Darstellung derselben von *Herbart* selbst, sondern in seinen verschiedenen Werken kommen nur gelegentliche Aeusserungen über dieselbe vor, die aber hinreichen, um seine Ansichten zu errathen. Die Erscheinungen der lebendigen Wesen zeigen Schönheit und Zweckmässigkeit, welche auf einen höchsten Künstler hinweist, der durch die erhabenste Weisheit, die Bildungsfähigkeit der Elemente benutzend, ihr zuerst Werth ertheilte, so dass ohne teleologische und religiöse Betrachtung die Naturforschung wohl anfangen, nicht aber vollendet werden kann [3]. Noch mehr weist auf diese höhere Kunst die Unterordnung des Nervensystems unter die Seele, wie sie bei den höhern Thieren vorkommt und aus allgemeinen Naturverhältnissen nicht abgeleitet werden kann [4]. Wie die Zweckmässigkeit der Natur physikoteleologisch, eben so ist ethikoteleologisch der Fortschritt der Menschheit, welchen die Geschichte uns zeigt und ohne dessen Erkenntniss kaum ein freudiges Wirken möglich seyn möchte, mit der Voraussetzung des waltenden guten Princips verbunden [5]. An und für sich hätte nun die Vorstellung, dass Gott als der beseelende Geist des Universums gefasst werde, nichts Gefährliches, sie wäre aber zu theoretisch und vergässe, dass der Glaube dem

1) Psychol. I. §. 159.
2) Ebend. §. 160—168.
3) Ebend. §. 153.
4) Ebend. §. 157.
5) Ebend. §. 152.

praktischen Gebiete angehört, und dass die Prädicate, welche wir Gott am Liebsten beilegen, mit den ethischen Ideen auf das Genaueste zusammenhängen [1]. Um ein sogenanntes wissenschaftliches System der natürlichen Theologie auszubilden, wozu uns alle Daten fehlen, pflegt man sehr oft den Begriff des vortrefflichsten aller Wesen mit dem, praktisch ganz gleichgültigen, des Urgrundes der Dinge zu verwechseln; man macht Versuche Gott speculativ zu erfassen, was zu gar nichts helfen kann, wohl aber die Demuth verringert, auf der Religion beruht. Bei dieser metaphysischen Unbestimmtheit darf der Sitte, der Tradition, ja der Phantasie Freiheit gestattet werden, wenn sie nur nicht dazu kommen das Wohlwollen Gottes als Nepotismus zu fassen, oder ihm eine Theilnahme an der Welt zuzuschreiben, die an Egoismus erinnert [2]. Bei Weitem vollständiger hat sich nun *Herbart* über Pädagogik ausgelassen. Die Grundsätze seiner Allgemeinen Pädagogik [3] sind dieselben wie im Umriss pädagogischer Vorlesungen [4], nur dass er bei dem letztern sich auf seine psychologischen Untersuchungen stillschweigend beziehn konnte, während er in jene vieles Psychologische aufnehmen musste. Den Mittelpunkt der Pädagogik bildet der Begriff des sittlichen Characters oder der Tugend, d. h. der in einer Person zur Wirklichkeit gewordenen innern Freiheit, auf deren Hervorbringung alle Erziehung zielt. Weder die Freiheitslehre noch die fatalistische Ansicht, nach welcher der Mensch wie eine Blume aus einem Keim sich entwickle, kann daher eine Pädagogik dulden; wahre Psychologie macht sie möglich, obgleich ihr nicht einfällt, den Menschen, der durch Erfahrung Familie und Staat stets mit erzogen wird, für ein blosses Product des Erziehens zu erklären [5]. Die Aufgabe des Pädagogen ist erstlich durch die praktische Philosophie bedingt, welche ihm die fünf Ideen liefert, zweitens durch die Psychologie, welche ihm zeigt, dass gewisse Vorstellungsmassen solche Festigkeit erlangen, dass sie gegen alle andern reagiren und dieselben appercepiren, und dass auf diese nur so eingewirkt werden kann, dass man sie neue Verbindungen eingehn lässt [6]. Das Geschäft des Erziehers besteht nun erstlich in der Regierung des Kindes, welche, nur auf seinen gegenwärtigen Zustand berechnet, vorzugsweise darin besteht, das Kind zu beschäftigen, und in der Drohung, und in Nothfällen dem Zwange, der

---

1) Metaphys. II. Schluss. 2) Lehrb. z. Einl. p. 246. 47.
3) Göttingen 1806. 4) 2. Aufl. Göttingen 1841.
5) Psychol. II. p. 534. 536. Umriss §. 8.
6) Umriss etc. §. 30.

Autorität und Liebe ihre eigentlichen Mittel hat [1]. Anders verhält es sich nun mit dem Unterricht [2], welcher auf die Bildung und darum auf die Zukunft gerichtet ist. Sein Endzweck kann am Besten mit den Worten: Vielseitigkeit des Interesses angegeben werden. Das Interesse liegt in der unwillkührlichen Aufmerksamkeit, welche appercepirt, und die Kunst des Erziehers besteht nun darin die Hindernisse des appercepirenden Merkens zu beseitigen [3]. Da die vorhandenen Vorstellungsmassen aus zwei Hauptquellen entstehn: aus Erfahrung, welche Kenntnisse, und aus Umgang, welcher Gesinnungen gibt, so hat der Unterricht diese beiden zu ergänzen und also an das doppelte Interesse anzuknüpfen, das jenen beiden entspricht: an das empirische und sympathetische, an deren ersteres sich bei weiterer Entwicklung das speculative und ästhetische anschliessen wird, während das gesellschaftliche und religiöse Interesse sich an das zweite anschliesst [4]. Damit ergeben sich aber auch als die zwei Hauptgegenstände des Unterrichts die Naturwissenschaften mit Einschluss des Mathematischen und die Geschichte mit ihren Hülfskenntnissen. Beide werden synthetisch sowol als analytisch betrachtet werden müssen. Ganz wie der Unterricht, so geht auch das dritte Geschäft des Erziehers auf die Bildung und also auf die Zukunft. Es ist die Zucht [5], welche die Aufgaben der beiden andern krönt, da die ihrige vorzugsweise die ist, der Sittlichkeit Characterstärke zu geben [6]. Im Character lässt sich zweierlei unterscheiden: der objective Theil, welcher appercepirt und beobachtet wird, der subjective, welcher erst in der Selbstbeobachtung entsteht; wenn in jenen Temperament, Neigung u. s. w. fällt, so in diesen das Räsonnement aus dem die Grundsätze hervorgehn [7]. Findet sich in jenem die Stetigkeit, die man Gedächtniss des Willens nennen kann, wird dabei dieses durch Unterricht zu klarerem Denken erhoben, tritt endlich die Zucht haltend, bestimmend und regelnd hinzu, so mag das Ziel erreicht werden, wo der Erzogene die Selbsterziehung übernimmt [8]. An diese systematische Entwicklung schliessen sich dann praktische Rathschläge hinsichtlich der verschiedenen Lebensalter. — Gewisser Massen als eine erweiterte Pädagogik sieht *Herbart* die Staatskunst an, die sich auf praktische Philosophie einerseits, auf Psychologie und Geschichte andererseits stützt. Im zweiten Theil der Psychologie ist eine ausführliche Par-

1) Allg. Pädag. 1. Buch. II. u. III.
2) Ebend. 2. Buch.
3) Umriss etc. §. 62. 73. 76.
4) Ebend. §. 36. 78. 83.
5) Allg. Pädag. 3. Theil.
6) Umriss §. 147.
7) Ebend. §. 146. 147.
8) Ebend. §. 147. 150. 160. 194.

allele zwischen dem einzelnen Subjecte mit seinen Vorstellungen, und dem Staate gezogen, in dem sich nämlich die einzelnen Menschen zu einander verhalten sollen, wie die Vorstellungen in der Seele. Sinnreich und zum Theil witzig wird in einer Statik und Mechanik des Staates die Theorie von der Theilung der Gewalten mit der Theorie der Seelenvermögen, die Vorstellungsmassen mit den Ständen u. s. w. verglichen, und immer dabei eingeprägt, worauf *Herbart* sehr oft kommt, dass es Thorheit sey in Verfassungsformen die Garantie zu suchen, die nur in der Sitte liege. Auch hier ist die Hauptsache die Erkenntniss des Mechanismus nach welchem die allgemeinen Leidenschaften steigen und fallen [1].

---

12. *Herbart* blieb sehr lange Zeit von dem grösseren Publicum fast ganz unbeachtet. Die Berichte in den gelehrten Zeitungen über seine Leistungen waren theils ungenügend, theils zeigten sie mangelndes Verständniss, und es war begreiflich, dass sich in seinen Schriften allmählig ein gewisser bitterer Ton vernehmlich machte. Diese Stimmung konnte nicht besser werden, als *Kayserlingk* [2], der für einen Schüler *Herbart's* galt, eine Schrift veröffentlichte, die fast eben so sehr gegen wie für ihn geschriehen scheint. Erst im J. 1828 konnte *Herbart* sagen, er mache zum ersten Male seit fünf und zwanzig Jahren die Erfahrung, dass ein Recensent sich des Gegenstandes bemächtige. Es geschah dies bei Erwähnung *Drobisch's* [3], welcher (damals nur als Mathematiker bekannt) in der Leipziger Literaturzeitung zuerst die Abhandlung *de attentionis mensura*, dann das grössere Werk über Psychologie ausführlich recensirt hatte, und während er zuerst das *Herbart'sche* System mehr als eine sinnreiche Hypothese angesehn hatte, allmählig zum erklärten Anhänger des Systems ward, als dessen erster und

---

1) Psychol. II. p. 16—36.

2) *Kayserlingk* Vergleich zwischen *Fichte's* System und dem *Herbarts* Königsberg 1817.

3) *M. W. Drobisch* Beiträge zur Orientirung über *Herbarts* System der Philosophie. Lpz. 1834.

Dessen, Neue Darstellung der Logik nach ihren einfachsten Verhältnissen. Ebend. 1836.

Dessen, *Quaestionum mathematico - psychologicarum fascic. V. ibid.* 1836 *seq.*

Dessen, Grundlehren der Religionsphilosophie. Ebend. 1840.

Dessen, Empirische Psychologie. Ebend. 1842.

Dessen, *Disquisitio de perfectis notionum complexibus. ibid.* 1846.

Dessen, Ueber mathematische Bestimmung der Intervalle. Ebend. 1846.

Dessen, Erste Grundlehren der mathemat. Psychologie. Ebend. 1850.

bedeutendster Anhänger er betrachtet werden muss. Ziemlich gleichzeitig und gleichfalls durch Schriften *Herbart's* ward *Griepenkerl* [1] für seine Lehre gewonnen. Zu diesen kamen dann Solche, die persönliche Zuhörer *Herbart's* gewesen waren. Hierher gehören aus der Königsberger Zeit *Röer* [2], durch den eine Zeitlang der Herbartianismus in Berlin vertreten war, ferner *Strümpell* [3], ein von *Herbart* selbst mit grossem Vertrauen geehrter Schüler, der jetzt Professor der Philosophie in Dorpat ist. In Königsberg selbst wurde und wird diese Schule durch *Thomas* [4] und *Taute* [5] vertreten. Der Erstere hat besonders durch seinen Versuch, *Spinoza's* Lehre dem Herbartianismus anzunähern Aufsehen, der Letztere neuerlichst durch seine Construction der Wunder aus *Herbart'schen* Principien sich lächerlich gemacht. Einen wichtigen Zuwachs erhielt die Schule durch *Hartenstein* [6], welcher in persönliche Berührung mit *Herbart* erst in Göttingen trat, und zusammen mit *Drobisch* die Leipziger Universität zur Pflanzschule des Herbartianismus gemacht hat, von wo aus sie gegenwärtig, namentlich

---

1) *F. K. Griepenkerl,* Lehrbuch der Aesthetik. Braunschweig 1827.
Dessen, Lehrbuch der Logik. Helmstädt.
Dessen, Briefe an einen jungen gelehrten Freund über Philosophie und besonders über *Herbarts* Lehren. Braunschweig 1832.

2) *H. E. Röer,* Ueber *Herbarts* Methode der Beziehungen. Braunschweig 1834.

3) *Strümpell*, Erläuterungen zu *Herbarts* Philosophie. Götting. 1834.
Dessen, Hauptpunkte der *Herbart*'schen Metaphysik. Braunschw. 1840.
Dessen, Die Pädagogik der Philosophen *Kant, Fichte* und *Herbart*. Ebend. 1843.
Dessen, *De summi boni notione qualem proposuit Schleiermacherus.* (*Diss.*) *Dorpati* 1843.
Dessen, Entwurf der Logik. Mitau 1845.
Dessen, Vorschule der Ethik. 1845.
Dessen, Die Universität und das Universitätsstudium. Mitau 1848.

4) *K. Thomas, Spinosae systema philosophicum.* (*Diss.*) *Regiom.* 1835.
Dessen, *Spinoza* als Metaphysiker Königsberg 1840.
Dessen, *Kant, Herbart* und der Professor *Rosenkranz*. Berlin 1840.
Dessen, Die Theorie des Verkehrs. Königsberg 1841.
Dessen, *Spinoza's* Individualismus und Pantheismus. Berlin 1848.

5) *Taute,* Religionsphilosophie vom Standpunkte der Philosophie *Herbarts.* Elbing 1840. 1852. 2 Bde.
Dessen, Der Spinozismus als unendliches Revolutionsprincip. Kgsb. 1848.

6) *G. Hartenstein, De Archytae Tarentini fragmentis. Lips.* 1833.
Dessen, *De methodo philosophiae logicae. ibid.* 1835.
Dessen, Die Probleme und Grundlehren der allg. Metaphysik. Lpz. 1836.
Dessen, *De ethices a Schleiermachero propositae fundamenta. ibid.* 1837.
Dessen, Ueber die neuesten Darstellungen und Beurtheilungen der *Herbart'schen* Philosophie. Ebend. 1838.
Dessen, Die Grundbegriffe der ethischen Wissenschaften. Ebend. 1844.
Dessen, *De materiae apud Leibnitium notione. Lips.* 1846.

durch *Exner* [1] und *Zimmermann* [2], wie es scheint in Oesterreich [3] einer grössern Verbreitung entgegengeht. Da es ausserhalb der Grenzen dieses Werkes liegt, diejenigen zu erwähnen, welche von *Herbart* aus-, aber über ihn hinausgegangen sind, wie *Lotze* und, zum Theil wenigstens, *Th. Waitz*, eben so auch die, auf welche *Herbart* entschiedenen Einfluss geäussert hat, wie *Trendelenburg*, *Chalybäus*, in seinen letzten Schriften *Fichte* u. A., so sind nur die anzuführen, welche den ursprünglichen Sinn des Systems festgehalten und diesem gemäss die einzelnen philosophischen Disciplinen bearbeitet haben. Da begegnen uns in der Logik und Methodologie ausser *Drobisch* und *Hartenstein* deren Werke oben genannt waren, die Namen *Bobrik* [4], *Allihn* [5], *Waitz* [6], in der Metaphysik ausser *Röer*, *Drobisch* und *Hartenstein*, noch *Kern* [7], in der Psychologie *Drobisch*, *Bobrik*, *Exner*, *Wittstein* [8] u. A. Für die praktische Philosophie zeigen sich *Hartenstein*, *Strümpell*, *Stephan*, *Diestel*, für die Pädagogik *Brzoska* [9], *Strümpell*, *Stoy* [10], *Taute*, *Allihn* [11] u. A. thätig. Was endlich die Religionsphilosophie betrifft, so bestätigt der Umstand dass *Drobisch's* und *Thilo's* [12] verständiger Rationalismus, *Diestel's* Vertheidigung der *Schönherr'schen* Lehre und *Taute's* fast wahnsinnigen Wundererklärungen sich auf *Herbart's* Metaphysik und Naturphilosophie berufen können, nur was oft gesagt worden ist: dies System gibt, weil es gar keine Theologie hat, eine jede frei. —

---

1) *F. Exner*, Die Psychologie der *Hegel'schen* Schule. 2 Hefte. Leipzig 1842. 1844.

2) u. A. *R. Zimmermann*, *Leibnitz und Herbart*. Wien 1849.

3) *A. Cupr*, Seyn ober Nichtseyn der deutschen Philosophie in Böhmen. Prag 1847.

4) *Ed. Bobrik*, *De ideis innatis sive puris Regiom.* 1829.
Dessen, Freie Vorträge über Aesthetik. Zürich 1839.
Dessen, Neues System der Logik. Ebend. 1838.

5) *Antibarbarus logicus* von *Cajus*. Halle. 2. Aufl. 1852.

6) *J. H. W. Waitz*, Die Hauptlehren der Logik. Frankf. 1840.

7) *H. Kern*, Beitrag zur Rechtfertigung der *Herbartschen* Metaphysik (gegen *Trendelenburg*). Coburg 1849.

8) *Wittstein*, Neue Behandlung des mathematisch-psychologischen Problems von der Bewegung einfacher Vorstellungen. Hannover 1846.

9) *H. G. Brzoska*, Die Nothwendigkeit pädagogischer Seminare auf der Universität. Leipzig 1833.

10) *Stoy*, Pädagogische Bekenntnisse. 3 Hefte. 1844—47.

11) *F. H. Th. Allihn*, Die Grundübel der wissenschaftlichen und sittlichen Bildung in den gelehrten Anstalten des preuss. Staats. Halle 1849.

12) *C. A. Thilo*, Die Wissenschaftlichkeit der modernen speculativen Theologie. Leipzig 1852

§. 40.

II. *Schopenhauer*.

Schopenhauer nimmt mit *Kant* Zeit und Raum als subjective Formen der Sinnlichkeit, Causalität, auf welche er alle wahren Kategorien reducirt, als subjective Form des Verstandes. Indem er dann alle drei als Species der einen Verknüpfung von Vorstellungen nachweist, die der Satz des zureichenden Grundes formulirt, kommt er zu einem ganz theoretischen Idealismus, dessen Summe er so ausspricht: Die Welt ist Vorstellung. *Kant's* Begriff vom Dinge an sich und die innere Wahrnehmung, bringen ihn dann weiter zu einer realistischen Ergänzung jenes Satzes, indem er die Welt als Einen Willen fasst, der sich in verschiedenen Natur-Stufen und Gattungen (Ideen) objectivirt, deren unwahre Erscheinungen die Individuen sind. Ideales und Reales wird in theoretischer Weise durch die Kunst vermittelt, welche die Ideen *in individuo* darstellt. Praktisch erscheint diese Vermittelung in der moralischen Heiligkeit, welche die Versöhnung der Freiheit und Nothwendigkeit ist, und deren Begriff nur vermöge des *Kantischen* Philosophem's vom intelligiblen Character erfasst werden kann. Sie besteht in der Verneinung des Willens, in Entsagung und Selbstverleugnung. *Schopenhauer* nennt sich mit Recht Idealist; er kennt nichts als das *ἓν καὶ πᾶν*, und steht dabei mit Bewusstseyn auf dem Boden des Kantianismus.

1. *Arthur Schopenhauer* ist am 22. Februar 1788 in Danzig geboren, wo sein Vater einer der angesehensten Kaufleute war. Seine Mutter war die, durch ihre Schriften berühmt gewordene, *Johanna Schopenhauer*. In sein Knabenalter fällt ein längerer Aufenthalt in Frankreich und England. Die vertraute Bekanntschaft mit der Sprache und Literatur beider Länder, welche *Schopenhauer* vor vielen Gelehrten Deutschlands, namentlich vor allen Philosophen auszeichnet, möchte mit diesem Umstande in Zusammenhang stehn. Im J. 1809 bezog er die Universität Göttingen und hörte dort zuerst Vorlesungen über Naturwissenschaften und Geschichte. Die Vorträge *G. F. Schulze's* (des Verf.

vom Aenesidem) erweckten zuerst seinen Trieb zu philosophiren. Entscheidend wurde dabei *Schulze's* persönlicher Rath, den Privatfleiss fürs Erste ausschliesslich dem *Plato* und *Kant* zuzuwenden, ehe diese bewältigt seyen, keinen Andern, namentlich nicht *Aristoteles* und *Spinoza,* anzusehn, ein Rath, den genau befolgt zu haben *Schopenhauer* nie bereut hat. Im J. 1811 siedelte er nach Berlin über, in der Erwartung einen ächten Philosophen und grossen Geist an *Fichte* kennen zu lernen; eine Verehrung *a priori,* welche bald der Geringschätzung und dem Spotte Platz machte, obgleich der Cursus durchgemacht wurde. 1813 bereitete sich *Schopenhauer* zur Promotion in Berlin vor; der Krieg verhinderte die Ausführung dieses Plans und auf die, ursprünglich für die Berliner Promotion bestimmte, Abhandlung vom Satze des Grundes [1], ward er in Jena promovirt. Darauf brachte er den Winter in Weimar zu, wo er *Göthe's* nähern Umgang genoss, der so vertraut wurde, wie es ein Altersunterschied von neun und dreissig Jahren irgend zuliess. Kaum minder als dieser Umgang war von wesentlichem Einfluss auf ihn der Umstand, dass der Orientalist *Friedrich Majer* ihn in das Indische Alterthum einführte. Vom J. 1814—18 ward in Dresden privatisirt, die Bibliothek und die Kunstsammlungen zu vielseitigen Studien benutzt, und dabei in der schönen Umgebung den eignen Gedanken nachgehangen. In dieser Zeit erschien eine optische Abhandlung [2] gleichsam als eine Episode seines damaligen Strebens, da gerade in dieser Zeit sein System gewissermassen ohne sein Zuthun strahlenweise wie ein Krystall zu einem Centro convergirend so zusammenschoss, wie er es in seinem Hauptwerk [3] niedergelegt hat. Sobald das Manuscript dem Verleger übergeben war, reiste *Schopenhauer* nach Rom und Neapel (Herbst 1818). Zurückgekehrt, begab er sich im J. 1820 nach Berlin, wo er sich nach erfolgter Nostrification habilitirte. Indess hat er nur während eines Semesters docirt. Schon im Frühling des J. 1822 ging er wieder nach Italien, wo er bis 1825 blieb. Er kehrte dann nach Berlin zurück; der Lections-Catalog enthielt zwar seinen Namen, er las aber nicht. Im J. 1830 erschien eine für das Ausland berechnete lateinische Ausgabe der Schrift über das Sehen [4]. Im J. 1831

1) Ueber die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde. Rudolst. 1813. 2. Aufl. 1847.

2) Ueber das Sehen und die Farben, eine Abhandlung von *Arthur Schopenhauer.* Leipzig 1816.

3) Die Welt als Wille und Vorstellung. Lpz. 1819. 2. Aufl. in 2 Bden. Ebend. 1844.

4) In: *Scriptores ophthalmologici minores ed. Justus Radius. Tom III.*

ging er der nach Berlin vordringenden Cholera aus dem Wege, kam nach Frankfurt am Main und blieb daselbst, weil das Klima und die Annehmlichkeit des Ortes ihn ansprachen, und das für einen Mann seiner Art unschätzbare Glück einer stets gesicherten Subsistenz ihm die Wahl des Ortes frei liess. Weder genöthigt für Geld arbeiten, noch ein Amt suchen zu müssen, blieb er im ungestörten Besitz seiner Kräfte und seiner Zeit, und seine Werke entstanden nicht, weil äussere Rücksichten sie hervorriefen. Die Nichtbeachtung seines Hauptwerks und der Ruhm, den der von ihm verachtete *Hegel* genoss, waren die Hauptgründe eines langjährigen Schweigens der Indignation. Er unterbrach es erst im J. 1836, durch eine kleine Schrift [1], welche nicht nur die, durch die neusten Forschungen gefundenen, empirischen Belege für die Richtigkeit seiner Metaphysik darlegt, sondern diese selbst, wenigstens ihren Hauptpunkt, den eigentlichen *nervus probandi* der Sache, gründlicher darlegt, als irgend eine seiner frühern Schriften. Der Umstand, dass im J. 1839 die königl. Norwegische Societät der Wissenschaften zu Drontheim eine von *Schopenhauer* eingelieferte Preisaufgabe über die Freiheit des Willens krönte und ihn zu ihrem Mitgliede ernannte, machte mehr auf *Schopenhauer* aufmerksam, als man es bis jetzt gewesen war. Jene Abhandlung, so wie eine andere über das Fundament der Moral, welche durch eine Preisaufgabe der königlichen Societät der Wissenschaften zu Kopenhagen hervorgerufen, aber nicht gekrönt war, und die *Schopenhauer* gleichzeitig mit der zuerst erwähnten drucken liess [2], sind offenbar die Sachen von ihm, welche am Meisten, ja fast allein gelesen wurden, während sein Hauptwerk ungerechter Weise ungelesen blieb, und höchstens mit irgend einem banalen Compliment erwähnt ward. Von diesem erschien im J. 1844 eine vermehrte Auflage, in der Art veranstaltet, wie man sie bei jedem wissenschaftlichen Werke wünschen musste: in dem ersten Bande nämlich ist das ursprüngliche Werk ziemlich unverändert gegeben. Der zweite Band enthält in einem, die einzelnen Capitel begleitenden, Commentar die Verbesserungen und ausführlichen Begründungen zu dem im ersten Bande Gesagten. Endlich erschien im J. 1847 eine verbesserte Ausgabe seiner, längst vergriffenen, Doctordissertation. Hier ist nun das eben characterisirte Princip bei den Veränderungen nicht befolgt, sondern sie sind in den ursprünglichen Text hineingearbeitet, so dass es jetzt nur durch Vergleichung beider Ausgaben möglich ist zu entscheiden, in wie weit

---

1) Ueber den Willen in der Natur. Frankfurt a. M. 1836.
2) Die beiden Grundprobleme der Ethik. Ebend. 1841.

schon bei der ersten der Verfasser die Consequenzen ahndete, die aus jener Schrift gezogen werden mussten. Seit mehr als zwanzig Jahren lebt *Schopenhauer* in Frankfurt, zurückgezogen wie es theils seine düstere Lebensansicht, theils die ungerechte Nichtbeachtung seiner Werke erklärlich macht, darum aber nicht weniger aufmerksam als früher die Welt beobachtend, die ihm von jeher mehr als Bücher (deren er übrigens sehr viele gelesen hat und liest) Lehrerin in der Philosophie gewesen war. Ganz neuerlichst hat er wieder kleine philosophische Schriften erscheinen lassen [1].

2. Wenn *Schopenhauer* es oft ausspricht, dass er vor allen andern Philosophen *Kant* dankbar sey, dass seit dem *Kantischen* System nur sein eignes als ein wirklich philosophisches geltend gemacht worden, indem zwischen *Kant* und ihm Nichts geschehen sey, nur Pseudophilosophie geherrscht habe, endlich dass er ergänzend an das anknüpfe was *Kant* bewiesen habe [2], so spricht er sich über sein Verhältniss zu *Kant* der Sache nach gerade so aus, wie *Herbart*. Der grosse Unterschied aber, ja der diametrale Gegensatz zwischen Beiden besteht darin, dass *Schopenhauer* als das grösste Verdienst der *Kantischen* Philosophie preist, was nach *Herbart* die schwache Seite dieses Systems seyn sollte: den subjectiven und idealistischen Character. Der Idealismus nämlich, oder die Ansicht, dass die Welt nur Erscheinung sey, erweist sich nicht nur in *Plato's* Behauptung von der Nichtigkeit der sinnlichen Dinge sondern auch darin als die ursprüngliche Lehre, dass die indische Religion welche, als älteste und als die der Majorität des Menschengeschlechtes, am Meisten Hochachtung verdient, in ihrer Behauptung, dass die Dinge Täuschung, dass ihre Existenz Verschuldung, sich zu ihm bekennt. Mit dem Herrschend-werden des durchweg realistischen Judenthums, ist in der christlichen Welt der Realismus auch in die Philosophie eingedrungen, als wenn Judenthum Vernunft wäre [3]. Es war der neuern Philosophie aufbehalten, wieder zum Rechten zurückzukehren, und das erste Verdienst gehört hier dem *Des Cartes*, der darum mit Recht als der Anfänger der neuern Philosophie bezeichnet wird, weil er durch das Beginnen mit dem Selbstbewusstseyn, der Philosophie eine durchweg subjective Wendung gab. Ein sehr wesentlicher Fortschritt in dieser Richtung ward durch *Locke* gemacht, indem er durch seinen Begriff der secundären Qualitäten

---

1) *Parerga* und *Paralipomena*. 2 Bde. Berlin 1851.
2) Kritik der *Kant*. Philosophie p. 469. Welt als Wille 2. Thl. p. 291.
3) Vierfache Wurzel §. 19.

einen Theil dessen, was der Realismus dem Objecte zuschrieb, dem Subjecte vindicirte. Noch weiter ging hierin *Berkeley*, dessen Hauptverdienst dies ist, dass er den ungehörigen Unterschied zwischen Vorstellung und Gegenstand der Vorstellung aufgab. Endlich mit *Kant* beginnt eine neue Periode, weil er nicht nur wie *Locke* das, was den Sinnen, sondern auch was dem anschauenden Verstande angehört, als im Subjecte liegende Formen den Dingen an sich absprach, und mit Entschiedenheit geltend machte, dass alle Objecte nur Erscheinungen, d. h. Vorstellungen sind. Wenn darum *Locke* die Farbe den Gegenständen abgesprochen, und richtig als blosse Empfindung des Subjectes bestimmt, dagegen die Ausdehnung den erstern gelassen hatte, so zeigt *Kant*, dessen Kritik der reinen Vernunft eine Fortsetzung der *Locke'schen* Philosophie [1] ist, dass auch Ausdehnung, d. h. Raum nur ins Subject fällt, und spricht darum den ganz richtigen Satz aus: Wenn es kein erkennendes Subject gäbe, so gäbe es keine Objecte und keine Welt, ein Satz, der, genau genommen, eine Tautologie ist, da ein Object an sich d. h. das nicht für ein Subject wäre, ein Widerspruch ist [2]. *Kant's* fast übermenschliches Verdienst liegt also darin, dass er das Ding an sich von der Erscheinung unterscheidet, und nur die letztere Object des Erkennens seyn lässt, so dass es ganz gleich viel ist, ob man sagt: Object oder Erscheinung d. h. Vorstellung. Was man an *Kant* tadeln muss, ist dies, dass er die Zahl der Verknüpfungen, wodurch das Object gebildet wird, unnütz vervielfacht hat. Das gilt aber nicht von der transscendentalen Aesthetik, welche in ihren Resultaten wie in ihrer Durchführung eines der grössten Meisterstücke ist, und allein hinreichen würde, *Kant's* Namen zu verewigen, da ihre Lehrsätze unumstössliche Wahrheit enthalten [3]. Dagegen lässt sich dies von der transscendentalen Analytik nicht sagen; nicht nur dass unter seinen zwölf Kategorien sich eine findet, die geradezu einen Widersinn enthält, die Wechselwirkung nämlich, die ein *Monstrum* ist wie *Spinoza's causa sui*, sondern alle können genau genommen auf eine einzige zurückgeführt werden, welche daher auch immer allein von *Kant* zur Exemplification gebraucht wird, auf die Causalität [4]. Auch hat die zu grosse Trennung von Sinnlichkeit und Verstand, und das Schwanken *Kant's* hinschtlich der Bestimmung des Letztern, ihn dahin gebracht, zu verken-

---

1) Welt als Wille. 2. Bd. p. 83. 2) Vierfache Wurzel. 2. Aufl. §. 16.
3) Kritik der *Kantischen* Philosophie p. 492.
4) Ebend. p. 501. 502.

nen, dass sowol die Formen der Anschauung als auch die Kategorie, welche von den *Kantischen* stichhaltig ist, auf einen gemeinschaftlichen Ausdruck zurückgeführt werden können. In allen nämlich zeigen sich verschiedene Formen der Relation von Grund und Folge und der Satz des Grundes, der in seiner allgemeinsten Formel so ausgesprochen werden kann: Alle Vorstellungen stehn in einer gesetzmässigen, der Form nach *a priori* bestimmbaren Verbindung, vermöge welcher nichts für-sich-Bestehendes Object für uns werden kann, — dieser bildet das allgemeine Gesetz für alle Objecte, weil nur vermöge seiner es Objecte gibt [1]. Das Factum gibt eigentlich Jeder zu, indem er bei jedem Object nach einem Warum fragt, und indem er, namentlich hinsichtlich der Wissenschaft Nichts dagegen hat, dass sie das Warum erforsche. Das Schlimme ist aber, dass man sich nicht immer des Unterschiedes bewusst blieb, welcher Statt findet zwischen dem Folgen einer Conclusion aus den Prämissen, und dem Folgen einer Wirkung aus ihrer Ursache, d. h. dass man Erkenntnissgrund und Realgrund so oft nicht unterschied, wodurch eine Menge von Irrthümern, ferner die Streitigkeiten zwischen Theismus und Pantheismus u. s. w. entstanden [2]. Verfährt man genau, und setzt weder das Gesetz der Homogeneität noch das der Specification ausser Augen, so findet man, dass je nach den verschiedenen Classen von Objecten die durch Anwendung dieses Satzes entstehn, es vier verschiedene Formen (Wurzeln) desselben gibt, welche als Grund des Seyns, des Werdens, des Handelns, des Erkennens bezeichnet werden können (*principium rationis sufficientis essendi, fiendi, agendi, cognoscendi*). Der Betrachtung dieser vier Formen ist das erste Werk *Schopenhauer's* gewidmet, von dem er eben darum stets behauptet hat, dass es der Unterbau seines ganzen Systems geworden sey [3]. Dies ist so richtig, dass sein Hauptwerk kaum zu verstehen ist, wenn die Lectüre dieser Schrift nicht vorausgegangen ist.

3. Obgleich nach *Schopenhauer* die eben angegebene Reihenfolge die systematische ist, so hat er doch, der Deutlichkeit halber, eine andere befolgt, in welcher vorausgeschickt wird, was das Uebrige am Wenigsten voraussetzt [4], und beginnt demgemäss mit der Betrachtung der anschaulichen, vollständigen empirischen Vorstellungen, deren Complex das gibt was wir unsere empirische Realität nennen [5].

---

1) Vierfache Wurzel. 2. Aufl. §. 16. Welt als Wille u. s. w. 2te Auflage. §. 2.
2) Vierf. Wurzel. §. 1. §. 8.
3) Vierf. Wurzel. 2. Aufl. Vorr.
4) Ebend. §. 46.
5) Ebend. Viertes Capitel (§. 17—25).

Es ist nämlich ein entschiedner Irrthum, dass wir durch die Sinne zu Objecten kommen. Die Sinne liefern nur Empfindungen d. h. subjective Zustände, und selbst die Empfindungen die wir am Schnellsten auf Objecte beziehn, die Lichtempfindungen und Farben, sind nur Actionen unserer Retina; in dieser darum (nicht wie *Göthe* meint in den physikalischen Bedingungen unserer Empfindung) liegt wirkliche Polarität, die Thätigkeit unseres Auges ferner (und nicht, wie die Newtonianer meinen, das Licht) ist (quantitativ und qualitativ) theilbar und erzeugt so die drei (oder die unendlich vielen) Farben-paare, in welchen immer die eine für die andere das Complement zur vollen Thätigkeit des Auges ist[1]. Aus den Empfindungen nun, des Auges sowol als der übrigen Sinne, wird ein Object indem wir sie auf ein sie Wirkendes, welches wir eben darum ein Wirkliches nennen, beziehn d. h. indem wir den Satz des Grundes in der Form der Causalität anwenden. Causalität ist darum nichts Anderes, als das Gesetz nach welchem wir zu jeder Veränderung eines Zustandes eine andere Veränderung als ihren Grund hinzudenken, welche letztere dann die *ratio fiendi* ist. Dies geschieht durch den Verstand, dessen Product die Causalität, oder der das subjective Correlat der Causalität ist. Dies muss nicht so verstanden werden, als werde auf eine Ursache ausser uns geschlossen, sondern jener Uebergang geschieht ganz unmittelbar, und der Verstand ist eben darum anschauendes Verhalten, so wie jede empirische Anschauung eine intellectuelle ist. Die Vorstellung der Ursache bringt der Verstand hinzu, sie ist wie dem Magen das Verdauen, seine Function, die aller Erfahrung vorausgeht. Dass sich dieses Objectiviren besonders schnell an das Sehen anknüpft, liegt wol mit darin, dass die Retina die Richtung des hineinfallenden Strahls mit empfindet, und dadurch gleichsam der Weg der Reaction angedeutet ist. Obgleich nun die Anwendung dieses Gesetzes durch Uebung gelernt wird, so muss es selbst doch allen, mit Sinnen begabten, Wesen inne wohnen und eben darum haben alle Thiere Verstand, und der menschliche ist nur dem Grade nach von ihm unterschieden. Der Verstand, dessen Werk also die empirische Anschauung ist, liefert die primäre Erkenntniss der Objecte. Ohne Anwendung der Causalität gibt es kein Object, und man ist sich selbst Object nur indem man sich als Ursache von Veränderungen anschaut, sich selbst betastet u. s. w.[2]. Da aber die Empfindungen subjectiv, die

1) Ueber das Sehen und die Farben §. 5. §. 6.
2) Ebend. §. 21. 22.

die Form der Causalität wodurch sie zum wahrgenommenen Object werden, gleichfalls subjectiv ist, so ist es klar, dass eben sowol der Realismus, welcher die (nicht vorgestellten) Dinge zu Ursachen der Vorstellungen machen will, als auch die Wissenschaftslehre, welche das Subject zur Ursache der Gegenstände macht, eine widersinnige Lehre behaupten. Eben so widersinnig endlich ist das Identitätssystem, welches aus beiden zusammengesetzt ist [1]. Das Wahre ist, dass vorgestellte Objecte d. h. Erscheinungen dem Gesetze der Causalität unterliegen müssen, weil ohne dasselbe Objecte unmöglich sind, sie Bedingung des Objectseyns ist. Es versteht sich von selbst, dass was von allen Erscheinungen gilt, eben so vom eignen Leibe gilt der, wie *Kant* richtig gezeigt hat, auch nur Erscheinung ist, und den man das unmittelbarste Object nennen kann [2]. Nur bei Erscheinungen kann von Causalität die Rede seyn; in diesem Gebiete aber muss von Wirkungen auf Ursachen zurückgeschlossen werden, ohne dass eine letzte Ursache denkbar ist. Trotz der unwiderleglichen Beweise, durch welche *Kant* alle speculative Theologie vernichtet hat, gibt es noch jetzt Viele, die den widersinnigen Ausdruck „letzte Ursache" im Munde führen, und von einer solchen Ursache, die nicht selbst Wirkung ist, fabeln. Sie meinen im Interesse der Religion so zu sprechen, indem sie Religion und Theismus verwechseln, während doch nur Judenthum und Theismus identisch sind, und in Buddhaistischen Landen, die entschieden atheistisch und idealistisch sind, *Kant's* Vernunftkritik, dieser ernsthafteste Angriff auf den Theismus der je gemacht worden, für einen erbaulichen Traktat gelten könnte, geschrieben zur Vertheidigung des orthodoxen Idealismus gegen die Ketzer [3]. Wie das Gesetz der Causalität auf das Gebiet der Erscheinungen beschränkt ist, und es also ungehörig wäre vermöge desselben (wie der kosmologische Beweis thut) über die Erscheinungen hinauszugehn, so wäre es auf der andern Seite widersinnig, irgend eine Erscheinung ihm nicht unterliegen zu lassen. Eben darum ist empirische Freiheit ein Unding. Ein Motiv unterscheidet sich nämlich von einer Ursache nur dadurch, dass in jenem die Ursache durch das Frkennen hindurchgegangen ist, und vermittelst seiner wirkt. Motivation ist die Causalität von innen gesehn. Dies macht aber hinsichtlich der Nothwendigkeit der Wirkung nicht den geringsten Unterschied. Bei einem bestimmten Character muss ein Motiv eben so nothwendig diese bestimmte Handlung zur Folge haben, wie

1) Welt als Wille etc. §. 5. §. 7.
2) Ebend. §. 6. Vierfache Wurzel §. 22. 3) Ebend. §. 34.

wenn die Wolke vor der Sonne wegzieht, Lichtstrahlen auf die Erde fallen müssen. Weil Motive nur eine Art von Ursachen sind, deswegen kann das Gesetz der Motivation, welches *Schopenhauer* als die vierte Form des Satzes des Grundes anführt (*ratio agendi*) sogleich mit dem Gesetze der Causalität verbunden werden. Die Freiheit ist darum eben so eine Chimäre, wie der aus Nichts schaffende Gott. Zwischen den blossen Ursachen und den Motiven stehn in der Mitte die Reize, welche sich von den erstern so unterscheiden, dass die Gegenwirkung ihnen nicht gleich ist, von den letztern so, dass sie nicht das Erkennen voraussetzen [1]. Hatten die bisherigen warnenden Erörterungen nur das Gebiet betroffen, innerhalb dess das Causalitätsgesetz herrscht aber auch ausnahmslos herrscht, so bedarf es gleicher Warnung hinsichtlich seines eigentlichen Sinnes und seiner wahren Bedeutung. Es muss nämlich festgehalten werden, dass nur ein veränderter Zustand eine Ursache postulirt, und dass diese nur in verändertem Zustande besteht. Darum ist es falsch zu sagen, dass die Schwere, richtig dagegen, dass das Hinwegnehmen der Stütze, Ursache des Falles sey. Ja, genau genommen ist nicht einmal dies richtig, indem die Vereinigung mehrerer Umstände nöthig ist, um eine Wirkung zu vermitteln, die nun (*a potiori*) auf die zuletzt hinzutretende Veränderung bezogen wird. Da nun aber Zustandsveränderung nicht denkbar ist ohne ein unveränderliches Substrat, dieses aber mit dem zusammenfällt was man Materie nennt, so ist angeschaute Causalität und Materie ganz dasselbe, und es ist nur zu loben, wenn dem gemeinen Menschenverstande wirklich und materiell gleichbedeutende Worte sind, in der That ist es nicht denkbar, dass was nicht materiell ist, wirken könnte. Wenn dagegen bemerkt wird, eine solche Behauptung vergesse, dass nur eine beharrliche Substanz postulirt sey, diese aber (als das *genus*) die eine Species Materie und die andere Geist unter sich befasse, so ist gegen eine solche Rocken- und Pöbel-philosophie zu erwidern, dass dem nicht so ist [2]. Substanz nämlich ist nicht ein solcher Gattungsbegriff, denn zu diesem kann man nur von gegebenen disjuncten Arten kommen, die sorgfältigsten Untersuchungen werden aber nie etwas anderes Wirkliches zeigen als Materielles, und so ist man von der Materie zur Substanz nur gekommen, indem man ein Prädicat, ohne welches die Substanz nie vorkommt, in willkührlicher Abstraction wegliess, und nun eine Substanz mit entgegengesetztem Prädi-

---

1) Vierfache Wurzel §. 20. §. 43. 2) Welt als Wille §. 43.

cat fingirte und jener entgegensetzte [1]. Darum ist materielle Substanz ein unnützer Pleonasmus. Dass nun die Materie, dieses objective Correlat des Verstandes, der seinerseits nur das unmittelbare Erkennen der Causalität ist, dass sie nicht eine Ursache hat ist begreiflich, denn das hiesse ja die Causalität selbst hat eine Ursache. Also abermals ein Grund gegen die unsinnige Lehre von einer Schöpfung der Materie [2].

4. Das gewonnene Resultat führt aber zu einer zweiten (in dem ersten Werke *Schopenhauer's* dritten) Classe von Objecten und darum zu einer zweiten Form des einen Gesetzes *a priori*. Raum und Zeit nämlich, welche in der Anschauung der beharrenden Substanz verbunden sind, so dass sie als Formen der vollständigen Anschauung, oder — wenn man mit *Kant* das subjective Correlat derselben, den anschauenden Intellect, in seine Momente zerlegt, — als Formen der Sinnlichkeit bezeichnet werden können [3] sind in der That nichts Anderes als Formen vom Satz des Grundes. Das Bedingt- und Begründet-seyn nämlich jedes Raumtheils durch die übrigen, was wir Lage nennen, das Bedingt-seyn jedes Zeitmoments durch die vorhergehenden, was wir Folge nennen, zeigt dass man es hier mit einem Verhältniss zu thun habe, welches der Causalität analog aber doch so von ihr verschieden ist, dass hier der Ausdruck Grund des Seyns *ratio essendi* passend erscheint [4]. Beide sind, wie *Kant* bewiesen hat, subjective Formen des Anschauens *a priori*, so dass es ohne ein Anschauendes keinen Raum und keine Zeit gäbe, beide enthalten ferner, ganz wie die Causalität, eine *series* die *in infinitum* geht, so dass mit dem Entstehen des ersten Anschauenden die Unendlichkeit der Zeit auch *a parte ante* gesetzt wäre. Wahrnehmbar nur an der Materie, können sie doch vermöge des Verstandes angeschaut werden, und in diesem Falle, wie abermals *Kant* gezeigt hat, den Stoff zur geometrischen und arithmetischen Erkenntniss geben, welche ihren *a priori*stischen Character nur der Subjectivität dieser Anschauungsformen danken [5]. Diese Uebereinstimmung schliesst aber den Gegensatz nicht aus, welcher zwischen dem Raum, als der Form des äussern, und der Zeit, der Form des innern Sinnes Statt findet. Nicht nur dass jeder so, wie dies immer unter allen Correlaten der Fall, die Negative des andern ist, indem jeder Zeitpunkt den ganzen Raum, jeder Raumpunkt die ganze Zeit umfasst, sondern sie zeigen auch

---

1) Vierfache Wurzel §. 20. Kritik der *Kantischen* Philosophie p. 551.
2) Vierfache Wurzel §. 21. 3) Welt als Wille etc. Bd. 2. p. 196.
4) Vierfache Wurzel §. 35. §. 36. 5) Ebend. §. 38. §. 39.

sonst, anzugebende, Unterschiede. Der wichtigste ist, dass unter den Theilen des Raumes eine Reciprocität des Bedingtseyns Statt findet, welche *Kant* sogar dahin brachte, den widersinnigen Begriff der Wechselwirkung einzuführen, während bei der Zeit dies nicht Statt hat, indem vielmehr die Folge nur eine Richtung festhält, so dass der Zeit nur eine Dimension zukommt. Auf der andern Seite ist es gerade diese Einfachheit des Zeitverhältnisses, welche es zu dem Grundschema aller Verknüpfung und Endlichkeit macht, wie denn auch die Causalität ganz an die Zeitfolge gebunden erscheint, indem Ursachen, Reize, Motive der Wirkung vorausgehn. Eben weil die Zeit das Wesentliche des Satzes vom Grunde auf die einfachste Weise enthält, hat die Arithmetik vor allen andern Wissenschaft Klarheit und Genauigkeit, und musste die streng systematische Betrachtung der verschiedenen Gründe mit der Zeitfolge beginnen, dann zur Lage übergehn [1] u. s. w.

5. Wenn die Untersuchungen über Zeit und Raum mit denen über die Sinnlichkeit, die über Causalität mit denen über den Verstand zusammenfielen, so gilt ganz Gleiches von dem Erkenntnissgrunde und der Vernunft. Unter dieser letztern ist nur zu verstehn das Vermögen zu denken, d. h. mittelbare, abstrahirte Vorstellungen zu haben, worauf auch der Name Vernehmen (von Worten) hinweist. Dass man, dass sogar *Kant*, besonders in seinem *monstrum* von praktischer Vernunft, der Vernunft noch eine Menge andrer Functionen zugeschrieben und sie zur Quelle ganz neuer Erkenntnisse gemacht hat, dies hat zum Theil seinen Grund darin, dass man ganz richtig erkannte dass die Vernunft den Menschen vom Thier unterscheidet und nun, irriger Weise, diesen Unterschied möglichst gross machen wollte. Diesen lieblosen Stolz hat der Orient nicht, „nur in diesem Occident der ihn weiss gebleicht hat und wohin ihm die alten, wahren, tiefen Ur-Religionen seiner Heimath nicht haben folgen können, nur in diesem kennt der Mensch seine Brüder nicht mehr und nennt sie Bestien“ u. s. w. So wichtig es ist, Vorstellungen aus Vorstellungen d. h. Begriffe zu haben, und dieselben mit Allgemeinnamen, Worten, zu bezeichnen, so wichtig auch in praktischer Hinsicht, so darf man nicht vergessen, dass die Vernunft weiblich, empfangend, ist, und darum keine neuen Anschauungen liefert, sondern nur die vom anschauenden Verstande gelieferten umformt und verarbeitet. Dieses Operiren mit abgezogenen Vorstellungen, gleichsam kürzern Formeln oder Logarithmen der anschaulichen Vorstellungen, heisst allein

1) Vierfache Wurzel §. 46. 47. 48.

Denken oder Reflexion; es ist das Sich-besinnen, das sich im Praktischen als Rücksicht auf allgemeine Motive, d. h. als Besonnenheit zeigt. Es folgt aber schon aus dem Begriff der Vernunft, dass vernünftig handeln und gut handeln zwei völlig verschiedene Dinge sind, die zusammen treffen können aber nicht müssen [1]. Obgleich also die Vernunft sehr wichtig ist, wie das Beispiel der Thiere zeigt, welche Verstand ohne Vernunft haben [2], so darf man sich nicht durch vornehm klingende Worte wie Ideen u. s. w. täuschen lassen, sondern muss anerkennen, dass jede wahre und ursprüngliche Erkenntniss, auch jedes ächte Philosophem, zu ihrem innersten Kern eine anschauliche Auffassung haben muss, während das bloss vernünftige Gerede, als blosse Verdeutlichung dessen, was aus gegebenen Begriffen folgt, eigentlich nichts Neues zu Tage fördert [3]. Die hauptsächlichste Aufgabe der Vernunft ist, Begriffe zu verknüpfen, d. h. Urtheile zu bilden, und bei diesen ist die *ratio cognoscendi* so wichtig. Ein Urtheil nämlich, welches aus einem solchen Grunde folgt, ist w a h r, und darum muss logische, empirische, transscendentale Wahrheit unterschieden werden. Die erste oder formale hat jedes das aus einem andern Urtheil folgt, die zweite oder materielle ist die, welche sich auf eine Erfahrung gründet, die dritte folgt aus dem Wesen der Formen des Erkennens und hierher gehören die Sätze der Mathematik und reinen Naturwissenschaft [4]. Endlich muss von jenen noch die metalogische Wahrheit unterschieden werden, welche den durch Induction gefundenen vier Denkgesetzen zukommt, und in der Uebereinstimmung derselben mit den Bedingungen der Denkbarkeit besteht, welche man durch den stets missglükkenden Versuch sich über sie hinwegzusetzen, kennen lernt [5]. Was nun den Vorzug betrifft, der einem oder dem andern Begründetseyn gegeben wird, so kann man es nicht ein Glück nennen, dass die logische Wahrheit so in den Vordergrund gestellt wird, dass z. B. in der Geometrie seit Euklid die anschaulichen Constructionen den künstlich-logischen Beweisen, die oft Mausefallenbeweise sind, wie der *Euklidische* für den *Pythagoräischen* Lehrsatz, haben weichen müssen. Es hängt dies zusammen mit der überhaupt beklagenswerthen Erhebung des discursiven Denkens über den anschauenden Verstand [6]. Diese ist ganz unberechtigt. Das Gesetz der Causalität ist gerade so sicher wie die logische Begründung. Wenn aber das Erkennen hinsichtlich seines

1) Vierfache Wurzel §. 26. 27.
2) Welt als Wille etc. §. 6.
3) Vierfache Wurzel §. 29.
4) Ebend. §. 30—32.
5) Ebend. §. 33.
6) Ebend. §. 39.

Stoffes der Vernunft wenig, — ja wenn man die Regeln des Verknüpfens, welche den Inhalt der Logik bilden ausnimmt gar nichts — verdankt, so um desto mehr hinsichtlich seiner Form und des systematischen Zusammenhanges, wodurch es zum Wissen und zur Wissenschaft wird. Wissenschaft ist rein das Werk der Vernunft. Ihre Aufgabe ist, von allem den Grund aufzusuchen, oder was dasselbe heisst seine Nothwendigkeit, die aber nach dem Entwickelten entweder physische oder moralische oder mathematische oder logische Nothwendigkeit seyn wird [1]. Nach den vier entwickelten Gründen würde darum das Gebiet der Wissenschaften zerfallen in die Mathematik in ihren beiden Zweigen, die den Seynsgrund, und die Logik, welche den Erkenntnissgrund zur Basis hat. An diese reinen Wissenschaften würden sich die empirischen anschliessen; welche, sofern sie auf Ursachen und Reize gehn die Mechanik, Physiologie der Pflanzen und Thiere u. s. w., so weit auf Motive die Ethik, Rechtslehre u. s. f. befassen würden [2]. Die Philosophie oder Metaphysik als Lehre vom Bewusstseyn und seinem Inhalt überhaupt, tritt natürlich nicht in die Reihe der übrigen Wissenschaften. Indem sie nicht dem Satz vom Grunde nachgeht, sondern diesen selbst betrachtet, der natürlich nicht begründet werden kann, — kann man sagen, dass die Philosophie die Dinge dort aufnimmt, wo die Wissenschaften sie stehn lassen. Darum betrachtet sie die Dinge ganz anders als die Wissenschaften. Sie sucht weder w o h e r noch w o z u, sondern w a s die Welt ist, sie begründet nicht und beweist nicht, wie jene, sondern sucht das, was zunächst nur als Gefühl gegeben ist, zum Wissen zu erheben und nun *in abstracto* das Wesen der Welt darzustellen, so dass sie eine Wiederholung und Abspiegelung der Welt in abstracten Begriffen ist [3]. Eben darum versteht sichs von selbst, dass es keine andere als Reflexions-Philosophie geben kann, jede sonst, wäre Geschwätz. Die Metaphysik enthält darum alle die Erkenntnisse *a priori*, welche Zeit Raum und Materie betreffen, und die stillschweigenden Voraussetzungen der Wissenschaften bilden. Diese, das Analogon von *Kant's* Grundsätzen des reinen Verstandes, hat nun *Schopenhauer* in einer Tafel der Prädicabilien *a priori* zusammengestellt, welche 27 Sätze enthält, die in entschiedener Symmetrie der Zeit dem Raum und der Materie Einheit, Nothwendiges Gedacht-werden, Theilbarkeit ins Unendliche, Continuität u. s. w. beilegen. (Einer dieser Sätze, dass nämlich Zeit und Raum

1) Vierfache Wurzel §. 49. 2) Welt als Wille etc. 2. Bd. p. 126.
3) Ebend. §. 15.

das *principium individuationis*, und darum die Individuen materiell sind, wird später ausführlicher zur Sprache kommen.) Diese Basis der Ontologie enthält idealistisch angesehn nur Gesetze des verknüpfenden Bewusstseyns, und ist eigentlich der kurze Index der Metaphysik überhaupt [1]. Darum aber ist die Metaphysik durch und durch idealistisch und der Satz: die Welt ist Nichts als Vorstellung, welcher eben so synonym ist mit dem *Kantischen*: sie ist Erscheinung, als identisch mit dem Satz: sie ist dem Satz des Grundes unterworfen, ist von *Schopenhauer* passend zur Ueberschrift des ersten Theils seines Hauptwerkes genommen [2]. (Eben deswegen aber, weil dies gleich viel bedeutet: Vorstellung seyn oder dem Gesetz des Grundes unterliegen, eben deswegen hat auch unsere Darstellung dieses Theils seiner Philosophie sich besonders an die Abhandlung über dieses Gesetz anschliessen können. Anders wird sich dies beim Fortgange verhalten, wo das Hauptwerk, verbunden mit der Abhandlung über den Willen in der Natur, den Leitfaden abgeben wird.)

6. Bliebe man nun bei dem gewonnenen Resultate stehn, so wäre die Welt kaum mehr als ein gesetzmässig geordneter Traum. *Kant* weist aber darüber hinaus, indem er lehrt, von den Erscheinungen das An-sich zu unterscheiden. (Wo er dies vergisst, und z. B. die Objectivität nur in die Gesetzmässigkeit setzt, fällt er ganz mit *Leibnitz* zusammen der ja auch behauptet hatte, die wirklichen Erscheinungen unterschieden sich von denen, die wir im Traum haben, nur durch die strenge Gesetzmässigkeit.) Es fragt sich nun, wenn die Welt bisher nur Relationen bot, nur Vorstellung war, ob sie Nichts weiter ist, als so ein wesenloser Traum, oder ob sie noch etwas Anderes ist und was [3]? Die Beantwortung dieser Frage nennt *Schopenhauer* selbst den eigenthümlichsten Schritt seines Systems und durch den er sich am Meisten von *Kant* entferne [4]. Zunächst ist Nichts gegeben als was bisher betrachtet war, das Bewusstseyn. Für dieses ist der eigne Leib Object wie alle andern Objecte, nur näheres, unmittelbareres; es gibt aber von ihm, weil er zeitlich, räumlich, materiell ist, eine objective Erkenntniss, oder was dasselbe heisst er und alle seine Zustände, Bewegungen u. s. w. ist Erscheinung. Allein die Bemerkung, dass die Körperbewegungen nicht auf blosse Ursachen und Reize sondern auf Motive erfolgen, zeigt deutlich, dass in denselben, ausserdem dass sie objective Veränderungen sind, auch sich noch etwas Anderes ausspricht,

---

1) Welt als Wille etc. 2. Th. p. 51. 2) Ebend. §. 1—16. 3) Ebend. §. 17. 4) Ebend. 2. Th. p. 193.

dessen sich das Subject auf ganz unmittelbare Weise bewusst wird, nämlich **Wille** [1]. Des Willens werde ich mir in einer ganz andern Weise bewusst als der Objecte, ja als meines eigenen Leibes, und darum habe ich von ihm keine objective sondern eine unmittelbare Erkenntniss. Des Leibes nämlich werde ich mir bewusst unter den drei Formen des Raumes, der Zeit und der Causalität (Materie). Die Erkenntniss des eignen Wollens ist von zweien dieser Formen befreit; zwar indem ich meinen Willen erkenne erscheint er mir unter Form der Zeit, als eine Reihe von Acten, und in sofern ist meine Erkenntniss nicht erschöpfend, allein sie ist doch um so viel innerlicher und unmittelbarer als die von meinem sonstigen objectiven Seyn, dass *Kant's* Lehre von der Unerkennbarkeit des Dinges an sich in sofern modificirt werden muss, als das Subject in seinem materiellen Seyn seiner Erscheinung, in seinem Willen dagegen seines An-sich bewusst wird [2]. *Kant* selbst scheint eine Ahndung davon zu haben, dass das Subject wo es seines Wollens bewusst wird, mehr erkennt als die blosse Erscheinung, denn wo er von Dingen an sich spricht, fallen ihm sogleich praktische d. h. Willensbestimmungen ein. Im Erkennen unseres Wollens haben wir eine Erkenntniss, die mit gar keiner andern verglichen werden kann, die weder *a priori* noch *a posteriori*, weder eine physische noch logische Wahrheit, wohl aber die philosophische Wahrheit *κατ' ἐξοχήν* ist [3]. Der Behauptung, dass der Wille das eigentliche An-sich des Menschen sey, steht das Vorurtheil entgegen, dass das Erkennen das Primäre, und das Wollen ein blosses Accidens des Intellects sey. Diesem Vorurtheil gegenüber muss darauf aufmerksam gemacht werden, dass der Wille den eigentlichen Primat im Selbstbewusstseyn [4] habe, indem das was im Selbstbewusstseyn erkannt wird, unser Streben, Fürchten, unsere Lust und Unlust d. h. gesteigertes oder gehemmtes Wollen ist. So ist der Wille das eigentlich Substanzielle in uns, der Intellect ist das Secundäre, Hinzukommende, woher es auch kommt, dass man sein Wollen (seinen Character) nachträglich erst kennen lernt, ferner, dass der Character d. h. das Wollen die Identität der Person constituirt u. s. w. An sich selbst macht also Jeder die Erfahrung, dass er Erscheinung ist, d. h. Vorstellung und dass er über die Erscheinung hinausgehendes An-sich ist, d. h. Wille. Will man nun nicht in theoretischen Egoismus verfallen, d. h. in die Ansicht ganz allein zu existiren, mit welcher es wol schwerlich einem Andern als einem

---

1) Welt als Wille etc. §. 15.
2) Ebend. 2. Th. p. 200 ff.
3) Ebend. §. 18. 2. Th. p. 199.
4) Ebend. 2. Th. p. 203—248.

Tollen je Ernst gewesen ist, so muss man zugeben, dass, wie sich unser erscheinendes Ich zu der Welt der Erscheinungen verhält, dass gerade so unser An-sich sich zu dem verhalten wird, was sie an sich ist. Und so führt dieses Räsonnement zu dem Satz dessen Durchführung das Thema des zweiten Buches[1] von *Schopenhauer's* Hauptwerk ist, nämlich die Welt ist Wille. Das Wort Wille ist hier allerdings in einem weitern Sinne zu nehmen, indem man nicht an bewussten Willen denken muss, sondern darunter das verstehn muss, was in der Natur sich in verschiedenen Entwicklungsstufen, am Höchsten entwickelt in dem bewussten menschlichen Wollen zeigt, von dem es eben darum (*a potiori*) den Namen führt. Auf der andern Seite ist dies der passendste Name, indem jeder andre an den man denken könnte, z. B. Kraft, vielmehr eine Art des Wollens ist. Also das An-sich ist der Wille, d. h. dasjenige, was gar nicht Object (Vorstellung) ist, und welches, um es zu denken, mit dem verglichen und nach dem benannt wird, welches am Meisten die Formen der Objectivität abgestreift hat, nach dem menschlichen Willen[2]. Es liegt in der Natur der Sache, dass dem Willen die Prädicate abgesprochen werden müssen, welche den Erscheinungen zukommen. Waren diese nur vermöge des Satzes vom Grunde, so ist der Wille grundlos; ferner wenn Vielheit und Vereinzelung nur eine Folge der Materialität ist, so dass Zeit und Raum das eigentliche *principium individui*, beide aber nur Formen des subjectiven Auffassens sind, so muss der Wille als über alle Vielheit erhabene Allgemeinheit und Einheit, als das ἓν καὶ πᾶν gedacht werden. Das erschreckt Alle, die sich vor Pantheismus fürchten, und eigentlich ist dieser Name auch falsch, da unter Gott ein persönlicher Schöpfer verstanden wird, den die wahre Philosophie leugnet. Daher hat auch *Spinoza* nur um dem Schicksal des *Vanini* zu entgehn, sein System als Pantheismus dargestellt d. h. seine Substanz Gott genannt[3]. Das Wahre, nicht nur Erscheinende in der Welt ist darum nichts Anderes als dieser Eine Wille, der sich als Drang des Wassers nach der Tiefe, als Richtung des Magnets nach Norden, als Sehnsucht des Eisens nach dem Magnet zeigt[4], und den allmählig, ganz unabhängig von diesem System, die bedeutendsten Naturforscher als das eigentliche *agens* in der Natur anzuerkennen anfangen, so *Brandis*, *Meckel*, *Burdach* wo sie von den Pflanzen sprechen, so die vergleichenden Anatomen wenn sie aus dem Character und den Neigungen des Thiers

1) Die Welt als Wille etc. §. 17—29. 2) Ebend. §. 22.
3) Ebend. 2. Th. Cap. 28. 4) Ebend. §. 23.

seine Structur erklären, so die Aerzte wenn sie von einer Heilkraft der Natur sprechen, so die Astronomen wenn sie die Schwere als einen Modus des Wollens nehmen u. s. w.[1] Wäre die Welt nur Vorstellung, so wäre der Versuch berechtigt, Alles auf die aller einfachsten Relationen *a priori* d. h. auf arithmetische Verhältnisse zurück zu führen, und Alles in einem grossen Rechenexempel zu construiren, wie die Wissenschaftslehre dies zu leisten — freilich nur — scheint. So aber ist es nicht, die unbefangene Empirie langt zuletzt bei nicht weiter zu begründenden Qualitäten und Kräften an, die für sie *qualitates occultae* sind, weil sie grundlos, d. h. Formen des, über den Satz des Grundes hinausreichenden, Willens sind. Eben so bleibt auch die Philosophie bei der relativen Erkenntniss vom Wesen der Welt nicht stehn, sondern sucht eine unbedingte Erkenntniss desselben, und da zunächst an meinem eignen Leibe mir die doppelte Seite zum Bewusstseyn kommt, dass er Erscheinung und dass er Ding an sich, nämlich Wille, ist, so ist er mir der Schlüssel zu dieser doppelten Erkenntniss der ganzen Welt. Nach der jetzt gewonnenen Ansicht zeigt sie nichts als die Objectivation Eines Willens, und wenn *Spinoza* bei Gelegenheit der Freiheit sagt, wenn der Stein seiner bewusst wäre, so würde er sein Fallen als seinen Willen bezeichnen, so ist hinzuzufügen, dass er Recht daran thäte. Wie nämlich der Character des Menschen in seinem Willen besteht, eben so auch die Qualität der Dinge, die eben ihren Character ausmacht[2]. Wie der Wille, weil er nicht nur die Relationen, sondern das Wesen der Welt bildet, über die Bedingungen des individuellen Daseyns hinaus ist, so dass für ihn kein Unterschied von Einheit und Vielheit Statt findet, eben so verhält es sich hinsichtlich der gleich ewigen Entwicklungsstufen des Willens, welche die unveränderlichen Gattungen sind, oder das was *Plato* Ideen nennt, und was allein den Namen Ideen verdient. Die Ideen sind die unveränderlichen Grundtypen, welche durch den Untergang der Individuen nicht herunter kommen, durch die Mehrung derselben nicht wachsen. Weil sie alle Objectivationen des Willens sind, wird eine Analogie zwischen ihnen Statt finden, auf welche mit Recht französische Naturforscher und deutsche Naturphilosophen hingewiesen haben. Es ist aber eine Verirrung, in künstlichen Reductionen die Verschiedenheit der Stufen zu leugnen und zu vergessen, dass die höhern Stufen vermöge überwältigender Assimilation der niedern über den letztern stehn, *serpens nisi serpentem comederit non fit draco*. Nur im Ueberwin-

---

1) Ueber den Willen in der Natur *passim* 2) Welt als Wille etc. §. 24.

den der niedern, unterjochten, Naturkräfte zeigt sich die höhere, woher es auch kommt, dass jeder Organismus die Idee, deren Abbild er ist, nur zeigt nach Abzug des Theils der Kraft, welcher zur Ueberwältigung der niedern Ideen verbraucht wird, und eben darum dem Ideal näher oder ferner steht [1]. Diese Stufenreihe, welche zu ihren äussersten Punkten den hat, wo in der blossen Causalität sich der Wille dem blöden Auge verbirgt, und wo andrerseits der Wille so hervortritt, dass man versucht wird, die Causalität zu leugnen, zeigt also, von unten angefangen, dass auf der untersten Stufe der Natur Ursache und Wirkung ganz gleich sind. Aber auch hier, in der blossen Materie, dieser Bedingung des Vorgestelltwerdens, objectivirt sich Wille, und es war richtig, dass *Kant,* der übrigens hierin nur *Priestley* folgt, das Wesen der Materie als Kräfte fasste [2]. Schon anders wird es, wenn wir uns auf der Stufenleiter der Erscheinungen bis dahin erheben, wo die Erwärmung Flüssigkeit bewirkt, also Ursache und Wirkung nicht mehr gleichartig sind; noch geheimnissvoller wird die Causalität wo auf Reiben Electricität folgt; bei weitem mehr aber noch in den Vorgängen organischer Art, weil hier die Causalität zu Reiz und Empfänglichkeit potenzirt erscheint, und nur das Schema der Causalität geblieben ist [3]. Wie also der Wille seine Objectivation zuerst in der Raum erfüllenden Materie gehabt hatte, so zuletzt in der auf den Reiz erfolgenden Thätigkeit und Assimilation. Aber auch hierbei bleibt es nicht. Der Wille objectivirt sich endlich in Organismen welche den Reiz nicht abzuwarten haben, die zu assimilirende Nahrung weil sie eine bestimmte, unter Umständen sich nicht findende ist, aufsuchen müssen und also der Erkenntniss bedürfen, durch welche die Reize zu Motiven werden. Dazu bedarf der Organismus eines Organs, des Gehirns, in welchem also die höchste Objectivation des Willens sich zeigt. Allein mit diesem Organ steht auch mit einem Schlage die Welt als Vorstellung da mit allen ihren Formen Object und Subject, Zeit, Raum, Vielheit, Causalität. Das Gehirn mit allen seinen Vorstellungen, seyen sie nun bloss anschauliche wie beim Thiergehirn, seyen sie abstracte wie beim Menschen, ist also zunächst Nichts als ein Werkzeug des Willens, das ihm zu dienen und das Leben des Individuums zu erhalten hat [4]. Es ist aber klar, dass auf der höchsten hier betrachteten Stufe, wo der Mensch handelt ohne dass g e g e n w ä r t i g e Objecte ihn dazu motiviren,

1) Welt als Wille etc. §. 26. 27.
2) Ebend. §. 27. Wille in der Natur p. 87.
3) Ebend. p. 87 ff. 4) Welt als Wille etc. §. 27.

der rohe Verstand zu der Ansicht kommen kann, er handle frei, d. h. ganz ohne Ursache [1]. Hier aber wird es erst klar, was es für eine Bewandtniss hat mit der Frage welche seit *Cartesius* die philosophische Welt am Meisten beschäftigt, nämlich wie es sich eigentlich verhalte mit dem Idealen und Realen, deren Diversität *Kant* so schlagend nachgewiesen hat, dass nur Windbeutel von ihrer Identität sprechen können. Die Sache ist nämlich die, dass es sich hier eigentlich um zwei Identitäten handelt, indem einmal erkannt wird, dass in allen Erscheinungen e i n e Causalität herrscht, zweitens aber, dass in Allem das An-sich nur e i n Wille ist [2]. — Die vollständige Betrachtung des Gegenstandes, durch welche man um ihn herumkommt und ihn ganz erkennt, muss ihn von zwei Seiten betrachten und die Philosophie hat daher eine transscendentale (ideologische) und eine physiologische Seite [3]. Nach jener ist sie Idealismus, nach dieser Realismus. Verfährt man idealistisch, so beginnt man mit dem Anschauen und findet nun *a priori* Raum, Zeit, Causalität, d. h. man bewegt sich in den Relationen der Vorstellungen. Am Schluss findet man, dass das Selbstbewusstseyn einmal sich zum Object hat, also Erscheinung ist, dann aber auch sich unmittelbar als Wille d. h. als Nicht-Erscheinung erfasst. Damit hat man aber (wie in der Grotte von Posilippo) den Punkt der grössten Dunkelheit überschritten; wo sich die Causalität ganz verbirgt, kommt die Aufklärung von einer ganz andern Seite, und wir erkennen jetzt die Realität der Welt [4]. Betrachten wir diese, so finden wir, dass der Wille sich immer anders objectivirt, dass endlich seine höchste Objectivation das Gehirn ist, in welchem der Wille sich zur Vorstellung steigert. Darum wird es jetzt ganz gleichbedeutend, ob man (idealistisch) sagt: die Welt ist Vorstellung, oder (realistisch): sie ist Gehirnfunction, ob wir früher (idealistisch) sagten: *Locke* habe den Antheil der Sinnlichkeit, *Kant* den des Verstandes, oder ob wir jetzt (realistisch) sagen: *Locke* habe gezeigt, dass was den Sinnesorganen, *Kant* dass was dem Gehirn angehört, nicht den Dingen zukomme [5]. Denken objectiv angeschaut ist Gehirn, darum hat die *Gall'sche* Lehre hinsichtlich des Theoretischen ganz Recht. Ihr Fehler liegt darin, dass sie auch den Willen als Erscheinung nimmt. Eben darum hat auch Keiner hinsichtlich der Natur des Vorstellens so viel geleistet wie *Cabanis*, der es nur als Gehirnfunction dargestellt hat [6], anstatt die unsinnige

1) Wille in der Natur p. 91.
2) Ebend. p. 93. 94.
3) Welt als Wille etc. 2. Th. p. 292.
4) Wille in der Natur p. 91.
5) Ebend. p. 76.
6) Welt als Wille 2. Th. C. 22.

Theorie von einer immateriellen Seele aufzustellen, die nie ein genauer Beobachter finden wird, sondern nur deutsche Mediciner und Physiologen, welche nachdem sie Skalpel und Spatel weggelegt, mit Begriffen von der Confirmation her philosophiren. Sie mögen allenfalls ihr Glück damit in England versuchen; die französischen Physiologen und Zootomen haben sich von derlei durchaus frei erhalten [1]. Was dem Selbstbewusstseyn oder der innern Wahrnehmung als eine Reihe von Willensacten erscheint, das ist für den äussern Sinn ein räumlicher Organismus, dessen Theile und Formen die bleibenden Bestrebungen, dessen Totalität den Grund-Character des individuell gegebenen Willens veranschaulichen. Der Leib also ist einmal meine Vorstellung, andrerseits ist er mein Wille, das Gehirn ist Erkennen-wollen, der Magen Verdauen-wollen, die Genitalien Wille zu zeugen u. s. w. [2]. Finde ich nun mich als dieses Doppelte, und gibt es keine andere gesunde Philosophie als die vom Selbstbewusstseyn ausgehende Reflexion, so werden wir, ganz wie wir die Welt als Vorstellung nahmen — unser Leib war dann eine Theilvorstellung — eben so auch als das eigentliche An-sich der Welt den Willen ansehen müssen, welcher endlich sich im Gehirn objectivirt, in dem sich die Welt spiegelt, und also zum Object oder zur Vorstellung wird [3]. Weil es Ein Wille ist, der das An-sich der Welt bildet, deswegen bietet sie uns Sympathie und zweckmässigen Zusammenhang dar, vermöge der die Welt eine wirkliche Einheit ist. *Ἓν καὶ πᾶν* ist die älteste und wahrste Lehre, und das Verdienst muss man *Schelling* lassen, dass er sie unter uns in weiterm Kreise verbreitet hat. Ausdrücke wie Weltseele u. dgl. dienen nur dazu, das eigentliche Wesen jenes An-sich zu verbergen, das besser Natur, am Besten Wille genannt wird, nach dem, worin wir es unmittelbar wahrnehmen [4]. Da das Erkennen, oder die Gehirnfunction, erst auf der höchsten Stufe der Entwicklung erscheint, so darf von einem Zwecke des Einen Willens nicht gesprochen werden, er ist erkenntnisslos blind, blosser Trieb zu leben, Tendenz sich zu objectiviren [5]. Wie der Wille als das Ansich nicht Motive hat, eben so gelten für ihn auch die andern Formen des Satzes vom Grunde nicht, und die Frage warum der Wille da sey, hat gar keinen Sinn. Dies ist nicht zu erkennen, weil von dem Grundlosen kein Grund angegeben werden kann. Diese Frage ist die Grenze aller

1) Welt als Wille. 2. Th. Cap. 18. 2) Ebend. Cap. 20.
3) Wille in der Natur p. 59.
4) Welt als Wille etc. §. 29. 2. Th. Cap. 28.
5) Ebend. 2. Th. p. 353.

Philosophie [1] (wie das Unvernünftige die Grenze der Vernunft ist).

7. Das dritte Buch schliesst in sofern an das erste an, als es abermals die Welt als Vorstellung betrachtet. Nur kommt hier die Vorstellung zur Sprache, sofern sie unabhängig ist vom Satz des Grundes [2]. Bisher ist das Erkennen nur als Product und Accidens des Willens erschienen, welches eben darum ihm zur Verwirklichung des Lebens dient, wie es denn z. B. beim Thier nie über diese dienende Stellung hinausgeht und nur zur Erhaltung des Individuums und der Gattung verwandt wird. Nur bei dem Menschen, bei dem Kopf und Rumpf sich scheiden, ist es möglich, dass es zu einem, dem Willen-zu-leben nicht dienenden, und darum uninteressirten Erkennen kommt, indem sich das Gehirn, dessen Function es ist, als ein Parasit des Leibes erweist, weil dieser von seiner Function keinen Nutzen hat, ja dadurch geschwächt wird. Dieses plötzlich vom Willen sich losmachende Erkennen, welches nicht nach dem Warum der Erscheinungen fragt, sondern über den Satz vom Grunde sich hinwegsetzend, nur in das Was der Dinge, oder ihre Idee, sich verlierende Contemplation ist, begegnet uns in der Kunst, dem Werk der Genialität. Genialität ist Hinausgehn über die Individualität, ist Anschauen der Idee, ist: reines Subject des Erkennens, reines Welt-Auge, werden [3]. Zweierlei ist der ästhetischen Betrachtung eigenthümlich: einmal, dass ihren Inhalt nicht das Einzelne sondern die Idee bildet, zweitens die Willenlosigkeit d. h. das Uninteressirtseyn des Subjectes. In beiden Beziehungen zeigt nun die wahre Philosophie die grösste Analogie mit der Kunst. Auch sie ist Product des Genie's, auch sie hervorgegangen aus dem reinen Interesse des Erkennens. Wie die Kunst so wird die Philosophie herabgewürdigt, wenn sie dem Willen-zu-leben dient [4]. (Dies der Grund warum *Schopenhauer* die Philosophieprofessoren so hasst, die nach ihm anstatt für die Philosophie von ihr leben, ja Philosophie nur treiben sollen, um zu leben. Dieser Hass geht so weit, dass selbst *Kant* nur dadurch, trotz seines Professorthums soll Philosoph geblieben seyn, weil er — unter einem philosophischen König lebte, mit dessen Tode auch der Professor mit seiner abgeschwächten zweiten Auflage der Kritik u. s. w. herausgekommen sey.) Weil dem Künstler, d. h. dem Genie der Satz vom Grunde nicht mehr die höchste Norm ist, deswegen soll sich beim Genie so oft Widerwille gegen die Mathematik, deswegen weiter eine gewisse Ver-

1) Welt als Wille p. 635.
2) Ebend. §. 30 — 52.
3) Ebend. §. 33. §. 34. §. 36.
4) Ebend. §. 38.

wandtschaft mit dem Wahnsinn zeigen [1]. Das Genie als die Fähigkeit ohne Zweck anzuschauen ist, physiologisch genommen ein Ueberschuss des Gehirns und seiner Function, und findet darum, weil dazu ein gewisses Vorwiegen der Sensibilität, das bei Männern selten ist, eine gewisse Isolation des Gangliensystems u. s. w. nöthig ist, nur ausnahmsweise Statt; so dass man die Genies zu den *monstris per excessum* zählen könnte, die aus instinctartiger Nothwendigkeit produciren, und zwar Unnützes, denn dies ist der Adelsbrief des Genies [2]. Nachdem dann weiter die Begriffe des Schönen und Erhabenen so fixirt sind, dass unter dem Erstern zu verstehn sey, was uns zum Bewusstseyn unserer, nicht als Individuen sondern als reinen Subjects des Erkennens, bringt und zugleich uns eine Idee anschaun lässt, indem unsere Betrachtung anstatt Gründe zu suchen, in sein Was sich vertieft, während das Erhabene uns zur ruhigen Contemplation des (sonst) Furchtbaren bringt [3], geht die Darstellung zu dem System der Künste über. Da jede schöne Kunst als solche die Ideen darstellt, so wird diejenige Kunst am Niedrigsten stehn, welche die niedrigsten Stufen der Objectität des Willens zum Anschaun bringt. Dies waren die allgemeinen Naturkräfte der Schwere und Starrheit. Ihr Verhältniss stellt die Baukunst dar, deren Eindruck darum vom Material abhängt [4], und zwar so, dass die vollkommen schöne (antike) Baukunst beide im Kampf (der Säule und des Gebälkes) darstellt, während die minder schöne gothische (besser sarazenische) den völligen Sieg der Starrheit über die Schwere, und, da solcher in der Natur nicht vorkommt, eigentlich etwas Illusorisches darstellt. Sie unterscheiden sich wie objectiv und subjectiv, wie Dur und Moll [5]. Ausser dem eben Gesagten aber ist in der Baukunst der hervorzubringende Licht-effect, mit seinen Contrasten zum Schatten u. s. w. eben so Hauptaufgabe. Das reine, dem Willen und dem Interesse nicht dienende, Erkennen der Ideen die sich in der vegetabilischen Welt objectiviren, wird vermittelt durch die schöne Gartenkunst, besonders aber die Landschaftsmalerei, endlich die Idee, in welcher der Wille seine höchste Objectivation erreicht, in der Skulptur und historischen Malerei [6]. Die Poesie bringt die Anschauung der Ideen hervor, indem sie durch Werke die Einbildungskraft ins Spiel setzt. Sie stellt den Menschen vor in der zusammenhängenden Reihe seiner Bestrebungen und Handlungen, d. h. die Idee der

1) Welt als Wille §. 36.
2) Ebend. 2. Th. p. 377. 380. 388. 392.
3) Ebend. §. 41. §. 39.
4) Ebend. §. 43.
5) Ebend. 2. Th. p. 417 ff.
6) Ebend. §. 44. 45.

Menschheit, sey es nun so, dass der Darstellende auch der Dargestellte ist (lyrische), sey es, dass der Darsteller hinter dem Dargestellten verschwinde (dramatische und die zwischen den beiden andern stehende epische Poesie). Die Spitze der Dichtkunst bildet das Drama, namentlich das Trauerspiel, in dem durch das Darstellen der schrecklichen Seite des Lebens die Resignation, dieses Quietiv des Willens, dargestellt und hervorgebracht wird [1]. Da die Geschichte gleichfalls die Handlungen der Menschheit darstellt, so lag die Vergleichung derselben mit der Poesie und Philosophie nahe. Das Resultat derselben ist, dass es ein Irrthum sey, wenn man pragmatisch oder gar philosophisch construirend, einen Fortschritt des Menschengeschlechts (bei dem noch dazu die Hauptsache, das Moralische, ganz vergessen werde) nachweisen wollte. Die Menschheit ist unveränderlich, und ihr unveränderliches Wesen schildern die Dichter besser als die Historiker. Die wahre, und einzige Bestimmung der Geschichte ist, dass sie wie Gedächtniss und Vernunft den Einzelnen, dem Volke aus seiner Vergangenheit sein eignes Wesen begreiflicher macht [2]. Ganz ausser dem Kreise der übrigen Künste steht die **Musik**. Während die übrigen durch die Darstellung einzelner Dinge die Erkenntniss der Ideen anregen, so objectivirt dagegen die Musik den ganzen Willen, so dass während die andern Künste vom Schatten, sie vom Wesen redet. In ihr wiederholt sich darum das Wesen der Welt, im Grundbass die unorganische massenhafte Natur, in der die Melodien singenden Hauptstimme das besonnene Leben und Streben des Menschen, die Ripienstimmen wiederholen das Uebrige, das vom Krystall bis zum Thier sein selbstständiges Bewusstseyn dem Ganzen entnimmt. Die Musik ist, wie die Philosophie die vollständige und richtige Wiederholung, die Aussprechung der Welt, unbewusste Metaphysik, um *Leibnitz's* bekannten Ausspruch zu parodiren. Ethik ohne Physik wäre Melodie ohne Harmonie, Physik ohne Ethik das Umgekehrte. Die Erläuterungen zu dem § der die Musik betrifft (2. Th. Cap. 39)enthalten eine schöne Auseinandersetzung über das versöhnende Gefühl welches die Musik hervorbringt. Dass sie nicht als Begleiterin des Wortes erscheint, sondern umgekehrt, dieses mehr als ihr Accidens, versteht sich nach dieser Entwicklung von selbst. — Alle Künste aber beseligen und erheben weil sie das Leben das theils jämmerlich, theils schrecklich ist, so darstellen, dass es frei von Qual ein bedeutsames Schauspiel gewährt. Sie leisten es, weil sie zu einem Standpunkt erheben auf dem

---

1) Welt als Wille etc. §. 51. 2) Ebend. §. 52. 2. Th. Cap. 38.

die Welt als Wille verschwunden ist, und nur als Vorstellung geblieben [1].

8. Die Kunst ist aber nicht das einzige Mittel, wodurch der Mensch sich auf den Standpunkt der Ideen erhebt. Es geschieht dies auch auf eine nicht bloss momentane und von der Zufälligkeit des Genie's abhängige Weise, im heiligen Leben; dieses wird im Vierten Buche des Hauptwerks [2], zugleich aber in den beiden unter dem Titel: Die beiden Grundprobleme der Ethik herausgegebenen Preisschriften betrachtet. Es ist unpassend, diesen Theil praktische Philosophie zu nennen, da die Philosophie, für die es kein Werden und kein Sollen gibt, immer betrachtend, d. h. theoretisch ist, ihr Gegenstand möge seyn, welcher er wolle [3]. Der Gegensatz des Wesens und der Erscheinung ist auch in diesem Gebiete der leitende Gesichtspunkt. Da Zeit und Raum das *principium individui*, beide aber Nichts Absolutes, sondern bloss Relationen, Formen des Angeschaut-werdens waren, so hat das Einzelne als solches keine Wahrheit, es ist wie die orientalische Weisheit sagt, *Maja,* Täuschung. Wahrhafte Realität hat nur das Allgemeine, die Idee, nicht also ein Mensch, oder die vielen Menschen, die Nichts mehr sind als die, durch die Facetten der Sinnlichkeit vervielfältigte Idee, sondern der Mensch [4]. Diese Idee, welche dem Individuum als Gattung erscheint, ist das über Zeit und Raum Erhabene, eben darum nicht Entstehende und nicht Vergehende, das Ewige. Hieraus erklärt sich, warum die Natur, so verschwenderisch mit Individuen, mit solcher Sorgfalt die Gattungen erhält, hieraus der Eifer mit welchem die Individuen sich dem Einigungsprocess hingeben, in welchem Triebe sich mehr als in irgend etwas Anderem der Wille-zu-leben zeigt, hieraus die Aufopferung mit welcher sie sich für ihr Erzeugtes hingeben. Ja die ganz specifische Leidenschaft mit welcher ein männliches Individuum nach der Vereinigung mit dem bestimmten weiblichen Individuum verlangt, hat seinen eigentlichen Grund darin, dass die Natur ein Individuum erzeugen will, in dem sich die moralischen und intellectuellen Eigenschaften jener beiden vereinigen, so dass sie Mittel sind zur Progenitur eines Wesens, in dem sich der Wille des Vaters und der Intellect der Mutter fortsetzt. Es versteht sich von selbst, dass der im Namen der Gattung fungirende, den Wahn besitzt, egoistischen Antrieben zu folgen, dass also nicht bewusst, sondern instinctmässig, wie in den Kunsttrieben der Thiere, die Zwecke der Gattung vollführt werden. Eben deswegen aber, weil die

1) Welt als Wille etc. §. 52.
2) Ebend. §. 53 ff.
3) Ebend. §. 53.
4) Ebend. §. 54.

Liebe nur Gehorsam gegen die Gattung ist, kommen die Individuen dabei zu kurz, so dass Ehen aus Liebe unglücklich sind [1]. — Das Wesen des Menschen, die Idee in ihm, ist also unvergänglich, ewig, und es ist consequent, dass die indischen Lehren keinen Unterschied machen zwischen der Unvergänglichkeit *a parte post* und *a parte ante*. Dagegen aber der Mensch wie er erscheint, d. h. den Bedingungen der Zeitlichkeit und Räumlichkeit unterworfen ist, muss als ein entstandener, darum aber auch vergehender gedacht werden, und darum nun ist auch wieder das Judenthum, welches von einer Schöpfung aus Nichts spricht, consequent wenn es von einer Unsterblichkeit des Menschen Nichts wissen will. Das Christenthum, welches an das Judenthum sich angeschlossen, dabei aber indisches Blut in seinen Adern hat (freilich mit ägyptischem vermischt) hat einen inconsequenten Mittelweg eingeschlagen [2]. Dass nun von der Fortdauer eines persönlichen Bewusstseyns nicht die Rede seyn kann, liegt in der Natur der Sache; die individuelle Existenz selbst ist ja nur Erscheinung, das Bewusstseyn nur Gehirnfunction. Die Furcht vor dem Tode und die Ansicht, dass das Individuum ewig sey, die sich grossentheils auf Egoismus gründen, sind übrigens sehr gut zu erklären. Jene folgt daraus, dass in dem Individuum wie in jeder Erscheinung der Wille-zu-leben Objectität hat, diese daraus, dass es uns ganz unmöglich ist die Welt ohne uns zu denken, da ja wirklich die Welt nur in unserm Gehirne existirt. Zu sagen: ich werde aufhören und die Welt wird ihren Lauf gehn ist eigentlich unrichtig, und vielmehr zu sagen: die Welt (die ich sehe u. s. w.) wird aufhören und Ich (d. h. mein wahres Wesen) bin ewig. Der Tod des Individuums ist für die Gattung, was das Einschlafen für das Individuum ist, und darum erscheint das Leben der Gattung als eine Oscillation, die Bebungen darin entstehn durch das Aufhören alter Individuen und das Eintreten neuer. Und deshalb hängt Zeugung und Tod so genau zusammen, und der Act, in welchem der Wille-zu-leben am Meisten sich bethätigt, ist gerade der, an welchem das Individuum zu Grunde geht [3]. Das Untergehn der Individualität an der Idee (Gattung), welches im Tode sich an dem Individuum zeigt, kann nun aber eben so in dem Willen des Letztern selbst vorgehn, weil dieses durch sein Erkennen fähig ist, den Willen-zu-leben, der sich in ihm manifestirt zu bejahen oder zu verneinen. Auf jeder Stufe nämlich, welche die Erkenntniss beleuchtet erscheint uns der Wille als Individuum,

---

1) Welt als Wille etc. 2 Th. Cap. 41—45.
2) Ebend. Cap. 41. 3) Ebend §. 54.

und so erscheint er zunächst als das eiserne Gebot, den Leib zu erhalten und zu nähren, welcher Trieb nichts Anderes ist als der objectiv gewordne Wille-zu-leben [1]. Wird nun dieser gar nicht durch die Erkenntniss gestört, sondern füllt er das ganze Leben aus, so ist dies was man Bejahung des Willens nennen kann, als deren Repräsentanten der Mythus Adam ansieht und die nichts Anderes ist als der Egoismus, in welchem der Wille das *principium individui* zu seiner Form hat, und der Mensch als dieser Einzelne sich für das An-sich (für das Absolute) hält [2]. Die realistische Ansicht, für welche Fleisch und Bein Zeugniss ablegen, dass die Individuation real, die Verschiedenheit der Individuen das wahre An-sich-sey, liegt allem Egoismus zu Grunde [3]. Egoismus besteht darin, dass man den Trieb-zu-leben zum Motiv des Handelns macht und also ihn bejaht. Darum ist das Suchen jeder Befriedigung egoistisch. Bethätigt sich das Bejahen des eignen Willens-zu-leben in Handlungen, welche den Willen Anderer verneinen, so entsteht das Unrecht. Solche Handlungen zu verhindern, ist der einzige Zweck des Staats (alles Uebrige was man dem Staat zuschreibt, ist — Flausen). Dem Staat ist darum die Gesinnung gleichgültig. Der Staat straft darum, um abzuschrecken. Er hat das Recht dazu, weil durch die Androhung ein Vertrag gemacht worden ist, den er aufrecht hält [4]. Das Bejahen des Willens im grössern Maassstabe, welches nicht bei der Einzelerscheinung stehen bleibt, sondern alle Erscheinungen bejaht, ist der Optimismus, welcher die Erscheinungen für das Wahre, die Welt für das Beste nimmt. Diese Ansicht ist eigentlich die ruchlose, sie ist heidnische Gesinnung im schlechtesten Sinne des Worts. Im realistischen Judenthum mit seinem: „Es war Alles sehr gut", tritt sie hervor, am grellsten aber in der neuesten, und darum schlechtesten Religion, dem Islam. Ganz im Gegensatz dazu hat die älteste und wahrste Religion, die man daher Pessimismus nennen kann, alles Daseyn als Schuld und als Unglück bezeichnet. Ja, was an dem Judenthum wahr und tiefsinnig, ist das (freilich mythisch verhüllte) Dogma von dem Sündenfall, welches den Persern entlehnt ward, und welches eigentlich der Punkt ist durch den das wahre Christenthum — (denn der Kern des Christenthums ist indisch, nur die Schale, die freilich dicker ist als man meint, ist jüdisch) — allein mit dem Judenthum zusammenhängt. Darum lehrt das Christenthum mit Recht die Erbsünde und

1) Welt als Wille etc. §. 58.
2) Ebend. §. 60. 61.
3) Ethische Probleme. p. 273.
4) Welt als Wille etc. §. 62.
5) Ebend. §. 59.

braucht mit Recht Welt und Uebel als Synonyma [1]. In der That ist es ein Hohn von einer besten Welt zu sprechen, wo das Leben nur eine Abwechselung von Schmerz und Langerweile ist, wo der Glücklichste keinen schönern Moment hat als den des Einschlafens, der Unglückliche keinen schlimmern als das Erwachen. Weil das Leben eine Schuld ist, deshalb wird es mit dem Tode bestraft. Wie viel näher steht darum *Hume* der Wahrheit, als *Leibnitz*, dessen Optimismus nur das Verdienst hat *Voltaire's* Candide hervorgerufen zu haben [2]. Der Anblick des Leidens in der Welt, in der es nicht einen Glücklichen gibt, könnte trostlos machen, wenn das Glück des Einzelnen Zweck wäre, und wenn jener Anblick nicht, wie der jedes Trauerspiels, zu dem Anschaun der ewigen Gerechtigkeit brächte, die, über das *principium individui* hinausgehend, nicht (wie wir in unserer Strafe, welche eigentlich Rache ist) den Individuen vergilt, sondern die Thaten des Menschen an dem Menschen heimsucht, weil vor ihr alles Einzelne nichtig ist, und das Wesen des Schuldigen und Unschuldigen nur eines [3]. Die Erhebung zu dieser Erkenntniss aber macht die eigentliche Moralität möglich. Mit Recht hat *Kant* den Eudämonismus d. h. den Egoismus bekämpft. Da dieser in nichts Anderem besteht als darin, dass Jeder sich als ein Besonderes, als das wahre Centrum der Welt, jeden Andern aber als sein Nicht-Ich ansieht, jene Erkenntniss aber dazu bringt, keinen Unterschied zwischen sich und den Andern zu statuiren, — (die Veda's sagen: Alles bist Du selbst) — so wird durch sie die wahre Liebe d. h. das Mitleid möglich, welches die alleinige Triebfeder aller moralischen Handlungen ist [4]. Aber nicht nur befreit jene Erkenntniss von den falschen Antrieben des Handelns, sondern sie setzt auch positiv in Stand, jenen höchsten Act wahrer Moralität zu vollziehn den *Schopenhauer* als die Verneinung des Willens-zu-leben bezeichnet, und der das ist, was man Resignation, Abnegation, Erhebung zur Willenlosigkeit genannt hat. Diese Verneinung des Willens, welche mythisch dargestellt Einheit mit dem Erlöser d. h. dem Repräsentanten dieser Verneinung ist [5], zeigt sich in ihren Anfängen in der Askese, in ihrer Vollendung bei den orientalischen und christlichen Quietisten, wie denn Bewundernswertheres als was die *Guyon* über dieses Sich-verlieren gesprochen, kaum zu sagen ist. Wie also in der Kunst ein augenblickliches Schweigen des Wollens, und darum Seligkeit, eintrat sobald wir willenloses

---

1) Welt als Wille etc. §. 63.
2) Ebend. 2. Bd. Cap. 46.
3) Ebend. §. 63. 64.
4) Eth. Probl. p. 268. u. a. a. O.
5) Welt als Wille etc. §. 60.

Subject des Erkennens wurden, eben so kann, wo die höchste Erkenntniss und der Gipfel des Selbstbewusstseyns eingetreten ist, der Mensch entweder das Leben bejahen, indem seine Erkenntniss Motiv des Handelns wird, oder verneinen, indem er sie zum Quietiv macht, die alles Wollen beschwichtigt und aufhebt [1]. Ganz so also, wie die seltne Erscheinung des Genies zur Erscheinung brachte, dass das Erkennen, welches zunächst Mittel war, durch welches der Wille-zu-leben sich realisirte, über das Wollen sich erhob ja gegen den Willen reagirte, so zeigt sich hier, dass vermöge der adäquaten Erkenntniss der Nichtigkeit des Daseyns die, eben so seltene, Erhebung des Wollens über den Willen Statt finden, die Freiheit selbst in die Erscheinung und so der Wille mit sich selbst in den Widerspruch treten kann, den man Selbstverleugnung nennt [2]. Wenn in den Werken des Genies sich der Gegensatz zwischen Idealem und Realem ausglich, indem sie die Ideen im Einzelnen anschaulich machten, so stehn wir hier an einem Punkt, wo dieses selbe Verhältniss in seiner höchsten Potenz zur Sprache kommt, als Verhältniss der Freiheit und Nothwendigkeit. Mit der Freiheit, unter der sie ein völliges *aequilibrium arbitrii* verstehn, machen es sich die Meisten sehr leicht. Sie behaupten nämlich, das Selbstbewusstseyn bezeuge sie. Bei näherer Betrachtung findet sich, dass sie aus dem ganz richtigen Gefühl: „Ich könnte in jedem Augenblick auch etwas Anderes thun, wenn ich es wollte," dass sie aus diesem die Behauptung machen: „Ich kann auch anders wollen als ich will." Dies ist falsch; was alle bedeutenden Denker, vor Allen *Priestley*, schlagend nachgewiesen haben, davon kann sich Jeder wenn er ehrlich ist, überzeugen: dass nämlich jede Handlung das nothwendige Product von Motiven und meinem unveränderlichen individuellen Character ist, so dass wer diesen genau kennte, mit Bestimmtheit die Handlungen voraus sagen könnte. Diese bestimmte Art des Wollens ist nicht, wie eine falsche Psychologie lehrt, eine Folge der Erkenntniss, sondern umgekehrt was man ist, was man für einen Character hat, das lernen nicht nur die Andern sondern wir selbst erst aus Erfahrung kennen, und darum ist unser Character empirischer Character. Der Character ist angeboren, unveränderlich. (Der s. g. erworbene Character ist nichts Anderes als das Vertrautseyn mit dem angebornen Character, oder das völlige Sich-selber-kennen [3].) Wie der Wahn der Willensfreiheit im gewöhnlichen Sinne des Worts entsteht, ist aus dem Unterschiede

1) Welt als Wille etc. §. 65. §. 56. 2) Ebend. §. 55.
3) Ethische Probleme. 23 — 63. Welt als Wille etc. §. 55.

des Menschen und Thiers, so wie aus dem Verhältniss des Willens zur Erkenntniss leicht zu erklären. Hinsichtlich jenes ist zu bemerken, dass das Thier nur durch gegenwärtige, der Mensch auch durch abwesende, gedachte, Objecte motivirt wird, ja durch die letztern noch mehr, wie das Factum beweist, dass Entbehren so leicht, Entsagen so schwer ist. Dadurch sind in jedem Augenblicke mehrere Motive gegeben, und es findet jenes Entfalten der verschiedenen Motive Statt, das man Deliberation nennt. Was das zweite betrifft, so erfährt der Intellect die Beschlüsse des Willens wo sie gefasst sind d. h. ausgeführt werden, darum hat er, ehe die That erfolgt kein Datum darüber, wie der Wille sich entscheiden werde; ist sie nun erfolgt, so ist sie nicht eine Bestätigung dessen, was wir vorher wussten, darum erkennen wir in ihr nicht eine nothwendige Folge unseres Characters, sondern meinen, wir hätten uns auch für einen andern Beschluss aussprechen können [1]. Es müssen darum die beiden Sätze festgehalten werden: *Velle non discitur* und *Operari sequitur esse* [2]. Dieses *Velle* was nicht gelernt wird, ist aber zu unterscheiden von der Handlungsweise. Da jede Handlung Product des Characters und der Motive ist, so kann je nach der Verschiedenheit der Motive verschieden gehandelt werden. Will man darum, dass der Mensch in seinem Handeln nicht den, Andere beeinträchtigenden, Egoismus bethätige, — worauf es z. B. dem Staat allein ankommt — so kläre man seinen Kopf auf, und mache nicht mit den gewöhnlichen Moralisten den thörichten Versuch, sein Herz, d. h. seinen Character, umzuändern. Der Nachweis, den man dem Egoisten gibt, dass es vortheilhafter ist, dem redlichen Gewinn nachzugehn, als seinem egoistischen Verlangen den Zügel schiessen zu lassen, ist wirksamer als alle jene Moralpredigten. Freilich moralisch wird nicht die geringste Veränderung mit dem Menschen vorgehn, denn es kann Einer bei vortrefflicher Handlungsweise ein ganz nichtswürdiger Character seyn, und nur dieser hat moralischen Werth, wie auch das Christenthum in seiner Verachtung der Werke lehrt [3]. — Der Character also kann so wenig geändert werden, wie Blei in Gold verwandelt. „Du bleibst doch immer der Du bist.“ Darnach wäre es nun ganz unerklärlich, wie der Mensch dazu käme sich eine Handlung zuzurechnen, und Gewissensangst zu haben, wenn nicht *Kant* durch seine Unterscheidung vom intelligiblen und empirischen Character, welche mit der Unterscheidung vom Ding an sich und Erscheinung

---

1) Welt als Wille etc. §. 55. 2) Ethische Probleme. p. 95.
3) Ebend. p. 255 ff.

genau zusammenhängt und zu dem Tiefgedachtesten gehört, was Menschen je hervorgebracht haben, dieses Factum und damit das wahre Verhältniss von Freiheit und Nothwendigkeit, richtig fixirt hätte. Wie nämlich die empirische Realität der Erscheinungen ihrer transscendentalen Idealität keinen Abbruch thut, eben so besteht die empirische Nothwendigkeit des Handelns mit dessen transscendentaler Freiheit sehr gut zusammen [1]. Da nämlich der intelligible Character jedes Menschen ein ausserzeitlicher untheilbarer Willensact ist, dessen in Zeit und Raum und alle andern Formen des Satzes vom Grunde auseinandergezogene Erscheinung der empirische Character ist, so kann ich nicht nur sondern muss jede Handlung als nothwendige Wirkung meines Characters erkennen, und doch Gewissensangst haben, die nicht mein Handeln sondern mein Seyn betrifft. (Darin unterscheidet sich die Gewissensangst von der blossen Reue, welche nur die That und ihre Erfolge betrifft und ein Product veränderter Einsicht ist.) Dass ich so bin, das mache ich mir zum Vorwurf [2]. Ist nun der Schleier der vereinzelnden Maja zerrissen, und die Erkenntniss, dass zwischen ihm und allem Uebrigen gar kein Unterschied ist, zum Quietiv alles Wollens geworden, so dass die Willenlosigkeit an die Stelle des Bejahens des Willens tritt, so ist der Zustand der Heiligen erreicht, der mit Recht als Wiedergeburt, d. h. nicht als Veränderung des Characters sondern als Entstehung eines neuen bezeichnet und, wie das Genie, als ein Werk der Gnade angesehn wird. Das Eintreten dieses Zustandes ist allerdings durch Einsicht vermittelt aber nicht durch eine abstracte, demonstrirbare, sondern durch die intuitive unmittelbare Erkenntniss der Eitelkeit und Nichtigkeit der Welt, und dass er oft unmittelbar vor dem Tode, bei verurtheilten Verbrechern, eintritt, ist erklärlich. Darum aber darf man ihn nicht Wirkung des Leidens nennen. Er steht über dem Satze vom Grunde, sein Eintreten ist der einzige Punkt wo die Freiheit unmittelbar in die Erscheinung tritt. Was die christlichen Mystiker Gnadenwirkung und Wiedergeburt nennen, ist die einzige unmittelbare Aeusserung der Freiheit des Willens. Nothwendigkeit ist das Reich der Natur, Freiheit das der Gnade [3]. Denkt man sich nun dass Alle den Willen-zu-leben in allen seinen Formen verneinen, also keinen Trieb befriedigen u. s. w., so ist freilich das Resultat, dass die Individuen, und darum die Welt (ihre Vorstellungen) aufhört. Dieses Resultat muss dem, der noch des Willens voll ist, als das Nichts erschei-

1) Ethische Probleme. p. 94. 2) Welt als Wille etc. §. 55.
3) Ebend. §. 69. §. 70.

nen. Es ist die Resorption in den Urgeist das Nirwana der Buddhaisten, welches alle diejenigen verlangen, in welchen sich der Wille gewendet und verneint hat, und denen die reale Welt mit allen ihren Sonnen und Milchstrassen — Nichts ist [1]. —

9. Zum Schluss stehe noch, was *Schopenhauer* in der Epiphilosophie mit der er den zweiten Band seines Hauptwerkes schliesst, über sein System, namentlich im Verhältniss zu andern sagt: das *ἓν καὶ πᾶν*, d. h. dass das innere Wesen in allen Dingen schlechthin Eines und Dasselbe sey, hatte nachdem die Eleaten, *Scotus Erigena, Jordano Bruno* und *Spinoza* es ausführlich gelehrt und *Schelling* diese Lehre aufgefrischt hatte, meine Zeit bereits begriffen und eingesehn. Aber was dieses Eine sey und wie es dazu komme, sich als das Viele darzustellen, ist ein Problem dessen Lösung man zuerst bei mir findet. Ebenfalls hatte man seit den ältesten Zeiten den Menschen als Mikrokosmos angesprochen. Ich habe den Satz umgekehrt und die Welt als Makranthropos nachgewiesen, sofern Wille und Vorstellung ihr, wie sein, Wesen erschöpfen. Was mich von den modernen Pantheisten mit denen ich wohl das *ἓν καὶ πᾶν* nicht aber das *Πᾶν θεὸς* gemein habe, unterscheidet ist 1) dass ihr *θεὸς* ein *x*, mein Wille dagegen das am Genauesten Bekannte ist, dass 2) ihr *θεὸς* sich manifestirt *animi causa* um seine Herrlichkeit zu entfalten oder gar sich bewundern zu lassen, bei mir dagegen der Wille durch seine Objectivation, wie sie auch immer ausfallen möge zur Selbsterkenntniss kommt, wodurch seine Wendung, Erlösung, möglich wird, 3) dass ich vom Selbstbewusstseyn ausgehe, 4) dass während der Pantheismus Optimismus ist und darum die Welt als die ganze Möglichkeit alles Seyns nimmt, bei mir die Welt Raum hat auch für die Verneinung des Willens, endlich 5) dass dem Pantheisten die anschauliche Welt eine unerklärte Manifestation Gottes ist, bei mir dagegen sich als Vorstellung *per accidens* vorfindet, indem der Intellect zunächst nur *medium* für vollkommnere Willenserscheinungen ist, dann aber auf eine ganz erklärliche Weise zur objectiven Anschauung steigert. Viel höher als diese Verzerrungen des Spinozismus steht er selbst. Sein Fehler ist der Optimismus, jenes *πάντα καλὰ λίαν*, welches bei ihm als Juden feststand, so dass seine *Substantia* die er ja auch *Deus* nennt, ein Jehovah dem nur die Persönlichkeit genommen, ist; darum ist seine Ethik schwach, oft empörend, während bei mir das Wesen der Welt vielmehr der Gekreuzigte (Heiland oder Schächer je nachdem er sich entschei-

---

1) Welt als Wille etc. §. 71.

det) ist und meine Ethik mit der christlichen und der des Brahmanismus und Buddhaismus übereinstimmt. Die endlich, welche weil sie sich vor dem Fatalismus fürchten, nun anstatt dessen die Welt aus einem freien Willensact hervorgehn lassen (wie *Jacobi*), vergessen, dass es ein *tertium* gibt, welches ich aufstelle: der Willensact aus welchem die Welt entspringt, ist unser eigner. Er ist frei, denn der Satz vom Grunde, von dem allein alle Nothwendigkeit ihre Bedeutung hat, ist bloss die Form seiner Erscheinung. Eben darum ist diese, wenn einmal da, in ihrem Verlauf durchaus nothwendig: in Folge hiervon allein können wir aus ihr die Beschaffenheit jenes Willensactes erkennen und demgemäss *eventualiter* anders wollen [1].

§. 41.

Schlussbemerkung zu *Herbart* und *Schopenhauer*.

Die Lehren *Herbart's* und *Schopenhauer's* stehen im diametralen Gegensatz, welcher sich in ihrer ganzen Weise des Philosophirens zeigt und den einander entgegengesetzten Inhalt ihrer Metaphysik und Ethik zur Folge hat. Im ganz gleichen Gegensatz loben und tadeln sie frühere und gleichzeitige Philosophen und sind sich selbst da entgegengesetzt, wo sie Einen und Denselben tadeln oder loben. Trotz dieses Gegensatzes ist ihre Stellung in der Geschichte der Philosophie analog, und das gleiche Schicksal ihrer Systeme aus dieser Aehnlichkeit zu erklären.

1. Nach der ausführlichen Darstellung ihrer Systeme wäre es eine unnütze Wiederholung, wenn ein detaillirter Nachweis gegeben würde, wie sehr in ihren positiven Behauptungen *Herbart* und *Schopenhauer* sich entgegengesetzt sind. Es genüge, einzelne Gesichtspunkte der Vergleichung hervorzuheben: Auf der einen Seite ein Zerlegen der Begriffe, bei dem jeder Sprung vermieden wird, ein durchweg mathematisches Philosophiren, dem eben darum erst recht wohl wird, wenn es in dem bedeutendsten Theil der Metaphysik sagen kann: Rechnen muss man können, auf der andern Seite nichts höher gestellt als das in genialer Intuition gefundene „*apperçu*" die Vergötterung des Genies, unter dessen Merkmale es aufgenommen wird, dass ihm die Ma-

1) Welt als Wille etc. 2. Bd. p. 636—640.

thematik zuwider ist, ein durchweg leidenschaftliches Philosophiren. Geht man von der Weise des Philosophirens zum Inhalt der Metaphysik über, so ist ein grösserer Gegensatz kaum denkbar. Auf der einen Seite der Satz: die Seyenden sind Viele, auf der andern ein wahrer Hass gegen Vielheit und Individualität; auf der einen Seite keine Monade die unterginge, auf der andern das Entstehen als eine zu sühnende Schuld, und die stille Sehnsucht nach dem Vergehen aller Einzelwesen; auf der einen Seite der Raum selbst als etwas Reales, auf der andern selbst das Raumerfüllende als ein Wesenloses u. s. w. Bei der Ethik wo dasselbe Verhältniss Statt findet, müssen wir etwas länger verweilen, da neuerlich von *Fichte* [1] behauptet worden ist, zwischen beiden finde eine so grosse Verwandtschaft Statt, dass wenn *Schopenhauer Herbart* kennte, er ihn als seinen Gewährsmann anführen müsste. Diese Behauptung ist äusserst auffallend, und das *Fichte'sche* Buch wird schwerlich *Schopenhauer* dazu bringen sein Urtheil über die Art, wie Philosophieprofessoren seine Lehre behandeln, zurückzunehmen. In allen Punkten nämlich ihrer Ethik stehn sich *Herbart* und *Schopenhauer* diametral entgegen. Nach *Herbart* gibt es eigentlich gar kein Wollen, sondern nur ein Steigen des Vorstellens (s. oben p. 296), nach *Schopenhauer* ist bloss das Wollen real; nach *Herbart* wird der Character durch die Erziehung gemacht, nach *Schopenhauer* ist eine Veränderung des Characters unmöglich, und die Mittel, welche *Herbart* zur Characterbildung anräth, ändern nur die Handlungsweise, der Character bleibt wie er von Natur war; nach *Herbart* ist *Kant's* Lehre vom intelligiblen Character eine Schwäche, seine Lehre vom radicalen Bösen empörend, nach *Schopenhauer* ist jene Lehre (die bei ihm Mittelpunkt seiner ganzen Ethik ist, und die *Fichte* in jenem Werk nicht einmal erwähnt) der Triumph menschlichen Tiefsinns, die Lehre von der Erbsünde das Wahrste im ganzen Christenthum; nach *Herbart* werden im Staat alle praktischen Ideen verwirklicht, nach *Schopenhauer* sind das Flausen; nach *Herbart* gibt es kein freudiges Wirken ohne die Ansicht dass das Menschengeschlecht fortschreite, nach *Schopenhauer* ist diese Ansicht Thorheit, und sein Anti-Optimismus bringt ihn zu wörtlicher Uebereinstimmung mit dem ihm sonst so verhassten *Fichte*, der auch gesagt hatte, anstatt die Welt die beste zu nennen, müsse man sie die

---

1) Die philosophischen Lehren von Recht, Staat und Sitte. Leipz. 1850. p. 394. Vgl. übrigens, was *Fichte* gegen meine Ansicht über *Herbart* und *Schopenhauer* gesagt hat Zeitschrift f. Philosophie und philosophische Kritik herausgegeben von *Fichte, Ulrici* und *Wirth*. 21. Bd. 2. Heft.

schlechteste heissen. — Die einzige Uebereinstimmung endlich könnte Mancher in dem Verhältniss beider zur Religion finden wollen. So lange man nämlich unter Gott eine ethische Macht versteht die zugleich Urheber des Seyenden ist, so lange wird man sagen müssen, dass beide Systeme keinen Platz für Gott haben. Dies aber aus verschiedenen, ja entgegengesetzten, Gründen. Nach *Herbart* kann es einen solchen Grund nicht geben, das Seyende ist nicht entstanden, er erklärt ihn für praktisch gleichgültig, und behält den Namen Gott bei für den ethischen Grund des zweckmässigen Zusammenhanges. Klarer sieht *Schopenhauer* seine Stellung zur Religion ein. Er leugnet einen Gott, (und will eben deswegen nicht Pantheist heissen) weil der teleologische Zusammenhang nur ins betrachtende Subject fällt, und der Wille, dessen Objectivation die Welt ist, blind, erkenntnisslos, wirkt. Wollte man sagen, das Resultat sey dasselbe, so wäre das jenes, oft gerügte, oberflächliche Urtheil, welches keinen Unterschied macht zwischen dem deutschen Rationalismus und dem englisch-französischen Naturalismus, weil beide die Theologie anfeinden. *Cum duo idem faciunt non est idem.* (Wirklich erinnert *Herbart's* Theologie oft an *Reimarus*, während *Schopenhauer* besonders *Hume*, *Priestley*, *Voltaire*, *Diderot* citirt.) Wer (wie *Fichte* in seinem Aufsatz gegen mich) eine Ansicht weil sie teleologisch ist, sogleich theistisch nennt, der wird es natürlich für eine Verläumdung erklären, dass *Herbart's* Lehre keinen Gott statuiren lasse, und wird dies nur von dem Anti-Teleologen *Schopenhauer* richtig finden. Allein das religiöse Bewusstseyn, dem das Wort Gott angehört und das eben darum über seine Bedeutung allein entscheidet, bewilligt diesen Namen nur einem Wesen welches nach Zwecken wirkt und Grund des Seyenden ist. Einen solchen Grund aber stellt *Herbart* nicht etwa als dem Wissen unerreichbar dar, sondern er leugnet ihn als einen Ungedanken. Die „Bildungsfähigkeit der Elemente benutzen und ihnen Werth verleihen," heisst nun einmal nicht Schöpfer seyn; einen Schöpfer leugnet, wer wie *Herbart* das Werden nicht statuirt, wer aber den Schöpfer leugnet, leugnet eben was die religiöse Vorstellung Gott nennt. Wenn *Herbart* und seine Schule sagt: der Begriff des Urgrundes der Dinge sey praktisch ganz gleichgültig, und also könne er unbeschadet des Theismus aus dem Gottesbegriff weggelassen werden, so kann mit demselben Rechte der Spinozist den Begriff des „Vortrefflichsten", als theoretisch ganz unhaltbar weglassen, und kann die, allen Werthbestimmungen entzogene Substanz, Gott nennen. Das religiöse Bewusstseyn erklärt sich gegen Beide, weil ihm nur

die Verbindung beider Begriffe den Gottesbegriff gibt. Es hängt mit dem Gesagten auch der Ernst zusammen, mit dem *Herbart* die Unsterblichkeit der Seele behauptet, während *Schopenhauer* der ihr nicht einmal ein Daseyn zuschreibt, natürlich von einer individuellen Unsterblichkeit nichts wissen will.

2. Ganz derselbe Gegensatz zeigt sich in den Punkten, in welchen *Herbart* und *Schopenhauer* an frühere Philosophen sich anschliessen. Wenn bei dem Erstern der Berührungspunkte mit *Leibnitz* so viele sind, dass er es einmal für nothwendig hält darüber sich zu entschuldigen, und dagegen *Spinoza* wegen seines Pantheismus von ihm oft wegwerfend behandelt wird, so findet dagegen *Spinoza* vor *Schopenhauer's* Augen Gnade, während er von *Leibnitz* sagt: er sey Mathematiker aber nicht Philosoph gewesen. Ja selbst wo Beide einen und denselben als ihren Lehrer und Meister preisen, dient dies nur dazu, ihre Differenz deutlicher hervortreten zu lassen. Es geschieht dies unter den Alten dem *Plato*, unter den Neuern dem Stifter des Kriticismus. Allein in wie verschiedener Weise! *Herbart* sieht in *Plato's* Ideen nur die Qualitäten und beruft sich auf ihn bei seinem qualitativen Atomismus, *Schopenhauer* dagegen hebt hervor, dass *Plato's* Ideen Gattungen sind und ruft seine Autorität zu Hülfe um allem Einzelnen die Realität abzusprechen. Eben so sind gerade die Punkte, welche *Herbart* an *Kant* tadelt, die transscendentale Aesthetik, die Subjectivität der Kategorien, der intelligible Character, — sie sind diejenigen, die *Schopenhauer* festhält und als fast übermenschliche Entdeckungen preist. Ganz umgekehrt dagegen verhält sichs hinsichtlich der praktischen Vernunft und der Psychologie als innerer Naturwissenschaft. — Endlich selbst dort, wo man völlige Uebereinstimmung erwarten sollte, in ihrer eifrigen Polemik gegen die Nachkantische Philosophie überhaupt, *Fichte, Schelling* und *Hegel* insbesondere, selbst da sind sie sich völlig entgegengesetzt. Nicht nur in der Art der Polemik die bei Beiden nur negativ, daher feindselig, ist, die aber seinem Objectivismus gemäss bei *Herbart* kritisch, bei *Schopenhauer*, dem Subjectivisten, gereizt und oft grob wird, sondern auch in der Gradation ihres Hasses zeigt sich dieser Gegensatz. Von allen Dreien ist *Herbarten Fichte* (der Individualist) noch am Liebsten, namentlich in seinen ältern Schriften; am Wegwerfendsten spricht er über *Schelling* den Pantheisten, dass er sich hinsichtlich *Hegel's* den er sonst ganz zu *Schelling* stellt mässigt, hat seinen (ihm vielleicht unbewussten) Grund darin, dass sich bei *Hegel* das *Fichte'sche* Element mehr geltend macht, als im Identitäts-

system. Gerade das Entgegengesetzte bei *Schopenhauer*: *Schelling* besänftigt ihn etwas durch seinen Pantheismus, ja er kann sogar einmal dazu kommen ihn zu loben. Dagegen ist ihm *Fichte* nur ein Windbeutel, *Hegel* ein „frecher Unsinnschmierer", ein „Pinsel unserer Zeit", sein System die „Altenweiber- und Rockenphilosophie eines sublimen, hypertransscendenten, aërobatischen und bodenlostiefen Philosophen" u. s. w. u. s. w. Dass, wenn *Herbart* und *Schopenhauer* auf einander Rücksicht nehmen sollten jeder den Andern zu den gemeinschaftlich bekämpften Gegnern stellen wird, ist begreiflich. Und da Extreme bekanntlich sich am Besten verstehn, so muss man es erklärlich finden, dass *Herbart* in einer Recension eines *Schopenhauer'schen* Werks, den Autor zu *Fichte* und *Schelling* stellt, aber ihm das Lob gibt, er sey klarer als Beide. *Schopenhauer*, der *Herbart* nur zwei Mal als Beispiel der verhassten Philosophieprofessoren erwähnt, stellt ihn beide Mal mit *Schleiermacher* und *Hegel* zusammen. Hätte er ihn gründlicher studirt, so wäre vielleicht durch ihn ein Urtheil gefällt, das jenem von *Herbart* ausgesprochnen analog gewesen wäre.

3. Dieser diametrale Gegensatz ihrer Systeme hindert nicht, ja er macht es vielmehr begreiflich, dass die Stellung *Herbart's* und *Schopenhauer's* in der Geschichte der Philosophie eine sehr ähnliche ist. Es ist seit einigen Jahren von verschiedenen Seiten her ausgesprochen worden, dass Beide in eine continuirliche Reihe nicht hineinpassten, und, dieses vorausgesetzt, haben Einige daraus die geringe Bedeutung dieser Systeme, Andere dagegen dies gefolgert, dass sie am Meisten die Unmöglichkeit einer s. g. Construction der Geschichte der Philosophie beweisen. Allein dass diese beiden Systeme *a parte ante* nicht isolirt da stehn, dass sie vielmehr im Kantianismus wurzeln, und durch aus demselben gezogene Consequenzen über ihn hinausgehn, das ist durch die vorausgegangene Darstellung ins Licht gesetzt. Ferner hat die kritische Vergleichung der Wissenschaftslehre und des Identitätssystems deren Einseitigkeit und Unwahrheit, damit aber auch dies nachgewiesen, dass Systeme, welche sich auf den Kriticismus stützen und Wissenschaftslehre und Identitätssystem bekämpfen, eine Berechtigung, oder was dasselbe heisst, Nothwendigkeit haben werden. Freilich, wenn mit ihnen zugleich andere Systeme auftreten sollten, die nicht nur jene einseitigen Formen bestreiten, sondern durch Verbinden derselben sie zu neutralisiren versuchen, so werden diesen gegenüber Die, welche nur den negativen Theil der Aufgabe lösen, in den Hintergrund treten müssen, ganz so wie früher, sobald *Locke* mit seinem Empirismus auftritt, die *Cudworthe* und *Moore* vergessen werden. Dies

der Grund warum *Herbart* und *Schopenhauer* so lange unbeachtet bleiben, warum sie bitter die Gegenwart verklagen und an eine Zukunft appelliren die gerechter seyn werde. Es hat etwas Tragisches wenn man sieht, wie bis zu jener bekannten Recension von *Drobisch* kaum Einer von *Herbart* Notiz nimmt, und wenn bis auf die jüngste Zeit *Schopenhauer* entweder völlig ignorirt, oder mit einem wohlfeilen Compliment abgefertigt, seine Lehre aber nirgends dargestellt wird. Dies konnte nicht anders kommen. So lange die Entwicklung darauf hinweist, dass man *Fichte* und *Schelling* vereinige, verhallen die Stimmen, welche fordern, dass man Beide verwerfe. Anders gestaltet sichs dort, wo jene Vereinigung vollendet ist, und nun — ob mit Recht oder Unrecht darauf kommt es hier nicht an — die Ansicht sich verbreitet, dass diese Vereinigung nicht haltbar, und dass ihre Componenden es eben so wenig seyen. Da wird man, da Jedermann Alliirte sucht, sich zu den frühern Bekämpfern der Ansicht wenden, die man jetzt bestreitet. Wie seit *Hegel's* Tode, seit es den Anschein gewann, als sey in seinem System es doch nicht so zum Abschluss gekommen wie man meinte, der Herbartianismus mächtiger als zu Lebzeiten des Meisters sein Haupt erhoben hat, wie seit dieser Zeit der früher ganz vernachlässigte *Schleiermacher* zu einer philosophischen Autorität geworden ist, so scheint ein Gleiches hinsichtlich *Schopenhauer's* sich vorzubereiten. Zuerst werden die Gegner *Hegel's, Schelling's* und *Fichte's* aus seinem Arsenal sich die Waffen holen, und wenn auch nicht im Positiven so im Negativen mit ihm übereinstimmen. Dann werden zu denen, welche behaupten, dass *Hegel* und *Herbart*, oder dass *Hegel* und *Fries*, oder dass *Hegel* und *Schleiermacher* extreme Einseitigkeiten bilden, solche sich gesellen, welche *Hegel* und *Schopenhauer* einander entgegenstellen werden. Endlich werden Versuche erscheinen die — *tant bien que mal* — diese Einseitigkeit zu überwinden suchen, und die der Nachwelt das Urtheil möglich machen werden, ob diesen Systemen, ausser dem negativen Resultat in dem sie sich schon als wirksam bewiesen haben, noch ein positiv die Entwicklung der Philosophie förderndes Element beiwohnt. Zum Spruchreifwerden der Acten beizutragen, dazu bedurfte es einer ausführlichern Darstellung, als die beiden Systeme bis jetzt gefunden haben.

§. 42.

Versuche, den Pantheismus und Individualismus zu vermitteln.

Die Mängel der Wissenschaftslehre und des Identitätssystems rufen, neben der Polemik dagegen, Ver-

suche hervor, in welchen ihre Einseitigkeiten durch Neutralisation überwunden werden. Indem darin das Identitätssystem idealistischer gefasst wird, muss anstatt der bisherigen Gleichberechtigung ein Uebergreifen des Idealen über das Reale behauptet, und durch die Annahme einer Stufenfolge beider, der pantheistische Inhalt und die dualistische Form überwunden werden. Das im Identitätssystem ungehörig zurückgedrängte Subject kommt zu grösserem Rechte in den Lehren *von Berger's*, *Solger's* und *Steffens'*. Sie unterscheiden sich dadurch, dass die Subjectivität des Einen das *Kant-Fichte'sche* theoretische und praktische Ich ist, während der Zweite sie vielmehr als das geniale Subject der romantischen Schule fasst. Der Dritte endlich entwindet sich dem Pantheismus, indem er, in Uebereinstimmung mit *Schleiermacher*, der Eigenthümlichkeit und Persönlichkeit ihr Recht zu sichern versucht. Alle Drei sind nur mit Unrecht als Schellingianer bezeichnet, obgleich das Identitätssystem für sie der Ausgangspunkt gewesen ist.

1. Es ist bereits (§. 38) gezeigt worden, dass nicht nur unsere Reflexion zu dem Resultate führt, die Einseitigkeit der Wissenschaftslehre und des Identitätssystems müsse überwunden werden, sondern dass die Urheber dieser Systeme selbst dies anerkannt haben. Es entsteht aber die entscheidende Frage, ob und wie eine solche gegenseitige Ergänzung denkbar ist. Bringen wir nämlich den Gegensatz auf die einfachste Formel, so scheint er contradictorisch zu seyn. *Fichte* hatte behauptet, dem Ich stehe sein Gegentheil, d. h. der Vernunft die Unvernunft gegenüber. *Schelling* dagegen, die Natur und der Geist seyen dieselbe Vernunft. Der erstere hatte daraus die Verächtlichkeit, der letztere die Absolutheit der Natur und ihre Ebenbürtigkeit mit dem Geiste gefolgert. Und dennoch ist eine wirkliche Vereinigung beider, wie sie oben als postulirt erschien, gesetzt, sobald Natur und Geist als verschiedene Entwicklungsstufen der Vernunft genommen werden. Indem nämlich der graduelle Unterschied ein nicht nur relativer sondern qualitativer und wesentlicher ist, wird, wenn die Natur eine niedere, der Geist eine höhere Entwicklungsstufe ist, mit ihrer Identität zugleich ihr Unterschied gesetzt seyn. Und mehr als Unterschied, denn wenn die höhere Stufe aus der nie-

dern nur durch Negation derselben hervorgeht, so wird der Geist, indem er die Natur als seine Voraussetzung unter sich erblickt, wie das *Fichte'sche* Ich verächtlich auf sie herabsehen, und doch auch wie der Geist des Identitätssystems ein sich Verwandtes in ihr anzuerkennen vermögen. Diese Modification also wird mit dem Identitätssystem vorzunehmen seyn, dass zwar Natur und Geist beide die Vernunft manifestiren, beide aber auf so verschiedene Weise, dass sie zugleich das (*Fichte'sche*) Verhältniss der Unvernunft und Vernunft darstellen. Dies geschieht aber wirklich wenn die Natur als Durchgangspunkt zum Geiste, oder wenn seine Bestimmung so gefasst wird, dass er der Natur sich zu entwinden und in ihrer Negation sich zu bethätigen hat, so dass also in der Natur die Vernunft existirt aber nicht als vernünftig, wozu sie erst im Geiste wird. In solcher Vereinigung kommt, was das ursprüngliche Identitätssystem geleugnet hatte, wieder zu seinem Recht das Moment des Selbstbewusstseyns, und es kann eben darum jene Vereinigung auch so formulirt werden, dass der einseitigen Substanzialität der Identitätslehre das Moment der Subjectivität einverleibt wird. Es versteht sich ganz von selbst, dass in dieser Modification Jeder, der auf dem Standpunkt der Identitätslehre stehn bleibt, einen Rückfall sehn muss, wie dies u. A. *J. J. Wagner* thut, als er *Schelling's* Lehre eine „idealistische Wendung" nehmen sieht. Dies geschieht natürlich, wenn die subjective Manifestation des Absoluten als die höhere, über die objective hinausgehende oder übergreifende, gefasst wird. Mag man es nun aber als Fort-, mag man es als Rückschritt ansehn, so viel ist gewiss, dass mit einer Modification wie die eben angegebene, der ursprüngliche Pantheismus des Identitätssystems aufgegeben ist, der ja eben darin bestanden hatte, dass alles Selbstbewusstseyn geleugnet wurde, und der eben darum mit jeder Annäherung an ein System das nur Selbstbewusstseynslehre gewesen war, sich verringern muss.

2. Zugleich mit dieser materiellen Veränderung ist aber auch in formeller Hinsicht eine Forderung erfüllbar geworden, die *Fichte* zuerst ausgesprochen aber eben so wenig erfüllt hatte, wie das Identitätssystem. Mit der Beschränkung, dass keine Thatsache sondern eine Thathandlung der Ausgangspunkt seyn müsse, hatte *Fichte* die *Reinhold'sche* Forderung adoptirt, dass das philosophische System von einem Punkte auszugehn, und aus ihm Alles abzuleiten habe. Freilich war er dieser Forderung selbst nicht nachgekommen, da er nach Erfüllung des ersten Postulates noch ein zweites, wenigstens formell davon unabhängiges, stellen musste. Noch viel weniger hat das Identitätssystem dieser

Forderung entsprochen. Es hat zwei von einander unabhängige Ausgangspunkte, und es ist ganz gleichgültig, ob mit dem Objectiven, oder ob mit dem Subjectiven angefangen wird, immer kommt nachher das Entgegengesetzte an die Reihe. Es geht darum nicht ein Faden durch das ganze System, denn stellt man es sich unter dem *Schelling'schen* Schema des Magnets vor, so wird entweder erst von dem einen Pol zur Mitte gegangen werden und dann von dem andern eben so, oder aber man fängt mit dem Indifferenzpunkt an und geht bis zu dem einen Pol und fängt dann abermals beim Indifferenzpunkt an und führt die Untersuchung bis zum andern Pol durch. Wird dagegen die Natur als Durchgangssphäre und als Voraussetzung des Geistes gefasst, so bedarf es eines solchen doppelten Anfanges nicht sondern der Schluss des realen Theiles ist nur der Anfang des idealen, und es ist kein neues Anfangen, sondern ein systematisches Uebergehn, wenn von jenem zu diesem fortgegangen wird. Ja, bei dieser Anordnung wird die *Fichte'sche* Forderung viel mehr realisirt werden, als es ihm selbst gelungen war; materiell und formell wird, was die Geisteslehre betrachtet, Resultat der Naturlehre seyn. Der pantheistische Inhalt und die dualistische Form, welche dem Identitätssystem vom Spinozismus her anhaften, den es wieder erweckt hat, verschwinden durch die Befreundung mit dem System das *par excellence* antispinozistisch ist. (Eben deswegen treten auch beide schon bei *Schubert* zurück, welcher durch den Satz, dass Entgegensetzung nur Statt finde zwischen minder und mehr Vollkommnem, offenbar auch den Unterschied von Natur und Geist zu einem Stufenunterschied gemacht hat. Manches könnte dafür sprechen, ihn deswegen zu den jetzt zu betrachtenden Männern, namentlich zu *Steffens* zu stellen, dem er so Vieles verdankt. Auf der andern Seite scheinen die Gründe, welche ihn zu *Eschenmayer* stellen liessen, nicht minder wichtig, ja wenn man Beides gegen einander abwägt, entscheidend.)

3. Der Fortschritt also besteht in dem Hineinnehmen der Subjectivität in das Identitätssystem, welches dadurch seine spinozistische Starrheit verlieren soll. Nun aber kann die Subjectivität selbst, wie die Entwicklung der Ichheitslehre gezeigt hat, verschieden gefasst werden. Es kann das Ich gefasst werden als das im *Fichte'schen* Geiste im Dienste der Pflicht, im Ernste der Arbeit sich abmühende. Es war weiter das Ich in der romantischen Schule, als deren Repräsentanten *F. Schlegel* und *Novalis* angeführt waren, als das im Kunstgenuss schwelgende gefasst worden, eine Schwelgerei in der sich das heitere Spiel mit der Wollust des Todes verband. Es war endlich in der religiösen Eigen-

thümlichkeit *Schleiermacher's* eine Subjectivität hervorgetreten, in der sich die protestantische Innerlichkeit geltend macht, jene Frömmigkeit die im Gegensatz gegen die Katholicität des Dogma's ungern aus dem Heiligthum des individuellen Gefühls oder der kleinen Gemeinschaft heraustritt. Je nachdem die, welche dem Mangel des Identitätssystems in der beschriebenen Weise abzuhelfen versuchen, der einen oder der andern der genannten Ansichten näher treten, je nachdem wird sich die ihrige verschieden gestalten. Dennoch werden sie zusammen gehören und sich ihrer Zusammengehörigkeit bewusst seyn können. Wir nennen als den, bei welchem das Selbstbewusstseyn in einer Weise gefasst wird, die an die ursprüngliche Ichheitslehre erinnert, und der, wie er persönlich von *Fichte* und *Schelling* angeregt war, so auch über ihre Systeme hinausgeht, und daher in vielen Punkten an den später zu betrachtenden *Steffens* erinnert:

I. *v. Berger.*[1]

4. *Johann Erich von Berger*, geb. d. 1. Sept. 1772 zu Faaburg auf Fühnen, bezog nach einem gründlichen Unterricht im elterlichen Hause 1788 als Jurist die Universität zu Kopenhagen, und ging dann nach vollbrachtem juristischen Examen nach Göttingen, wo *Reinhold's* Briefe über die *Kantische* Philosophie zuerst ihn zu einem gründlichen Studium der Philosophie, namentlich der *Kantischen*, brachten, welches in Kiel fortgesetzt ward. Ein Aufsatz, den er in jener Zeit schrieb [2], zeigt den für Menschenwohl begeisterten streng sittlichen Mann. Im J. 1793 ging er nach Jena, wo er Mitglied der oben (p. 311.) erwähnten literarischen Gesellschaft ward und zuerst *Reinhold*, später *Fichte* hörte. In sein Vaterland zurückgekehrt, gab er eine Schrift zuerst dänisch (*Dagens Anliggende*) dann deutsch [3] heraus, in welcher „Frankreichs politische Wiedergeburt und das von Deutschland ausgegangene Vernunftevangelium" als die Quellen des Lichtes für Europa bezeichnet, und mit *Fichte* ausgesprochen wird, dass die Regierung dazu da sey, sich selbst entbehrlich zu machen und zur Demokratie den Weg zu bahnen. Auch ein pädagogischer Aufsatz in der

1) *Johann Erich von Berger's* Leben, von Prof. *H. Ratjen.* Altona 1835.
2) *v. Berger:* Ueber Gesindewesen, besonders in sittlicher Hinsicht. Kiel 1794.
3) *Dess.*, Die Angelegenheiten des Tages, ein Wort an Dänemarks selbstdenkende Männer. Schleswig 1795.

dänischen Minerva (*Om de foregaaende Betingelser til en forbedret Nationalopdragelse*) zeigt die Einflüsse von *Fichte*. Er ging dann abermals nach Jena, wo ausser dem Umgange mit *Fichte* die Bekanntschaft mit *Hülsen* und mit *Schelling's* Schriften entscheidend für ihn ward. Mit dem Erstern machte er eine längere Reise durch Deutschland und die Schweiz, von wo er im J. 1797 wieder nach Jena zurückkehrte. Hier bemächtigte sich immer mehr, namentlich im Anschluss an *Schelling* seines Geistes die Liebe zur Natur, die ihn allmählig von *Fichte* entfernte. Im J. 1798 in sein Vaterland zurückgekehrt, lernte er praktisch die Landwirthschaft in Flottbeck, fing auch während der Zeit ein Journal [1] an, in dem sich Briefe über die Natur von ihm finden; im folgenden Jahre kaufte er in der Nähe Kiels ein Gut, und bewirthschaftete es, stets mit wissenschaftlichen Studien beschäftigt. *Schelling*, *Steffens* (der eine Zeit lang bei ihm wohnte), *Troxler*, *Windischmann*, *Schubert* und *Oken* interessirten ihn besonders. Hier wurde nun sein erstes grösseres Werk verfasst [2]; in einem Begleitschreiben an *Fichte* wünscht er das Verhältniss zwischen diesem und *Schelling* wieder hergestellt. Mit Ausnahme eines längern Aufenthaltes in Göttingen, um unter *Gauss* Astronomie zu studiren, lebte *Berger* auf seinem Gute, bis er im J. 1814 als Professor der Astronomie nach Kiel ging, welche Stelle er nach *Reinhold's* Tode 1816 mit der Professur der Philosophie vertauschte. In dieser Stellung verfasste er sein Hauptwerk [3]. Ein anderes über Geschichte der Philosophie das nach ihm selbst sein bestes werden sollte, ist nicht zu Stande gekommen. In den Kieler Blättern, die er seit 1816 mit mehrern Freunden herausgab, sind einige rechtsphilosophische Aufsätze von ihm, wie er auch im Thesenstreit seine Stimme gegen die *Harms'sche* Partei erhoben hat [4]. Im J. 1833, während seines Rectorats, starb *Berger*, von seinen Schülern verehrt, von Collegen geliebt und geachtet.

5. In sehr poetischer Sprache entwickelte *Berger* in seinem ersten, übrigens unvollendet gebliebenen, Werke, von dessen Darstellung er freilich später selbst sagt, sie zeige „mehr das verworrene Rauschen der Weltharmonie in einem lebendigen Gemüthe, als irgend einen ordnenden und verewigenden Gesang der Musen", den Gedanken einer Harmonie der Gesetze des Alls mit den Gesetzen des anschauen-

---

1) Mnemosyne. 2 Hefte. Altona 1800.

2) *v. Berger:* Philosophische Darstellung der Harmonie des Weltalls. Ebend. 1808.

3) *Dessen*, Allgem. Grundzüge zur Wissenschaft. 4 Bde. Ebend. 1827.

4) *Dessen*, Ueber den scheinbaren Streit der Vernunft wider sich selbst. Ebend. 1818.

den Geistes. Es waren nicht nur Aussprüche wie diese, „dass die Natur Abbild der Geister sey, die in ihr Eins werden, damit in ihnen die Gottheit sich anschaue, dass die Welt Erscheinungssphäre der Geister, ihrer Gedanken unendlicher Spiegel und Gleichniss sey" u. s. w., welche *Fichte* dahin brachten, in einem Briefe, in dem er *Schelling* als das böse, die Zeit zurückbringende Princip bezeichnet, rühmend anzuerkennen, dass *Berger* die Natur nicht zum Absoluten mache und also den Idealismus nicht vernichte. In der That, obgleich er in allen fünf Abschnitten dieser Schrift — I. Ueber die göttliche Selbstanschauung in der Natur, S. 1. II. Ueber das freie Leben des Geistes im Universo, S. 41. III. Allgemeine Betrachtung der Sphäre und ihrer Erscheinungen, S. 81. IV. Ueber das bildende Princip, S. 113. V. Ueber die Grösse der Dinge im Unendlichen und über das Wesen der Zahlen und Gestalten S. 147 — fortwährend an *Schelling* erinnert, obgleich er die Dinge als blosse Formen des Ewigen bezeichnet, denen kein Werden zukommt, obgleich er ganz dem Identitätssystem gemäss Natur und Geist als Wesen und Form der Einen Vernunft fasst, so zeigt sich doch an vielen Stellen der Schrift, z. B. dort, wo er sagt, dass der Geist in den Naturgesetzen seine Autonomie erkennen solle, ein Uebergewicht der Seite des Geistes, welches *Fichte* ansprechen konnte. Am Meisten scheint *Berger* damals, und auch später, darauf Gewicht gelegt zu haben, dass die Zahlen eben sowol Denkformen als Weltverhältnisse sind; der Gedanke einer Mathesis die geistiger wäre, als die gewöhnliche Mathematik mit ihren Formeln tritt sehr hervor. — Viel bedeutender ist nun *v. Berger's* grösseres Werk, auf welches entschiedenen Einfluss der Umstand gehabt hat, dass er *Hegel's* Phänomenologie und Logik mit Eifer und Anerkennung studirt hatte. An beide erinnert der erste Band jenes Werkes, an die Phänomenologie die Aufgabe und der ganze Gang, an die Logik besonders der letzte Abschnitt des vierten Hauptstücks. Der erste Theil nämlich der Grundzüge enthält eine Analyse des Erkenntnissvermögens oder der erscheinenden Erkenntniss im Allgemeinen. Anknüpfend an die Ahndung des ewig Wahren und Seyenden oder der unendlichen Verknüpfung aller Dinge, die zur Forschung treibt durch welche der Geist dazu kommen will, in jenem Seyenden und Wahren sich selbst zu erkennen, zeigt *v. Berger,* dass weder das Princip noch die Methode der Wissenschaft vor derselben festgestellt werden kann, und dass, da das Princip der Entwicklung und des Zusammenhanges in unseren Gedanken und bei den Dingen dasselbe, es am Zweckmässigsten sey, durch eine Betrachtung der Erkenntniss

selbst zur Natur-Betrachtung vorzubereiten [1]. Demgemäss wird als das zeitlich erste Moment der Erkenntniss zuerst das sinnliche betrachtet [2] und von dem Dunkel der Empfindung an, in der sich zunächst nur das Lebensgefühl zeigt, die aber schon der Anfang gegenständlicher Erkenntniss ist, durch die bestimmte Sinnesanschauung hindurch, zum sinnlichen Bewusstseyn übergegangen. Es folgt im zweiten Hauptstück [3] die Betrachtung des einbildenden und darstellenden Vermögens der Seele, durch welches zuerst der Eindruck er-innert wird, dann aber die Producte der nachbildenden Thätigkeit frei producirt und endlich allgemeine Bilder oder Vorstellungen hervorgebracht werden. Indem daran die Darstellung jener Bilder durch die Sprache angeschlossen wird, kann *v. Berger* die Summe seiner Untersuchungen so aussprechen: „Unmittelbar und zuerst wird die chaotisch einwirkende Allmacht des Seyns als das eigne und dunkle Leiden empfunden. Aber mit der Empfindung dämmert auch zugleich der sondernde und bestimmende Sinn und durch das fortgesetzte und erhöhte Unterscheiden das erste und leise Bewusstseyn. Dieses nun war uns unmittelbar ein er-innerndes, und die höhere Wahrheit der Sinnlichkeit die ursprünglich freie oder schöpferische Einbildungskraft. So regt sich in der Seele das unendliche Spiel der vergeistigten sinnlichen Anschauungen oder der Bilder und unbestimmten Vorstellungen. Wie nun diese Vor-Stellungen unmittelbar auch als Dar-Stellungen zu begreifen seyen, und wie aus der Ursprünglichkeit dieser Handlung der Seele die Sprache gleichsam nothwendig hervorgehe, ist es eben, was jetzt zu entwickeln seyn wird [4].“ Es geschieht so, dass die Sprache zugleich den Uebergang bildet zu dem Verstande, als dem ordnenden Principe der Erkenntniss, welcher im dritten Hauptstück [5] betrachtet wird. Hier wird die Begriffsbildung, die Rechtfertigung des Begriffs oder das Urtheil, endlich die Zurückführung des Urtheils oder der Schluss, nebst den Denkgesetzen besprochen, und dabei dieses Resultat erzielt: Es entsteht aus der Einsicht in die Unzulänglichkeit der abstracten oder bloss formalen Erkenntnissweise die höhere Frage nach dem Inhalte oder der Realität der (geordneten) Begriffe des Verstandes, welcher nun, die Wahrheit seines Begriffs in der eignen Tiefe unmittelbar vernehmend, erkennender Verstand oder die Vernunft selbst ist. Diese nun, als das Princip des unmittelbaren und unbedingten Erken-

---

1) Grundz. I. p. 1. 17. 27.
2) Ebend. p. 29—73.
3) Grundz. I. p. 74—130.
4) Ebend. p. 103. 104.
5) Ebend. p. 131—213.

nens, bildet den Gegenstand des vierten Hauptstücks [1]. Hier wird nun besonders dies urgirt, dass nicht etwa Verstand und Vernunft, oder was dasselbe sagt Begriff und Idee, einander als zweierlei Erkenntnissweisen entgegengesetzt werden müssen; vielmehr wie die Phantasie indem sie ihre Vorstellungen ordnet und stehend macht, Verstand ist, eben so ist der Verstand, indem er seine Gesetze als das Seyn, das Princip des Erkennens als das Princip des Seyns erfasst, in dieser einen und darum unmittelbaren Erkenntniss Vernunft. Anders ausgedrückt: Da die Vernunft die Bestimmung des Geistes ist, so ist sie das eigentliche Wesen des Verstandes, der Phantasie, der Sinnlichkeit. Die Vernunft tritt den Zweifeln, in die sich der Verstand verstrickt, durch die Gewissheit entgegen, dass was der Geist ursprünglich — *divinitus* — anschaut oder erkennt, dass dieses ist, ja dass es nur durch das Anschauen und Erkennen ist, so dass der Gedanke des Geistes, in dem alle Geister leben und sind, der Ursprung alles Seyns ist. Dass dennoch das Seyn dem Gedanken als ein Aeusseres erscheint, kommt von der Endlichkeit des Geistes, vermöge der allein er nach Freiheit strebt, freilich aber auch der nur strebende ist. Darum ist für den höchsten Geist (in uns) alles Seyn durchsichtig, für den endlichen sofern er dies bleibt, unerkannt. Die Wissenschaft hat beide, den zeitlichen und individuellen Gedanken mit dem ewigen und allgemeinen in Uebereinstimmung zu bringen, wodurch eben die Erkenntnisse und Begriffe zu Ideen werden, indem alles Seyn nur als reflectirter Gedanke sich erweist.

6. Indem das Erste der ursprüngliche schöpferische Geist ist, der in uns und in dem wir sind, indem wir ihn denken, ist das All der Dinge oder die Natur ein Complex geistiger Verhältnisse, die sich als Zahlenverhältnisse erweisen, so dass die Wissenschaft der Natur eine Zahlenlehre genannt werden kann. Sie ist es, welche in dem zweiten Theil des *v. Berger'schen* Werkes dargestellt wird, das den Titel führt: Zur philosophischen Naturerkenntniss. Da zwischen der Herausgabe beider Theile drei Jahre vergangen waren, in denen sich bei *v. Berger* Manches bestimmter gestaltet hatte, so gibt er zur Einleitung einen kurzen Ueberblick dessen, was der erste Theil hatte leisten sollen, in welchem u. A. die Gliederung des Systemes der Philosophie so angegeben wird, dass der Geist zuerst denkend nur in sich ist, zweitens sich als Naturwesen wie entfremdet und mit sich in Widerspruch findet, drittens, die Natur in sich bestimmend, in sich selbst zurückkehrt, wo-

1) Grundz. I. p. 214—278.

durch die Hauptsphären der Philosophie, Logik, Physik und Ethik entstehn. Die Logik bekommt dann die Bedeutung einer allgemeinen theoretischen, oder ersten Philosophie, indem der Geist durch Besinnung über sich selbst die Gesetze seiner Natur findet, die eben so Gesetze aller Natur sind, wie sich umgekehrt die Gesetze der äussern Natur als logische erweisen. Den Grundriss einer solchen ersten oder Fundamentalphilosophie hat der erste Theil geben sollen, welche indem sie zuerst den Menschen als Empfindung nimmt, an einem Punkte beginnt wo Logisches, Physisches und Ethisches noch ganz zusammenfallen, da an diesem Punkte der Mensch ganz Natur und sein Naturtrieb Keim der That, seine Lebensempfindung Wurzel des Bewusstseyns ist. Von diesem Punkte aus verfolgt die Logik das Bewusstseyn durch die verschiedenen Formen der Einbildungskraft und des Verstandes hindurch bis zu dem Punkte wo sich erweist, dass die Wahrheit sich nicht in einzelnen Sätzen aussprechen lässt, sondern in der Verknüpfung aller, so dass also die Arbeit des Verstandes das reine unterschiedslose Seyn zum Ziel hat. Hier erhebt sich ihm die Frage nach dem Verhältniss des Seyns zum Denken selbst, eine Frage die zum Zweifel wird, endlich aber ihre Beantwortung in der Vernunfterkenntniss findet, die darin besteht, dass der Geist im Seyn nur sich erkennt. Darum schliesst die allgemeine speculative Betrachtung mit der Idee der Natur als des Anderen, worin der Geist unendlich fortwirkend sich selbst erkennen wird, der Natur, die eben so im Geiste ist (wahrhaft und logisch), wie er in der Natur (äusserlich und scheinbar). Es gibt daher nicht zwei Naturen, eine innere und eine äussere, sondern es ist Eine Natur, die Beides zugleich ist, und die äussere und erscheinende wird in jedem Augenblick auf- und zurückgenommen in den Geist und wird so die innere wieder, die sie zuerst war [1]. Ausser diesem Rückblick auf den ersten Theil enthält die Einleitung zum zweiten eine Entwicklung der Idee der Natur, in welcher die Eigenthümlichkeit der mathematischen und philosophischen Naturerkenntniss festgestellt und ein Abriss der künftigen Untersuchung gegeben wird. Indem die Logik, welche die reine Idee vom Selbstbewusstseyn des Geistes aufgestellt hat, diese Idee im Gegenbilde sich spiegeln sehn will, wird sie zur Mathematik und Physik, wie umgekehrt diese Wissenschaften wesentlich logisch oder, wie man sagt, *a priori* sind; denn auch die Physik ist es, indem sie Ordnung des Gedankens in den Dingen aufsucht und also ahndend voraussetzt. Da die Natur logisch oder in Wahrheit

1) Grundz. II. p. 1 — 20.

eine Schöpfung des Geistes ist, der Geist aber scheinbar aus der Natur emportaucht, so sind beide im Bewusstseyn schon geeinigt. Diese Einigung aber, wenn sie nicht leer und kraftlos bleiben soll, ist Einigung dessen was sich ursprünglich entgegengesetzt ist, und demnach ist der erste Gegensatz, dessen Aufhebung schon beginnendes Naturdaseyn ist, in seiner ganzen Kraft und Schärfe näher zu erörtern. Die uralte Vorstellung von einem Streite des Gedankens (νοῦς dessen Reflex das Licht ist) und des trägen formlosen Stoffs (ὕλη, welche als hemmend Schwere ist) deutet auf diesen Gegensatz. Aus dem Kampfe dieser Extreme und ihrer Durchdringung geht die Natur als ein Reich der Formen und Verwandlungen hervor. Die blosse Materie ist nur als kräftige Räumlichkeit, nach *Kant* als das Bewegliche den Raum Erfüllende, ohne alle andere Bestimmung zu denken, ist aber so ein nur gedachtes Extrem, eine Abstraction, die nothwendig ist, aus der man jedoch wieder hinausgehn soll. In Wirklichkeit sind immer schon kräftige d. h. geistige ideale Principien in ihr wirksam, und indem diese sich steigern, wird die Naturerkenntniss zur Geschichte der Natur im höhern Sinn, d. h. einer Geschichte unter der Gestalt des Ewigen. Dies ist sie, wenn die bestimmten Entwicklungsstufen der Natur als Stufen oder Grade eines successiven Innerlichwerdens erscheinen, deren äusserste Grenzen die relativ todte Materie und das Naturwesen, welches Geist ist, bilden. Indem aber in dieser Reihe das Verhältniss der Stufen erkannt wird, Verhältnisslehre aber Mathematik ist, so hat *Kant* Recht, wenn er sagt, die Naturwissenschaft sey nur in sofern Wissenschaft als sie mathematisch ist. Da nämlich Ideen deren Erscheinungen die Dinge sind, in ihnen als Kräfte und Gesetze fortwirken, die Wirksamkeit aber in der Veränderung in Zeit und Raum sich zeigt, so kann jene in diesen gemessen werden und wir haben Gesetze *a priori*, die messbar sind in Zeit und Raum, d. h. mathematische. Darum aber ist auch die Ansicht, dass die in Arithmetik und Geometrie zerfallende Mathematik nur eine abgesonderte Formenlehre gebe, welche dann auf anderweitig gegebenen Inhalt angewandt werde, ihrer Würde nicht angemessen. Vielmehr, wie sich bei näherer Betrachtung die Wichtigkeit zeigt, welche für die Mathematik der Begriff der Bewegung hat, die nicht nur ein Verhältniss von Zeit und Raum ist, sondern in der die eine in dem andern und umgekehrt schwindet, so dass also dieser Begriff die Trennung des Geometrischen und Arithmetischen aufhebt, eben so möchte auch die Trennung des Mathematischen und Physicalischen eine gewaltsame Abstraction seyn, und mehr als Ahndung war es vielleicht, dass in den Figu-

ren- und Zahlenverhältnissen sich die Gesetzlichkeit und Harmonie der Natur selbst erschliesse. Die Mathematik ist mehr als eine blosse formelle Wissenschaft, sie enthält den wirklichen Anfang der Naturerkenntniss und die Phoronomie und Astronomie die eben so sehr mathematisch als physicalisch sind, bahnen den Uebergang zu den höhern Aufgaben derselben. Alle werden aber verlangen dürfen, dass ihre Lösungen evident construirt werden. Die nun folgende Darstellung soll durch Ableitung der allgemeinsten Naturideen den Sinn für philosophische und mathematische Betrachtung zugleich wecken, und da die Entwicklung einer bestimmten Sphäre nur aus dem Ganzen begriffen werden kann, so wird mit diesem begonnen werden müssen [1]. Demgemäss handelt das Erste Buch [2] vom Weltganzen. Nachdem darauf hingewiesen worden, dass das Universum eine Vielheit von Sphären enthalten müsse, weil ein völlig einsames Seyn das Erkanntseyn und darum das Seyn ausschliesst, nachdem weiter gezeigt ist, dass in dem unendlichen All jede Sphäre Centrum und daher die Centralsonne des Ganzen nur das in sich harmonische Ganze selbst sey, wird übergegangen auf das Licht und die Schwere, in denen sich der in der Einleitung erörterte Gegensatz der Principien in allgemeiner materieller Verwirklichung darstellt. Das Licht, dieser Wink oder diese Offenbarung des Daseyns, in dem sich die Sphären erkennen, ist die unmittelbare Darstellung der Dehnkraft und die reinste Darstellung der geraden Linie (die gerade Linie der Natur ist Lichtradius). Seine endliche Geschwindigkeit zeigt seine (wenigstens seiner Fortleitung) Materialität, so dass es Vehikel der geistigen Kraft in der Natur, nicht sie selbst ist. Eine Menge von Erfahrungen weisen darauf hin, dass der erste Zustand der Materie als allgemeinen kosmischen Fluidums, der des Leuchtens ist. Die Activität des Lichtes wird beschränkt durch die Schwere, welche dem Daseyn zuerst Bestand und Ruhe gibt, und daher die centrirende, kräftige Einheit der Sphärenform hervorbringt. Dass das Centrum der Schwere und des ausstrahlenden Lichtes zusammenfallen zeigt, wie beide überall zusammenwirken und hat seinen Grund in einem Wechsel von Ausdehnung und Zusammenziehung, gleichsam einem Pulsschlag oder einem Oscilliren der Natur, welcher als der ursprüngliche Zustand der Natur gedacht werden muss; das abwechselnde Anziehen und Abstossen electrisirter Körper zeigt einen Ueberrest davon. Ein analoges Verhältniss zeigt sich nun auch in der Bewegung der Himmelskörper, welche nicht aus zwei von einan-

1) Grundzüge II. p. 21—70. 2) Ebend. p. 73—158.

der gesonderten Principien (Anziehung und Stoss) sondern so gedacht werden muss, dass die anziehende Sonne zugleich die Glieder ihres Systems zur Flucht excitirt, so dass vielleicht (mit *Oken*) in den beiden Apsidenpunkten der elliptischen Bahn eine wechselnde Polarisirung des Planeten durch den Einfluss der mächtigen Lichtsphäre anzunehmen ist. So wäre Anziehung nur Repulsion in umgekehrter Richtung und Rückschlag derselben, vermittelt durch ein ätherisches Weltfluidum, oder durch die Weltatmosphäre, in der sich die Planeten befinden. Die Betrachtung der Bildungsgesetze einer Sphäre hat vom gleichmässig diffundirten Stoffe auszugehn, also von einer Aetherkugel, welche in eigner Bewegung d. h. rotirend gedacht werden muss. Die Aufgabe der Astronomie ist nun, den Gesetzen immer näher zu kommen, nach welchen der Contractionsprocess in dem sich der Centralkörper bildet, in gewissen Punkten des Systems wiederholt; sie hat weiter zu zeigen, was *Schubert* mit Recht fordert, dass die Abstände der Planeten irgend welche Functionen der Durchmesser und Axen sind. Daran hat sich dann die physicalische Betrachtung der andern Weltkörper zu schliessen, so wie die über ihre Wechselwirkung die, mindestens im Lichte, bereits jetzt erkennbar ist. So viel ist gewiss, dass die schon bekannten Gesetze die grosse Verknüpfung bestätigen, welche wir fühlen, jene allumfassende Harmonie in deren geistiger Fülle wir eine Verjüngung des Lebens und eine Verknüpfung aller Geister ahnden dürfen. Vermöge dieser Einheit wird die Betrachtung des Himmels uns die Bildungsgesetze der Erde enthüllen, eben so aber auch der Astronom vom Physiker und Psychologen lernen, was dort oben ist, denn die Kraft die hier bildet, bildet auch dort. — Das zweite Buch handelt von der Natur und dem Leben der Erde, und zwar im ersten Hauptstück [1] von der allgemeinen oder anorganischen Natur. Versteht man unter Welt eine in Zeit und Raum sich aus der Unendlichkeit absondernde und durch sich getragene Natur, deren einwohnende Seele bildend, zeugend, schaffend, zuletzt sich selbst wiederfinden und erkennen soll, so ist die Erde ein Weltganzes. Die materiellen Gegensätze, auf welchen ihr Leben beruht, sind die physicalischen (nicht chemischen) Elemente, von denen Erde und Wasser die mehr ruhende substanzielle Grundlage, dagegen Luft und besonders Licht (Feuer) das umfliessende Thätige zeigen. In dieser Elementensphäre treten nun als wirkende Kräfte, die drei Richtungen des Raumes beherrschend, der Magnetismus, die Electricität, der chemische

1) Grundzüge II. p. 161—373.

Process hervor, welche nur die weitern Entwicklungen des Urgegensatzes (Licht und Schwere) sind, dessen höchste Bedeutung zuletzt nur in der Welt des Lebens zu erkennen ist, weshalb auch die Qualitäten und Zustände der Dinge (Schall, Wärme u. s. w.) erst durch die Sinne und das Gefühl des Lebens ihre höhere Auslegung und Bestimmung erhalten. Das Element der Erde, nach dem als dem Festen und Ruhenden, der Weltkörper genannt wird, ist zugleich der Träger des Magnetismus von dem eine Menge kosmischer Verhältnisse, z. B. die wechselnde Neigung der Erdaxe, abhängen. Das Wasser zeigt das ewig in Bildung Begriffene, es ist die Indifferenz der Materie, und ist eben deswegen auch die Alles auflösende und in die Indifferenz zurückführende Macht, die für die Gestaltung des ganzen Erdkörpers die grösste Bedeutung hatte und noch hat. Wie im Festen das zusammenziehende Princip das überwiegende ist, wie sich im Wasser ein Gleichgewicht der Actionen zeigt, so im Elemente der Luft ein Ueberwiegen der Dehnkraft. Obgleich nicht das letzte und allgemeinste Vehikel der Kräfte (Aether) ist sie doch allgemeiner als die andern beiden, ist das Alldurchdringende, dem Aether und Licht verwandter, daher durchsichtig und das wahre *pabulum* des Lebens. Die Atmosphäre ist zugleich der eigentliche Träger der electrischen Erscheinungen, so wie sie auch die Erzeugerin der Meteorsteine seyn möchte, die dann analog wie das erste Feste, aus dem Ur-Element (dem die Atmosphäre vielleicht am Nächsten verwandt ist) hervorgehende Massen wären. Unter der Ueberschrift Element des Feuers wird die Theorie des Lichtes und der Wärme abgehandelt. Beide gehören zusammen, indem das Licht im Kampf mit der Materie zur Wärme wird; beide sind, obgleich wie alle Kräfte an das allgemeine Vehikel gebunden, nicht als besondere Materien zu denken, sondern Licht ist die erste Bewegung des allverbreiteten Aethers, Wärme Oscillation desselben in den Elementen der Körper selbst, die darum als innerer (elementarer) Bewegungszustand empfunden wird. Eine Steigerung der Wärme führt zu der momentanen und heftigen Bewegung des Verbrennens, hinsichtlich dessen die Ansicht welche den verbrennenden Körper zugleich als activ (zündend) nimmt, die richtige, und zugleich die Mitte seyn möchte zwischen der phlogistischen und antiphlogistischen Theorie. Die Schlussbetrachtung über die anorganische Natur zeigt, dass obgleich die Ruhe und Inertie als Widerstand gegen das Leben und als substanzielle Grundlage gedacht werden muss, doch bei näherer Betrachtung sich die materiellen Gegensätze als Darstellungen entgegengesetzter Kraftmomente (Ideen) erweisen, und dass

die anorganische Natur gleichsam auf dem Punkte des Erwachens steht, indem der in ihr schlummernde Geist, dessen Gegenbild die Natur und in dessen Anschauung sie eigentlich nur **ist**, ihr das treibende ewig bewegte Saamenkorn des Lebens eingepflanzt hat. — Demgemäss handelt das zweite Hauptstück [1] von der individuellen oder organischen Natur. Der Begriff des Organischen wird so fixirt, dass er seinen Zweck in sich selbst hat und durch dessen Idee alle innern Differenzen und deren System, die Organisation, bestimmt ist. Jener Zweck ist dabei das weckende Princip, ist die Lebenskraft oder Seele. Sie hat darum an der allgemeinen oder anorganischen Natur ihre Grundlage, bildet aber für sie das erklärende Princip des Daseyns. Das heisst, das Leben erhebt sich im Gegensatz gegen seine untergeordnete Grundlage an dieser und auf ihr. Eben darum sind in den Gegensätzen der Schiefer- und Kalkformation und den ihr entsprechenden Elementarstoffen Kohlenstoff und Stickstoff, die beiden Formen des Lebens schon angedeutet, die sich auf der, selbst lebendigen, Erde entfalten. Den ersten Anfang beider muss man in phytozoische und zoophytische Bildungen setzen, aus denen dann, dem Gegensatz des Meeres und Festlandes entsprechend, Thiere und Pflanzen hervorgehn, den Gegensatz von Licht und Schwere wiederholend. Eine ausführliche Betrachtung des Pflanzen- und Thierreichs folgt, so wie des natürlichen Systems beider Reiche, namentlich nach *Cuvier*, *Goldfuss*, *Oken*. Hieran schliesst sich als Schlussbetrachtung der Uebergang zur Anthropologie. Die Metamorphose der Thierreihe war nämlich die Vorbedingung, dass der Mensch, das höchste Thier, als der selbstbewusste Geist der Erde, sie und die ganze Natur, diese Eine und ganze Offenbarung des Weltgeistes, erkenne. —

7. An die letzten Untersuchungen schliessen sich unmittelbar die an, welche *v. Berger* im dritten Theil seines Hauptwerkes dargestellt hat, welchem der Specialtitel **Zur Anthropologie und Psychologie** vorgesetzt ist [2]. Bei Weitem den grössern Theil dieses Bandes nehmen die **anthropologischen** Untersuchungen ein, welche indem sie den Menschen nur als Naturwesen betrachten, eigentlich mit denen des zweiten Bandes hätten verbunden werden müssen. Zunächst werden im ersten Hauptstück [3] Grundzüge der Physiologie des Menschen gegeben und mit einer zoologisch-zoogonischen Grundlegung begonnen, in der gezeigt wird, dass das allgemeine Lebensprincip (Weltseele) namentlich

1) Grundzüge II. p. 374—510. 2) Ebend. III. Altona 1824.
3) Ebend. p. 23—233.

im Meere das Elementarleben bewirkt, aus dem in einer allmähligen Stufenfolge die Thierreihe hervorgeht, in welcher die vollkommneren Affen vielleicht den wilden Stamm bilden, aus dem durch Veredlung die Menschengattung hervorgegangen ist. Hierauf folgt eine Betrachtung des menschlichen Organismus im ausgebildeten Zustande, so wie ein Grundriss der Geschichte des individuellen menschlichen Organismus, der die Thatsachen der Physiologie und Entwicklungsgeschichte zusammenstellt. Das zweite Hauptstück [1] welches die Grundzüge zur Naturlehre und Urgeschichte des Menschengeschlechtes überhaupt enthält, knüpft an die zoogonischen Erörterungen an, und unterwirft namentlich die Ansichten von *Schelling* (in Philosophie und Religion) und *Steffens* (in seiner Anthropologie) einer Kritik, deren Resultat ist, dass weder die Ansicht, dass ein vollkommneres Geistergeschlecht dem Menschen vorausgegangen, noch die, dass das, einem Paar entsprossene, Menschengeschlecht durch die Sünde entartete, wissenschaftlichen Werth habe. Auch *Oken's* meererzeugte Menschenembryonen genügen übrigens den wissenschaftlichen Forderungen nicht, sondern der ursprüngliche Mensch wird, als jüngeres Geschöpf, eben so wie der (gleichfalls auf Früchte gewiesene) Affe, in der Wildniss der Urwälder entstanden seyn. Der wilde Stamm aus dem er sich veredelte war entweder der Affe, oder aber ein zwar höheres, demselben aber viel näher als der gegenwärtige Mensch stehendes Naturwesen. Offenbar neigt *v. Berger* zu der ersteren unter diesen Annahmen. Er zeigt dann weiter, wie der ursprüngliche Zustand als ein kindlicher, milder, zu denken sey, und wie die Verwilderung und der Hochmuth der Erkenntniss ein unvermeidliches Naturereigniss war. Die Bedeutung des Krieges, des Ackerbaues, besonders der Sprache wird hervorgehoben und durch die letztere der Uebergang von der Anthropologie zur Psychologie gemacht, welche im zweiten Buche [2] abgehandelt wird, während das erste sich mit der Anthropologie beschäftigt hatte. Da die Psychologie das ganze Seelenwesen des Menschen zu erforschen sucht, also sein selbstbewusstes Wirken im Erkennen und Handeln, so wie der Seele höchstes Gesetz und künftige Bestimmung, so sind die Logik, Ethik und Religionslehre nur weitere Entwicklungen der Seelenlehre, oder was dasselbe heisst, sie hat sie alle zu begründen. Die Untersuchung zerfällt in zwei Hauptstücke, deren erstes [3] die Grundzüge der allgemeinen Psychologie enthält, und zuerst von der Entstehung der Seele

1) Grundzüge III. p. 234—338. 2) Ebend. p. 341—560.
3) Ebend. p. 354—505.

d. h. der Entelechie oder des ideellen Princips des Leibes, handelt, die mit der Erzeugung identisch gesetzt wird. Die Wurzel aller ihrer Thätigkeiten ist die Empfindung, welche als Grundlage der praktischen Functionen auch Gefühl genannt wird. Aus dieser gemeinschaftlichen Wurzel des Erkennens und Handelns gehen (wie dies zum Theil schon im ersten Theile des Werks gezeigt war) einerseits die verschiedenen Stufen des Erkennens hervor, die von der Erkenntniss- oder Denklehre betrachtet werden. Sinnliche Anschauung, Aufmerksamkeit, Entstehung der Begriffe, Gedächtniss und Phantasie, Vorstellung und das Gesetz der Ideenverknüpfung werden als solche Stufen angegeben und daran die Hauptmomente der analytischen Logik geknüpft, deren Zusammenhang mit der philosophischen Grammatik stets festgehalten wird. Zuletzt wird gezeigt wie der Verstand schauend zur Vernunft wird, deren Erkennen das höchste ist, und, so lange es nicht erwiesen, Glauben genannt werden kann, wobei man aber nie vergessen darf, dass auch dem reichsten Glauben kein Widerspruch gestattet seyn darf gegen das kleinste Wissen. — Eben so wird nun eine Begründung des Handelns versucht, indem, vom Gefühle ausgehend, die Abhandlung den Trieb, das Begehren und Wollen betrachtet, und dabei zugleich die Begriffe Affect, Leidenschaft u. A. beleuchtet. Der Wille wird als der wirksam werdende Verstand bestimmt, und nachdem das Determinirtseyn durch die Vorstellung zugegeben ist, dies als das erste Problem der Ethik bezeichnet: ob und wie der Geist die Vorstellungen einer höchsten Idee gemäss zu bestimmen vermöge. Das zweite, viel kürzere Hauptstück [1] gibt in den Grundzügen zur besondern Psychologie eine Characteristik der Geschlechter, Lebensalter u. s. w., und geht dann zu den Phänomenen des Träumens, Irreseyns u. s. w. über.

8. Abermals nach Verlauf einiger Jahre erschien der vierte und letzte Theil von *Berger's* Werk [2] unter dem besondern Titel: Grundzüge der Sittenlehre, der philosophischen Rechts- und Staatslehre und der Religionsphilosophie, mit denen das Werk abschliesst, das er wiederholt ein nicht dogmatisches sondern skeptisch-vorbereitendes nennt. Nach einem Rückblick auf die Erkenntnisslehre in welchem namentlich gezeigt wird, dass der Gegensatz zwischen dem Erkennen *a priori* und *a posteriori* nur relativ ist, und dass eben so der Sinnenwelt nicht die intelligible als eine ganz andere entgegengesetzt werden solle, wird in dem Ersten Buche [3], welches die allge-

1) Grundzüge III. p. 506—560. 2) Altona 1827.
3) Grundzüge IV. p. 25—216.

meine praktische Philosophie enthält, eine psychologisch-theoretische Ableitung der sittlichen Ideen überhaupt gegeben. Einen geschichtlichen Ueberblick, in dem *Spinoza's* Ethik eine furchtbar erhabene pantheistische, die neueste der Naturphilosophie (*Steffens?*) eine mystische, dem praktischen und religiösen Interesse nicht ungefährliche, genannt wird, folgt eine ausführlichere Wiederholung dessen, was schon im dritten Theil über Gefühl, Trieb u. s. w. gesagt war, an welche sich eine skeptische Bedenklichkeit über die Freiheit des Geistes und das Ideal schliesst, die schon durch den Ausspruch des sittlichen Gefühls geschwächt, durch die Verdeutlichung dieses Gefühls und die Entwicklung des Wesens der Freiheit beseitigt werde. Der gewöhnliche Indeterminismus und Determinismus werden als ungenügend, *Kant's* intelligible Freiheit als mystisch und unbrauchbar, *Fichte's* erhabene Lehre als hart und starr, die *Schelling'sche* als ein Versinken in mystische Orakeltiefen, endlich die *Hegel'sche* als eine solche bezeichnet, die in strengerer Begriffsform nur *Fichten* näher geblieben, das Princip der Selbstmacht des Geistes wieder geltend gemacht habe. Darin dass die Freiheit als ein psychologisches Problem zu betrachten sey, darin wird *Herbart* Recht gegeben, gegen die mathematische Behandlungsweise aber dies eingewandt, dass die Maasseinheit fehle, und der Wille überall als Anfangspunkt neuer Vorstellungs-Reihen eingreife. Nicht in die Wahl des Guten oder des Bösen wird die Freiheit gesetzt, sondern in die Vernunft; das Bewusstseyn der Gesetzgebung der Vernunft ist nicht zweifelhaft, obgleich die eigentliche Lösung des Räthsels, wie sie selbst möglich? dort wenn auch nicht gefunden, so doch gesucht wird, wo das Verhältniss des endlichen Geistes zu Gott zur Sprache kommt, d. h. in der Religionsphilosophie. An diese Untersuchung schliesst sich dann die Frage nach dem Ursprunge und der Natur des Bösen. Auch hier wird mit kritischen Untersuchungen begonnen. Weder die mystische Lehre von einem versuchenden Satan, noch die mit der intelligiblen Freiheit zusammenhängende vom radicalen Bösen findet Beifall, sondern auch hier wird die psychologische Untersuchung allen andern vorgezogen. Aus ihr ergibt sich, dass weil der Mensch aus dem dunklern Leben der Natur und ihrer zuerst blinden Triebe zu dem höhern des geistigen Selbstbewusstseyns erst hinanstrebt, ein Kampf entstehen muss, in dem Uebermaass und Wildheit der Begierden und Irrthum des Verstandes den Menschen dahin brachten, dass er gesündigt hatte, ehe er es wusste, so dass der reale Ursprung der Sünde in der ungeregelten Natur liegt, während sie erst im Gewissen als Sünde ideell gesetzt und zu-

gerechnet wird. So muss *Schelling's* Lehre vom, den Eigenwillen erregenden, Grunde, so *Hegel's* Lehre von der Besonderheit des Willens verstanden werden, wenn sie wahr seyn sollen. Das als bewusstloses Fehlen beginnende, dann durch Uebertäuben des Gewissens sich steigernde Böse ist aber auch in seinen höhern Graden ein sich Widersprechendes, Nichtiges, daher Unthat genannt, das stets sich zu erhalten nur strebt. Hierauf wird übergegangen zum allgemeinen praktischen Vernunftgesetz und dem höchsten Gut, und nachdem andere Formeln erwähnt sind, die *Fichte'sche*: „sey frei" als die bezeichnet, welcher die deutsche Philosophie auch in der neuesten Zeit treu geblieben sey, als gleichbedeutend mit ihr wird auch die gebraucht: wolle und handle übereinstimmend mit dir und nach Gesetzen des erkannten Guten, und hieran eine ganze Reihe ähnlicher Postulate angeschlossen, in denen das Gemeinsame innere und äussere Harmonie ist. Es folgen endlich die ethischen Begriffe Tugend, Pflicht, Recht, deren erstere als die kräftige, sich äussernde Güte bestimmt wird. Genau genommen gibt es nur eine Tugend, die Tugend der Freiheit; da sie aber innere Uebereinstimmung in sich äussernder That ist, so kann theils mehr die innere Vollkommenheit des Subjects (Streben nach Weisheit), theils wieder mehr die Beziehung zur Aussenwelt (Gerechtigkeit und Liebe), theils endlich die Beziehung auf Gott (vollendete Erkenntniss) hervorgehoben, und so die Tugendlehre zu einem System gegliedert werden, welchem das System der Laster entgegenstünde. Von der Tugend ist unterschieden die Pflicht, welche, als Bestimmung der einzelnen Handlung durch das Gesetz, eine Unangemessenheit gegen das Gesetz involvirt, und daher bei der vollendeten Tugend verschwindet. Besondere Pflichten gegen Gott kann es nicht geben, weil in unserer Idee die Gottheit schon in unsern Willen aufgenommen ist, und darum aufhört ein anderes äusseres Wesen zu seyn; freilich wem Gott ein Individuum ausser ihm ist, der wird sich ihm verpflichtet wissen, aber auch keine Vorstellung haben von der Allgenugsamkeit und Seligkeit Gottes, noch davon wie Gott ein Geist ist. Der Nachweis, dass Pflichten und Rechte Correlate sind, und dass das Recht in weitester Bedeutung ein zu verwirklichendes Ideal ist, bahnt den Uebergang zum Zweiten Buche [1] in welchem die Grundzüge der philosophischen Rechtslehre gegeben werden. Sie beginnen in der Einleitung [2] mit dem Nachweis, dass obgleich der Idee nach nur was recht ist Recht seyn, und Rechte und Pflichten sich ganz entsprechen müssen, im factischen Zustande

1) Grundzüge IV. p. 219—294. 2) Ebend. p. 219—251.

wegen der vorkommenden Ungerechtigkeit und der Unvollkommenheit unseres Urtheils über die Pflichterfüllung des Andern, eine engere Sphäre entstehen muss, in der es sich nur um das äussere, objectiv erkennbare Rechte handelt, welches dem Unrecht, als dem absolut Nichtigen, vernichtend d. h. zwingend und strafend entgegentreten kann. Es soll aber nie vergessen werden, dass es nicht eine besondere juridische Vernunft gibt, sondern dass die Trennung der Rechtslehre von der Ethik nur relativ und vorgängig ist, so dass bei der Beurtheilung der Rechtsverhältnisse die Billigkeit, überhaupt die innere Vernünftigkeit oder Sittlichkeit, nie ganz bei Seite gesetzt wird. Darum ist das Princip der juridischen Gesetzgebung das der Ethik überhaupt, nur in einem vorerst beschränkteren Sinne gedacht, und kann so ausgedrückt werden: sey vor Allem äusserlich gerecht. Da das Recht der vernünftige Wille des Geistes ist, so darf auch die Betrachtung nicht vom Naturzustande oder dem sogenannten Recht des Stärkeren ausgehn, sondern von der Thatsache einer, nun vernünftig werdenden, Geselligkeit. Eben darum aber, weil der Mensch nur Rechte hat in Beziehung auf Menschen, werden die ursprünglichen und unveränderlichen Rechte des Menschen von den sittlichen Verhältnissen des Familien-, Volks- und Staatslebens nicht ganz abstrahiren können, so dass Privat- und öffentliches Recht nicht zwei besondere Arten sondern nur zwei verschiedene Beziehungen desselben Rechts ausdrücken. Da in einer höhern Beziehung der Bürger nicht füglich blosse Privatrechte haben kann, so wird bei der Abhandlung der ursprünglichen Menschenrechte und der Grundlegung des allgemeinen Privatrechts immer die bürgerliche Gesellschaft mit vorausgesetzt werden müssen. Dieses allgemeine Privatrecht bildet den ersten Abschnitt [1] des zweiten Buches. Vom Rechte der Freiheit als einer vernünftigen, somit das gleiche Recht Anderer setzenden, Selbstbestimmung in der Sphäre der Natur wird, als von dem Urrechte ausgegangen, und dann der Anordnung des römischen Rechtes entsprechend das Personen-, Sachen- und Forderungsrecht abgehandelt. Die Summe des erstern wird dann so zusammengefasst: „Autonomie wie sie nach Naturgesetzen sich entwickelt, Gleichheit und Milde des Rechts im Leben der Familie, möglichste Freiheit auch der abhängigen und dienenden Mitglieder der Gesellschaft, Sicherheit und Unverletzbarkeit der lebenden Persönlichkeit, freier Gebrauch der Kräfte der die Freiheit Anderer selbst nicht stört, Sicherstellung des guten Rufs und Namens, allgemeine Wahrhaf-

1) Grundzüge IV. p. 254 — 333.

tigkeit, Freiheit der Gedanken und ihrer selbst wohl erwogenen und sittlichen Aeusserung — diese Rechte sind die ursprünglichen des Menschen, die nur durch Unrecht verwirkt werden können, sonst aber dem Bürger erhalten werden sollen.“ Das Sachenrecht enthält die Theorie des Eigenthums insbesondere, wo die Occupation, Formation u. s. w., ferner das Uebergehn des Eigenthums nach dem Tode betrachtet wird. Das Erbrecht wird darauf gegründet, dass die Eltern in den Kindern, welche ja auch Miterwerber waren, fortleben. Die testamentarische Erbfolge wird an die Intestaterbfolge (auf etwas gezwungene Weise) angeschlossen. Das Forderungsrecht enthält die Theorie der Verträge, deren erzwingbare Gültigkeit darauf gegründet wird, dass das Wort überhaupt heilig seyn soll, dass einseitige Willensänderung den andern Theil verletzt, und zur Regel erhoben alles Rechtsverhältniss zerstört. Der zweite Abschnitt[1] des zweiten Buchs enthält die Grundzüge des allgemeinen öffentlichen oder Staatsrechts. Nachdem der Staat als eine Verbindung zur Humanität bestimmt ist, in der das Recht und das höhere Wesen des Menschen gesichert werden soll, werden die verschiedenen Theorien über die Entstehung des Staates betrachtet und der Theorie des Staatsbürgervertrages Recht gegeben. Es wird dann zu der Verfassung des Staats übergegangen, die Souverainetät nicht dem Volke im Gegensatz gegen die Obrigkeit sondern nur wie es verbunden mit derselben ist, vindicirt, darauf zu den verschiedenen Formen der Regierungsverwaltung übergegangen. Entspräche die Aristokratie ihrem Namen so wäre sie, die Republik, die beste Form, der gerechte Staat selbst. J e t z t wird eine Mischung aller drei Formen, wie die eingeschränkte erbliche Monarchie, die zweckmässigste seyn. Dann werden die verschiedenen Staatsgewalten erörtert, ferner bei Gelegenheit der zu wählenden Repräsentanten die Stände, wo *Steffens* etwas hart angelassen wird, weil er in seinen Carricaturen über der Parallele des Staats mit dem Organismus vergessen habe, dass der Staat kein Organismus sondern ein Bund und sittlicher Verein sey, und weil er aus Vorliebe für den Adel die andern Stände herabgewürdigt habe. Zur Wählbarkeit wird Mannesalter, Grundbesitz, sicheres Einkommen und Verwaltung höherer Communalämter, die politische Bildung gewähre, gefordert. Endlich wird auf die Zweckmässigkeit eines geschriebenen Staatsgrundgesetzes hingewiesen. Gedanken über Gesetzgebung, Rechtspflege und Verwaltung überhaupt machen den Beschluss, wo namentlich die Berechtigung der Strafe aus der sittli-

1) Grundzüge IV. p. 334 ff.

chen Nichtigkeit des Verbrechens gefolgert wird, indem das Verbrechen, welches die Natur und ihre Gesetze bricht und zerstört, selbst zerstört und gebrochen werden muss. Gleichsam subsidiarisch wird auch die Androhungstheorie angewandt. Der kurze dritte Abschnitt [1] handelt vom Princip des Völkerrechts. In dem Anstreben eines allgemeinen Friedens und einer allgemeinen Völkerrepublik verwirklicht sich der wahre Kosmopolitismus, und so bringt die letzte Rechtsbetrachtung der grossen Völkerverhältnisse einen Staat allgemeinerer Art vors Auge, das Reich des Geistes, der Wissenschaft und Kunst, dem Alle angehören. Dieses wird betrachtet im Dritten Buch [2], welches durch die Ueberschrift Angewandte allgemeine Ethik an das erste, durch seine ersten Untersuchungen an das zweite Buch anschliesst, und Ideen zur sittlichen Bildung der Menschheit durch Kunst und Wissenschaft entwickelt, während der Staat, als der werdende Staatenbund, dem Menschen die äussere Freiheit durch Zwangsgesetze sichert, reichen diese für das nicht aus, wodurch sich der Mensch zu den höchsten Zwecken ausbildet, und hinsichtlich der Arbeit und des Gewerbes, hinsichtlich der Erziehung und des Unterrichts, soll der Staat nicht sowol positiv eingreifen als vielmehr durch Gewährenlassen schützen. Gleichfalls geht über das bürgerliche Leben hinaus das Gebiet der Kunst, in dem sich die Sitten erweichen und die Barbarei verschwindet. (Hier werden die einzelnen Künste systematisch geordnet.) Indem aber endlich die ernste Wahrheit höher steht als die Schönheit, erscheint die Verkündigung und Lehre der Wahrheit, namentlich wo sie das Ewige öffentlich verkündigt, als das höchste vom Staate zu schützende Institut. Und so ist denn der Uebergang gemacht zu der Stütze aller Staaten, zur Religion, damit aber auch zu dem Schlusse des ganzen Werkes, welches in seinem Vierten Buch [3] die Philosophie der religiösen Ideen enthält, indem es vom Weltganzen, der Ewigkeit des Geistes und Gott handelt. Eine allgemeine Untersuchung über den Ursprung der religiösen Ideen ist an die Spitze gestellt, und hier im Gegensatz gegen jede Mystik die Rechte des Verstandes vertheidigt, der den aus Staunen, Furcht, Sehnsucht und Freude hervorgehenden Glauben zu prüfen habe. Die Vernunft ist das innere Wort Gottes, das nie verfälscht werden kann. Ihren Grund und Ausgangspunkt hat die Religionsphilosophie an der Erkenntniss der Natur, indem der Gedanke des Weltalls, der Natur, die Alles und daher das Seyn selbst ist, der Gedanke ihrer

---

1) Grundzüge IV. p. 483—494. 2) Ebend. p. 497—556.
3) Ebend. p. 558 ff.

Unendlichkeit und Ordnung, den Menschen endlich nöthigt in sich selbst einzukehren und in sich das göttliche Ideal zu finden, aus dessen Gefühl die Vorstellung vom Mittler und Sohne Gottes hervorgegangen ist. Dieses Finden des Göttlichen in sich selbst ist nun auch der Grund, warum der Mensch sich als unsterblich denkt, aus welchem Denken allein freilich die Unsterblichkeit nicht folgt, die aber durch naturphilosophische Untersuchungen nicht als unmöglich, durch logisch-psychologische wahrscheinlich wird, weil ein ewiges Universum ein ewiges Erkanntseyn postulirt. Den Einwand, dass dazu eine (Gottes) Intelligenz ausreichen würde, widerlegen endlich ethische Argumente, welche eine Gemeinschaft postuliren, in der alle guten Geister den Gott der Liebe loben. Geht man endlich auf den Inhalt der Gottes-Idee über, so kann der Pantheismus die natürlichste Ansicht genannt werden, der zum reinen Theismus verklärt, das consequenteste und überall sich erneuende System ist. Jedenfalls werden die gewöhnlichen Vorstellungen des Theismus von einer Jenseitigkeit Gottes, einer Schöpfung aus Nichts, ja sogar Alles was ihn als eine endliche, leidende Persönlichkeit fasst, aufzugeben seyn. Es muss unentschieden bleiben ob die Natur Werk Gottes, oder (nach *Schelling*) ihr Grund ist; wie im menschlichen Körper die Seele, so vielleicht wirkt Gott in der unendlichen Natur. Indem dann ferner auf die merkwürdige Uebereinstimmung zwischen *Fichte's* Lehre, dass das Eine freie Ich sich in ein zu vollendendes System von Individuen theile, und *Spinoza's* Theilnahme an der Liebe Gottes zu sich selbst hingewiesen, und an die Idee der Einigung und des ewigen Bandes endlicher Geister mit dem unendlichen bei späteren tiefsinnigen Denkern erinnert wird, schliesst *v. Berger* mit einer Recapitulation, in welcher er zeigt, wie der Mensch unter der Naturnothwendigkeit stehend dazu kommt, sich sittlich ermannend, über sie zu erheben, wie er endlich sich zu dem Gedanken einer absoluten Harmonie erhebt, die er in Gott sieht und liebt, in dem Geiste der in einem Reiche, in einer Harmonie der Geister sich spiegeln, unendlich wieder strahlen wollte. „In ihm begegnen sich die verklärten Geister wieder, dieser Einklang der Liebe und Seligkeit ist sein Wesen. Er ist, er erkennt sich selbst, wenn dieser Tag des Geisterlebens anbricht.“ —

9. Wenn auch Nichts weiter von *Berger* bekannt wäre, als dass er eine Verständigung zwischen *Fichte* und *Schelling* gehofft, und dass er auf die Einheit der *Fichte'schen* und *Spinozistischen* Gotteslehre erfreut hingewiesen habe, so würde daraus gefolgert werden müssen, dass nach ihm die Aufgabe der Philosophie in der Vereinigung des Pan-

theismus und seines Gegentheils bestehe. Jetzt aber liegt uns ein ganzes System vor, welches schon in seiner Gliederung zeigt, dass es den Geist als die Rückkehr aus dem Gegensatz ansieht, in dem die Vernunft als Natur existirt, und also diese als Vorstufe zu jenem bestimmt hat, wie wir es von solchen Vermittelungsversuchen erwarten mussten. Es liegt ein System vor, welches in seiner Logik den *Kant-Fichte'schen* Gedanken ausspricht, dass die Gesetze des Verstandes Gesetze der Natur seyn müssen, eben so aber im Sinne der Naturphilosophie die Sache umkehrt und den Psychologen vom Astronomen lernen lässt. Er hat ein System aufgestellt, welches mit *Kant* sagen kann, die Physik ist nur in so weit Wissenschaft als sie Mathematik ist, und mit *Schelling* die Welt als einen Organismus ansehen lässt, in welchem die verschiedenen Potenzen der zwei sich entgegengesetzten Principien, eine Stufenfolge in der Natur erzeugen, deren höchste Stufe nicht die Reihe abbrechen und von Neuem anfangen heisst, sondern vielmehr den Punkt gibt, wo die niedrigste Erscheinung des Geistes, die menschliche Empfindung, an die höchste der Natur, die Nachahmung des Affen sich anschliesst. Seine Geisteslehre ist Anthropologie, was allein die *Spinozistische* gewesen war, und die *Schelling'sche* gleichfalls seyn musste, wenn eine aufgestellt worden wäre, und sie ist zugleich Lehre vom Bewusstseyn, was bei *Fichte* die einzige Weise gewesen war den Geist zu betrachten. Seine Ethik schliesst sich an *Kant* und an *Fichte* an bis auf die bekannte *Kantische* Formel, geht aber weit über sie hinaus, indem sie die sittlichen Organismen auf welche das Identitätssystem allein Gewicht gelegt hatte, so in den Vordergrund stellen kann, dass es einmal heisst: blosse Privatrechte solle der Mensch nicht haben. Er erkennt endlich im religiösen Gebiet die Lehre des Identitätssystems, den Pantheismus, als die Grundlage des wahren Gottesbegriffs an, aber nur als diese, denn es soll sich ein Theismus auf denselben gründen, vermöge dess das Seyn Gottes ein durch sein Erkanntwerden bedingtes ist, das sich also (wie *Fichte* gelehrt hatte) erst realisirt. Wir werden daher berechtigt seyn, zu sagen, dass der erste oben (p. 420) als möglich angegebene Fall in *v. Berger's* System realisirt ist. Dagegen tritt das zweite dort bemerkte Verhältniss hervor in:

II. *Solger.*

10. *Karl Wilhelm Ferdinand Solger*, geb. am 28. Novber. 1780, machte nachdem er in Schwedt und Berlin den Schulcursus durchgemacht hatte, seine Studien in Halle,

mehr als mit der zum Beruf erwählten Rechtswissenschaft mit Philologie, wozu *Wolf's* Vorträge ihn anregten, und mit philosophischer Lectüre beschäftigt. Aesthetische Gedanken, so wie solche, die Recht und Staat betreffen, haben ihn darum zuerst beschäftigt, und sehr frühe schon fasste er den Plan ein Buch in Dialogen zu schreiben, das Philosophie mit Poesie verbinden und philosophische Gegenstände behandeln sollte. Um *Schelling* zu hören, ging er 1801 nach Jena. Es folgte eine Reise, mit längerem Aufenthalt in Strassburg, der Schweiz, Paris, nach deren Beendigung *Solger* in Berlin bei der Domainenkammer angestellt ward, schon entschlossen, die jetzige Laufbahn einmal mit der des Gelehrten zu vertauschen. Vor Allem ist es der Aesthetiker, der aus seinen Tagebüchern spricht. Zugleich mit *Dante, Shakespeare* und *Sophokles* studirte er *Gren's* Physik und nahm sich ein angestrengtes Studium von *Schelling's* philosophischen Schriften vor, von dem er dann zu *Fichte* und *Kant* zurückgehn wollte. Schon im J. 1803 ward die Uebersetzung des *Sophokles* begonnen, im folgenden wurden *Fichte's* Vorlesungen über Wissenschaftslehre gehört, von denen er bedauert, ihnen nicht früher beigewohnt zu haben. Im J. 1806 gab er, um der Wissenschaft allein zu leben, seine Stelle auf, und in diesem Jahre hat er vorzüglich *Spinoza* studirt, über dessen „dialektische oder vielmehr logische Methode" er schon damals die dialogische Form stellt als die höchste in der Philosophie. Schon im J. 1807 hofft er bald mit *Spinoza* sagen zu können: *scio me veram philosophiam habere.* Daneben beschäftigte ihn die griechische Mythologie, ferner das gründliche Studium *Plato's*, wobei er durch *Schleiermacher's* Einleitungen vielfach gefördert zu seyn bekennt, endlich eigne Arbeiten in denen er dem unveränderlichen Ziele nachstrebt, philosophische Ideen in kunstmässiger Darstellung zu entwickeln. Endlich im J. 1809 fing er, als Professor *extraordinarius* in Frankfurt an der Oder, ausser den philologischen auch philosophische Vorlesungen an, und zwar gab er eine Einleitung in die Philosophie, in welcher das Verhältniss des philosophischen Wissens zu dem Standpunkt des gemeinen Verstandes und zu dem des Begeistetseyns durch Ideen erörtert, und dann die Gliederung der philosophischen Disciplinen entwickelt wurde. Für die Achtung, die *Solger* in Frankfurt genoss, zeugt das Factum, dass man ihn zum Oberbürgermeister wählte; auch seine Vorlesungen, über das System der Philosophie, über Aesthetik fanden immer mehr Anklang, viel mehr freilich die philologischen. In jener Zeit ward der Druck eines grössern Werkes über die Religionen des Alterthums vorbereitet. Dann las er Logik; „was ich so nenne," fügt er hin-

zu, als er davon schreibt, „aber der Name Metaphysik passt durchaus nicht zu meiner Philosophie.“ Obgleich *Solger* nicht dafür war, dass die neue Universität in Berlin gegründet werde, und Frankfurt ihm ein viel passenderer Ort schien, so finden wir ihn doch schon im J. 1811 als Professor in Berlin, und neben seinen Vorlesungen über philosophische Rechtslehre eifrig beschäftigt mit seinem ästhetischen Werk, das freilich viel später erschien [1]. Das Verhältniss der Philosophie zur Religion beschäftigte ihn in der Zeit, wo er an seinen philosophischen Gesprächen [2] arbeitete, sehr angelegentlich und er dachte an ein grösseres Werk über Religion. Eine Zeitschrift die er mit *Tieck* herausgeben wollte, sollte Briefe über die Missverständnisse der Philosophie, so wie einen Aufsatz über die Bestimmung der Philosophie enthalten, den er selbst ein Manifest über seinen Standpunkt nennt. Er erlebte ihre Herausgabe nicht. Am 25. October 1819 starb er, und erst sieben Jahre nachher wurden jene Aufsätze, so wie die Gespräche über Seyn, Nichtseyn und Erkennen, seine Philosophie des Rechts und Staats (Entwurf zu Vorlesungen im J. 1819), zwei akademische Reden, über Theorie und Praxis und über den Ernst im Kunststudium, Briefe über patriotischen Enthusiasmus nebst mehreren mythologischen Aufsätzen von zwei Freunden herausgegeben [3]. In dieser Sammlung findet sich auch die Vorrede zur Uebersetzung des *Sophokles*, so wie die ausführliche Recension von *Schlegel's* Vorlesungen über dramatische Kunst und Literatur. Einige Jahre später gab ein früherer Zuhörer *Solger's*, dessen Vorlesungen über Aesthetik heraus [4] und begleitete sie mit Anmerkungen, in denen sehr geschickt die Parallelstellen aus dem *Erwin* und andern *Solger'schen* Sachen zusammengestellt sind.

11. Wenn *Solger Fichte* und *Schelling* als die grössten bisherigen Philosophen bezeichnet, zugleich aber sagt, seine Philosophie sey nicht die ihrige, sondern eine eigenthümliche Stufe der Entwicklung deutscher Philosophie, wenn er ferner sagt, dass man durch eine Philosophie nicht durch ist, wenn man sie nicht in sich selbst erfahren hat, wenn er endlich von *Hegel* sagt, er stimme in vielen Stücken höchst auffallend mit ihm überein, indem Beide in der Dialektik unabhängig von einander denselben Weg genom-

---

1) *Solger:* Erwin, vier Gespräche über das Schöne und die Kunst. Berlin 1815.

2) *Dessen*, Philosophische Gespräche. Berlin 1817.

3) *Dessen*, nachgelassene Schriften und Briefwechsel, herausgegeben von *Ludwig Tieck* und *Friedrich von Raumer*. Leipz. 1826. 2 Bde.

4) *Dessen*, Vorlesungen über Aesthetik, herausgegeben von *K. W. L. Heyse*. Leipz. 1829.

men [1], so hat er selbst dem Darsteller seiner Lehre den Platz gewiesen an den er gestellt werden muss. In der That nämlich verhält er sich zu der Wissenschaftslehre und zum Identitätssystem eben sowol positiv als negativ, d. h. er geht über Beide hinaus. So erinnert es entschieden an *Fichte*, wenn er in dem Manifest über seinen Standpunkt zum Ausgangspunkt das Selbstbewusstseyn nimmt, und die Nothwendigkeit des Philosophirens darein setzt, dass, während alle andern Wesen den Begriff ihrer Gattung nur theilweise ausdrücken, der Mensch den vollen Begriff seines Erkennens und Handelns in sich hat und also vollständiges Bewusstseyn ist. Aber augenblicklich wird auch der Unterschied von *Fichte* sichtbar, indem das vollständige Bewusstseyn von dem einfachen Ich unterschieden und behauptet wird, es bestehe darin, dass der Mensch in sich das Wesen eines Bewusstseyns erkennt, welches in Allen dasselbe und worauf das seinige nur als ein einzelnes aufgetragen ist, so dass also in dem vollständigen Bewusstseyn immer dieses Doppelte enthalten ist, jenes allgemeine Bewusstseyn und unser Verhältniss zu ihm [2]. Daher hier nicht wie bei *Fichte* der Anfang der Philosophie eine Selbstthat ist, sondern wiederholt behauptet wird, dass ohne Offenbarung kein vernünftiges Bewusstseyn möglich ist [3]. Bisher, sagt er, hat die Philosophie nur relativ construirt, die wahre Philosophie muss Alles aus dem Selbstbewusstseyn ableiten, aber so, dass sie bis auf den Alles umfassenden Moment kommt, wo das Selbstbewusstseyn sich selbst aufhebt und sich in einem Andern wiederfindet, in Gott nämlich, in dem allein es etwas wirklich Existirendes ist. In dieser Aufhebung nimmt sich das Einzelne wahr als Grenze und als Aufhebung des wahrhaft Einen, welches allein Gott ist und die Existenz, welche sich im Individuo concentrirt, ist das eigentliche Nichts selbst, ausser in so fern sie Offenbarung und Moment des Daseyns Gottes ist. Ausdrücklich wird dabei gesagt, dass *Fichte's* transscendentaler Idealismus diesen Punkt nicht erreicht [4]. Wohl aber der Pantheismus des Identitätssystems! wird man vielleicht sagen, und wird darin bestärkt werden, wenn man mit den zuletzt angeführten Sätzen andere verbindet, die noch pantheistischer klingen. So soll vor der Annahme, dass Gott ein besonderes zufälliges Individuum, nur die Erkenntniss retten, dass er das Wesentliche unseres eignen Innern ist, dass alle Wirklichkeit in diesem Wesen verschwindet und sich in der Gott-

1) Nachgelassene Schriften I. p. 573. 402.
2) Ebend. II. p. 60—63. 3) Ebend. I. p. 461.
4) Ebend. p. 376—78.

heit verliert [1], so sollen die Meisten zu dem Gedanken Gottes dadurch kommen, dass sie das, wodurch die Welt eine Einheit ist, aus derselben heraussetzen und als eine besondere Person betrachten [2] u. s. w. Auch der Umstand, dass *Schelling's* veränderte Lehre als zu dualistisch bezeichnet und dass im Gegensatz zu ihr *Spinoza* gerühmt wird [3], scheint zu beweisen, dass *Solger* (wie *Wagner*) auf dem Standpunkt des Identitätssystems steht, das allerdings dem Spinozismus näher blieb als der spätere *Schelling*. Und dennoch hat *Solger* Recht, wenn er wiederholt den Vorwurf des Pantheismus ablehnt [4]. Die Berechtigung dazu liegt darin, dass er in die Gottheit ein Moment hineinnimmt, welches *Böhme* als den Teufel in Gott bezeichnet hatte, und welches später *Hegel* dahin brachte, Gott als absolute Negativität zu bezeichnen. Er schreibt in einem Briefe an *Tieck* [5], den dieser wegen seiner Mystik so köstlich findet: „Wir sind deshalb nichtige Erscheinungen, weil Gott in uns selbst Existenz angenommen und dadurch sich von sich selbst geschieden hat. Und ist dieses nicht die höchste Liebe, dass er sich selbst in das Nichts begeben, damit wir seyn möchten, und dass er sein Nichts vernichtet, seinen Tod getödtet hat, damit wir nicht ein blosses Nichts bleiben? Das Nichtige in uns ist selbst das Göttliche, sofern wir es als das Nichtige erkennen. Das Böse ist was n i c h t i s t, und zwar nicht ein relatives Nichts, sondern ein absolutes, keine Negation oder Privation, wie bei *Spinoza*, sondern selbst ein All aber das nichtige All" u. s. w. Diese Negativität des Absoluten ist es nun auch, welche in der viel besprochenen I r o n i e *Solger's* hervortritt. Dass diese nicht die früher characterisirte *Schlegel'sche* ist, wird Jeder zugestehn müssen, wenn er auch nur das vergleicht, was über Frechheit und Schaamhaftigkeit in der Lucinde gesagt wird (vgl. §. 28 p. 693) und was über dieselben Gegenstände im Erwin (p. 249. 50) behauptet wird. Doch aber ist es kein Zufall zu nennen, wenn *Solger* den von *Schlegel* zuerst gebrauchten Ausdruck adoptirt, die „bekehrte" Ironie, wie *Hotho* witzig und treffend die *Solger'sche* bezeichnet, theilt mit der unbekehrten Sünderin dies, dass auf dem ironischen Standpunkt das Substanzielle und Ewige, ja das Absolute als mit der Negation behaftet erscheint, und hierin liegt eben das Antipantheistische. *Spinoza* nimmt das Absolute als *mera affirmatio*, eben darum fällt in die Einzelwesen die *mera negatio*, darum ist jenes *omne esse*, diese dagegen

1) Aesthetik p. 137. 2) Erwin I. p. 136. 138.
3) Nachgel. Schr. I. p. 511. 4) So u. a. Nachgel. Schr. I. p. 580.
5) 4. Febr. 1817. a. a. O. p. 511 ff.

das *non-esse*, und sie gehen eben darum, als das Nichtige, an der Substanz zu Grunde. Anders bei *Solger*. Indem das Absolute die Negation in sich selbst hat, steht nicht mehr auf der einen Seite bloss Positives, auf der andern bloss Negatives, sondern, wie die Gottheit sich in das Nichts begibt, eben so ist andererseits die Bestimmung des Einzelwesens nicht aufzugehn, sondern sich selbst zu opfern. Diese selbstthätige Hingabe wird in demselben Briefe als das wahre Gute bezeichnet, und darum kann bei aller seiner Polemik gegen den Dualismus, *Solger* in einem andern Briefe an denselben Freund [1] wo er will, dass das Böse nicht als Mangel sondern als positives oder reales Nichts gefasst werde, diesen „Dualismus den Schlussstein der ganzen Philosophie" nennen, und kann, mit Recht, von Persönlichkeit, Lebendigkeit, Gottes sprechen. Im Gegensatz also gegen den Pantheismus des Identitätssystems, der keine substanzielle Ichheit, geschweige denn eine Steigerung derselben zur Ichsucht statuiren konnte, tritt bei *Solger* das Element hervor, was wir das *Fichte'sche* nennen können, wenn es nicht vielmehr als die Subjectivität der romantischen Schule bezeichnet werden müsste. — Mit der vermittelnden Stellung, welche diesem Standpunkte angewiesen wurde, hängt dann auch endlich die eigenthümliche Methode desselben zusammen. Die Wissenschaftslehre und alle die auf ähnlichem Standpunkte stehn, können eigentlich nur in erhabenen Monologen sprechen. Das entgegengesetzte Extrem bildet die mathematische Methode *Spinoza's*, und der Ersten Darstellung *Schelling's*, von der *Solger* bemerkt, zu dergleichen Untersuchungen sey sie die beste. Hier ist nämlich alle Subjectivität ganz verdrängt. *Solger* erklärt für die eigentlich philosophische Form den Dialog, weil im Dialog das Ich sich selber aufgibt, weil nach *Erigena* darin *de duobus intellectibus fit unus*, oder nach *Solger*: gemeinsam für das gemeinsame Gut der Menschheit gewirkt wird, indem jeder der Unterredenden eine Gestaltung der Idee darstellt und so der Leser gespalten, dann aber sich vereinigend, das vor sich sehe, was das Daseyn seines eigenen Innern ausmacht [2]. Es handelt sich nämlich darum, ein Verfahren zu finden, in dem das Subject eben so sehr selbstthätig hervorbringt, als andererseits resignirend sich hingibt. Wenn später *Hegel* dieses beides dort vereinigt sah, wo des Gegenstandes eigner Dialektik nachgegangen d. h. seine eigne Bewegung denkend reproducirt wird, so ist dagegen bei *Solger* der ursprünglichen Wortbedeutung gemäss nur die dialogische

---

1) 19. Novbr. 1815. a. a. O. p. 378.
2) Nachgel. Schr. II. p. 202. 191. 197.

Untersuchung eine dialektische. Sehr zum Nachtheil des Einflusses, den er hätte haben können, denn diese Form, welche eine Menge von Wiederholungen nach sich zieht, und dabei immer etwas Gezwungenes, Unnatürliches behält, trägt besonders die Schuld, dass *Solger* so wenig gelesen worden ist. Er selbst fühlt nicht nur, dass er etwas unternimmt, was das Zeitalter nicht will, sondern er erfährt auch an sich selbst, dass diese Form nicht passend ist. So wird im Erwin aus dem einleitenden Dialog zwischen *Adalbert* und einem Freunde, sogleich eine Vorlesung die jener diesem hält. Zwar besteht das Vorgelesene selbst wieder aus vier Gesprächen, aber es zeigt doch diese Form des Gesprächs im Gespräch nur zu deutlich an, dass dergleichen nicht gesprochen sondern nur als gesprochen vorgetragen werden kann. Ignorirt man aber dies, und wirft die (ziemlich unnütze) Einleitung weg, so hört auch innerhalb der vier Gespräche da wo der Hauptpunkt zum Vorschein kommt, der Dialog auf, *Adalbert* spricht allein, da aber einmal nicht docirt werden soll, so erzählt er — eine Vision. Die Form des Dialogs, anstatt die Speculation dem Leben näher zu führen, erschwert das Verständniss, wie denn u. A. sehr Vieles was im Erwin nebulos erscheint, in den Vorlesungen über Aesthetik bei Weitem bestimmter, darum aber auch deutlicher ist. Nachdem so im Allgemeinen bestimmt ist, welchen Standpunkt *Solger* einnimmt, ist zu einer genaueren Darstellung seiner Lehren überzugehn.

12. Hier tritt nun zuerst hervor, wie er auf den philosophischen Standpunkt zu erheben sucht, und wie er ihn ansieht. Dies bildet den wesentlichen Inhalt seiner Dialektik, mit welchem Worte er bald das philosophische Verfahren überhaupt, bald aber auch nur diejenigen philosophischen Untersuchungen bezeichnet, welche bestimmt sind, das Verhältniss des gemeinen und des höhern Selbstbewusstseyns genau zu fixiren [1]. Da dieses letztere darin besteht, dass die Idee in dem Menschen waltet, so kann als der eigentliche Inhalt von *Solger's* Dialektik angegeben werden, dass darin von den Ideen im Allgemeinen gehandelt wird, während die übrigen philosophischen Disciplinen zeigen, wie sich die besonderen Ideen zu einem Systeme gestalten. Für das weitere Verständniss ist der wichtigste Punkt, der daher auch in dem oben erwähnten Manifeste seines Standpunktes [2] sehr gründlich erörtert wird: der Unterschied zwischen dem gemeinen und dem höheren Erkennen. Das gemeine Erkennen hat, sowol wo es Wahrnehmung als wo es verstandesmässiges Denken ist, und eben so endlich in der

1) Nachgel. Schr. I. p. 577. 2) Ebend. II. p. 54—199.

zwischen beiden stehenden Einbildungskraft, dies Eigenthümliche, dass ihm Alles nur theilweis und in seinen Beziehungen zu Anderem erscheint, so dass diese Erkenntniss der Widersprüche und Kämpfe, über die Gegensätze des Einfachen und Mannigfaltigen, des Allgemeinen und Besondern nie herauskommt, hier die Mannigfaltigkeit der Gegenstände, dort die abstracten Begriffe hat, dort Stoff, hier blosse Form. Was für das gemeine Erkennen auseinander fällt, das ist in dem höhern Bewusstseyn Eines, und weil dieses also dieselben Momente enthält wie das gemeine Erkennen, nur in gegenseitiger Ausfüllung, deswegen kann man sagen, dass es die Aufgabe der Dialektik ist, die ursprüngliche Identität beider aufzuweisen [1]. Das höhere Erkennen indem es über jenen Gegensatz hinausgeht, hat also zu seinem Inhalte nicht, wie das gemeine, nur Beziehungen und Verhältnisse, sondern vielmehr das Wesen selbst. Das Wesen, oder die absolute Einheit, bildet daher den positiven Inhalt des höhern Erkennens, das eben dadurch als Offenbarung des Einen oder Gottes erscheint [2]. Es gibt gar kein höheres Erkennen, das nicht Offenbarung wäre, und die Philosophie ist das Erkennen eines allgemeinen Bewusstseyns von dem das unsrige nur eine Aeusserung ist [3]. Unser Leben, sofern es Wahrheit enthält, ist selbst diese göttliche Offenbarung und wir werden uns derselben in jedem Lebensmomente als des Wesentlichen bewusst, ohne welches wir nur von einem Gewebe leerer Erscheinungen umsponnen werden. Die Gewissheit jener Offenbarung kann Glaube genannt werden, sie ist jene Begeisterung in der Columbus unerschütterlich des Erfolges gewiss ist [4] u. s. w. Man muss sich aber hüten in dieser Unterscheidung der beiden Erkenntnissweisen so weit zu gehn, dass man sie völlig trennt. Sie sind in sofern Eins als auch das Erkennen des Relativen und der blossen Beziehungen gehalten ist von der Ahndung des Einen, die sich als Begeisterung, Genie, zeigt; in den relativen Thatsachen und allgemeinen Formen offenbart sich nur die eine Wahrheit, und es ist Aufgabe der Weisheit zu erkennen wie beide Welten Eins sind [5]. Der gewöhnliche Ausdruck nun für dieses sich Geltendmachen des Göttlichen oder des Wesens in unserem Bewusstseyn ist, dass die Idee in uns waltet. Es wird aber auch die Erkenntniss selbst Idee genannt, da hier von einer Trennung von Subject und Object nicht die Rede ist, die Erkenntniss an und für sich oder das Wesen der Erkenntniss

1) Nachgel. Schr. I. p. 377.
2) Ebend. II. p. 92.
3) Ebend. p. 62.
4) Ebend. p. 116. 98. 107.
5) Ebend. p. 110.

heisst dann Idee [1]. Die Philosophie ist daher das Denken der Gegenwart des Wesens in unserer Erkenntniss und Existenz oder, was dasselbe heisst, durch die Philosophie kommt uns die Idee zum Bewusstseyn, und eben darum können wir eigentlich nichts Wesentliches erkennen, nichts mit voller Beruhigung, die weiter nicht anzufechten wäre, für Wahrheit halten ohne Philosophie, die so der Glaube selbst ist, wie er zur Einsicht gekommen ist [2]. Während also das gemeine Erkennen, an die blosse Existenz gewiesen, über den Gegensatz des Allgemeinen und Besondern nicht hinaus kann, ist dagegen die Idee, oder das dem Bewusstseyn sich offenbarende Wesen, selbst diese Einheit; sie ist weder blosse Form wie der Verstandesbegriff, noch blosse sinnliche Existenz, sondern die Idee ist die wahre Einheit des Begriffs und der besondern Vorstellung, sie ist die höhere Erkenntniss sofern Allgemeines und Besonderes sich darin durchdringen. Eben darum muss die Idee als die Form erscheinen, worin die Elemente der gemeinen Erkenntniss sich in Einheit auflösen, und die Idee wird nur erkannt, oder offenbart sich nur, im Aufheben der gemeinen Erkenntniss, die dadurch in die Idee aufgenommen wird. So erscheint die Idee als sich selbst in Beziehungen verwandelnd und die des gemeinen Verstandes verzehrend. Wäre dies nicht so würde unser ganzes Bewusstseyn in diesem Standpunkt aufgehn [3]. Indem aber so die eine und ewige Idee zur Existenz und zum gemeinen Bewusstseyn sich verhält, dieses Verhältniss aber verschieden seyn kann, gibt es eine Mehrheit von Ideen. Diese hat ihren Grund darin, dass wir in den Bestimmungen und Beziehungen der Existenz befangen sind, würde also nicht Statt haben, wenn wir, anstatt zu existiren, das ewig seyende und nicht seyende Wesen Gottes selber wären, wie sie denn auch auf dem höchsten Gipfel des Ganzen verschwinden muss [4]. Demnach ergeben sich zunächst die beiden Ideen des Wahren und Guten, die eigentlich einen Gegensatz bilden, indem Wahrheit die Uebereinstimmung des Begriffs und der Erscheinung, oder des Allgemeinen und Besondern bezeichnet, sofern dieselben als ausser uns liegend angesehn werden, und nun das Denken ihren Gegensatz auf die Einheit zurückführt, während im praktischen Vermögen Allgemeines und Besonderes nur Momente des Bewusstseyns sind, und ihre Einheit oder das Gute nur ein Sollen ist, indem diese Idee fordert die Einheit beider zu setzen [5]. Von beiden ist unterschieden

1) Erwin I. p. 147. u. a. a. O. 2) Nachgel. Schr. II. p. 116—118.
3) Aesthetik p. 54—56.
4) Nachgel. Schr. II. p. 95. 114. I. p. 117.
5) Aesthetik p. 59. 61. 62. 65.

die Idee des Schönen; vom Wahren indem das Denken, welches die Idee in der Erscheinung darstellt, praktisch ist, vom Guten indem das Schöne die vollendete Verschmelzung der Idee mit der Erscheinung darbietet und also theoretischen Character hat [1]. Ganz eben so aber, wie man von der Idee des Schönen sagen kann, sie stehe in der Mitte der beiden anderen und über ihnen, ganz eben so gilt dies von der religiösen Idee, dem Göttlichen, dessen Walten in uns, ja welches selbst öfter mit dem Worte Seligkeit bezeichnet wird [2]. Auch die Wahrnehmung des Göttlichen in uns, und der Standpunkt des Schönen bilden wieder unter sich einen Gegensatz, indem jene darin besteht, dass das individuelle Bewusstseyn sich selbst vernichtet, während in der Schönheit diese Vernichtung und Verklärung mit der wirklichen Welt vorgeht [3]. Eben darum nähert sich die religiöse Idee mehr der praktischen, so dass es keine wahre Sittlichkeit ohne Religion geben kann, während das Schöne sich dem Wahren näher stellt; aber dies gilt nur relativ, vielmehr ist in diesen beiden Ideen die Güte und Wahrheit vereinigt, und die Religion hat eben so ihre theoretische Seite, wie das Schöne seine praktische [4]. Diesen entwickelten Formen der einen Idee, oder diesen vier Ideen, gemäss gliedert sich nun das *Solger'sche* System; freilich muss, um diese Behauptung zu rechtfertigen, Manches durch Schlüsse supplirt werden, da ein Ueberblick des ganzen Systems von *Solger* nirgends gegeben ist. Dass die Idee des Schönen den Inhalt der Aesthetik bildet, ist klar und von *Solger* gleich in den ersten Sätzen seiner Aesthetik ausgesprochen [5]. Eben so ist aus dem Abriss der Philosophie des Rechts und Staats, welcher sich in den nachgelassenen Schriften findet, zu ersehn, dass die Ethik nichts Anderes enthält als eine Entwicklung der Idee des Guten, deren Verwirklichung *Solger* ausdrücklich in den Staat setzt [6]. Eben so ist, obgleich uns keine Religionsphilosophie von *Solger* vorliegt, kein Zweifel, dass die Idee des Göttlichen in dieser zu entwickeln ist. Dagegen wird die Sache viel complicirter hinsichtlich der Idee der Wahrheit. Es ist nicht schwer, Stellen in *Solger's* Werken aufzufinden, wo er Kunst und Philosophie in dasselbe Verhältniss stellt, wie das Schöne und das Wahre, ja wenn wir ihn ausdrücklich sagen hören, Ein und Dasselbe sey im Handeln das Gute, im künstlerischen Hervorbringen das Schöne, im Wissen das Wahre [7], so scheint gar kein Zwei-

---

1) Aesthetik p. 60. 64. 69.
2) Erwin I. p. 171.
3) Ebend. p. 66—69.
4) Aesthetik p. 70. 71.
5) Ebend. p. 1.
6) Nachgel. Schr. II. p. 313.
7) Ebend. p. 114.

fel daran Statt finden zu können, dass die Philosophie die Entwicklung der Idee des Wahren seyn müsse. Allein die blosse Bemerkung, dass doch die Ethik Philosophie des Rechts, die Aesthetik philosophische Lehre vom Schönen genannt wird, zeigt, dass nur der Theil der Philosophie bloss das Wahre betrachten wird, welcher übrig bleibt, wenn von jenen beiden abgesehn wird, also die s. g. theoretische Philosophie. Diese aber beschränkt sich bei *Solger* auf die Naturphilosophie, und daraus möchte u. A. zu erklären seyn, warum *Solger* die Natur gerade so beschreibt, wie früher das Wahre, „dass sich darin die entgegengesetzten Elemente gegenseitig erschöpfen", dass er, gleich nachdem er gesagt hat, das Schöne sey in der Natur nicht zu finden, ausspricht, dass eine Erscheinung des Schönen im Wahren nicht Statt finde [1]. Es soll gar nicht geleugnet werden, dass andere Stellen die Wahrheit weiter fassen; es geht dies aber Hand in Hand damit, dass auch das Wort Philosophie bald in weiterem bald in engerem Sinne genommen wird. Dieses, wenn sie der Kunst und Sittlichkeit coordinirt, Jenes wenn gesagt wird, ohne Philosophie gebe es gar kein wahrhaftes Selbstbewusstseyn oder auch, dass die Philosophie nicht schaffe und nicht selig mache, sondern nur Einsicht verschaffe über die Gegenwart der Idee [2], so dass also dasselbe Wort bald die Einsicht über das Leben der Idee überhaupt, bald eine seiner Offenbarungen bezeichnet. Demgemäss werden nun die Hauptpunkte aus diesen vier verschiedenen Disciplinen anzugeben seyn. Sie reduciren sich aber, da über die Natur nur wenige zerstreute Bemerkungen vorliegen, welche an die *Schelling'sche* Construction aus Schwere und Licht erinnern, auf drei, von welchen hier zuerst die Ethik betrachtet werden soll.

13. Die Philosophie des Rechts und Staats [3] beginnt mit metaphysischen Grundbegriffen, welche bestimmt sind, nicht nur in diesen Theil sondern in die Wissenschaft überhaupt einzuleiten, und die darum Manches enthalten, was später an seinem rechten Ort zur Sprache kommen wird. Sie schliessen damit, dass die Sittlichkeit der Uebergang der Idee in die Wirklichkeit, und dass ihre Entfaltung die Geschichte ist, in welcher der Staat entsteht, oder was dasselbe heisst, die Idee Daseyn gewinnt [4]. Wie in der Sittlichkeit des Einzelnen die beiden Momente Natur (Trieb) und Verstand das System der Tugenden geben, (die Besonnenheit, Klugheit, Gerechtigkeit und Tapferkeit) eben so bilden sie

---

1) Aesthetik p. 56. 58. 59.
2) Nachgel. Schr. I. p. 599.
3) Ebend. II. p. 263—365.
4) Ebend. p. 286. 293 ff.

auch die wesentlichen Seiten im Leben des Staats, indem hier die Natur (Nothwendigkeit) zum Recht, der Verstand zur Politik wird [1]. In wenigen Sätzen werden die Hauptbegriffe des Privatrechts abgehandelt, so aber dass die Rechte an Personen in den Vordergrund gestellt und die Rechte des Hausvaters und Gatten zuerst betrachtet werden, der Begriff des Verbrechens als des sich selbst Aufhebenden führt zum Strafrecht, welches aus der Sphäre des Rechts in das Gebiet der Politik überleitet [2]. So wie das Recht die sittliche Nothwendigkeit oder Natur positiv darstellt, so der Staat das freie Handeln aus der Idee, als etwas Wirkliches. Er individualisirt sich in Personen, und bezieht sich auf Sachen nicht als Eigenthümer sondern nur durch ihren Gebrauch. Darum ist das erste Erforderniss, dass die Personen in ihrer Besonderheit dem allgemeinen Begriff des Rechtes entsprechen und die erste Function des Staates ist die Justiz. Sie wird mit der andern Seite, der Verfassung, durch das politische Leben des Staates vermittelt, vermöge dess der Staat nicht ein collectives Ganzes, sondern ein Individuum, ein Volk ist. Von den verschiedenen Verfassungen wird die Aristokratie als die schlechteste, die Monarchie als die beste bezeichnet, und eine ausführliche Betrachtung dem Adel gewidmet, welcher als das königliche Element dem nationalen (den Gemeinden) gegenübergestellt, und als ein eben so nothwendiges Moment erkannt wird, wie diese. Der Entwurf bricht dort ab, wo der wesentliche Character der Stände entwickelt werden sollte [3].

14. Kein Gebiet der Philosophie hat *Solger* so genau erforscht, wie die Aesthetik. Mit seinem Erwin trat er zuerst vor das wissenschaftliche Publikum, weil „in der heutigen Welt dem Menschen der Blick auf die höhere Welt noch am ersten durch die Kunst abgelockt wird, so dass die Kunstlehre uns fast zu solcher Propädeutik dienen kann, wie den Alten die Mathematik, obgleich es ein Irrthum ist, dass die Kunst selbst bloss Vorschule der Sittlichkeit ist.“ Ausser dem Erwin liegen uns zugleich die Vorlesungen über die Aesthetik vor, welche ziemlich denselben Gang nehmen, wie jene Gespräche. Das erste Gespräch [4] hat, ganz wie der erste Theil, die Absicht zu zeigen, dass eine bloss theoretische Betrachtung des Schönen in Widersprüche verwickelt, weil Schönheit als blosse Gegenständlichkeit unmöglich ist. Es wird gezeigt, dass die Ansicht (*Burke's*) nach welcher die Schönheit in der befriedigenden Gestalt liege das Schöne in das Angenehme, die Lust daran in Wollust

---

1) Nachgel. Schr. II. p. 293. 295. 2) Ebend. p. 320—324.
3) Ebend. p. 340—365. 4) Erwin I. p. 7—121.

verwandle, dass aber die andere (*Baumgarten'sche*), nach der Vollkommenheit, oder Begriffsmässigkeit, sinnlich angeschaut werde, auf einen Widerspruch hinauslaufe. Eben so wenig kann man *Fichte* Recht geben der, wenn er in der Kunst den philosophischen Standpunkt zum gemeinen werden lasse, seiner sonstigen Lehre widerspreche (Vgl. was Theil I. p. 664 bemerkt wurde), wenn aber, consequenter, das Schöne zum Mittel der Sittlichkeit gemacht wird, eigentlich alles Schöne leugne. Auch *Kant's* Ansicht, die ein besonnener Versuch ist, die entgegenstehenden Elemente zu verbinden, befriedigt nicht, da sie bald an *Baumgarten's* verworrene Vorstellung, bald an *Fichte's* blosse Zweckmässigkeit heranstreift. Am Allerwenigsten aber will sich *Solger* mit der „jetzigen philosophirenden Welt befreunden, die beständig die Ideen und das Göttliche im Munde herumwirft, und gegen die er einen nicht geringen Hass hegt“ [1]. Ein Repräsentant dieser Ansicht wird zu dem Geständniss gezwungen, dass das Schöne nur ein willkührliches Zeichen für einen Gedanken sey, der mit beliebig aufgegriffenen Lappen der Erscheinung behängt werde. Der Dialog will nach einem Briefe [2] nur die Widersprüche nachweisen, welche das Schöne als Erfahrungsobject hat, und daher nach einem andern [3] zu dem eigentlichen Problem vorbereiten: wie nämlich in zeitiger und, als solcher, mangelhafter Erscheinung das vollkommene Wesen sich offenbaren kann? Das zweite Gespräch [4] und eben so der zweite Abschnitt der Vorlesungen über Aesthetik [5] versucht nun, da das Schöne als Existenz oder als Gegenstand der theoretischen Erkenntniss unbegreiflich ist, es der praktischen Philosophie zuzuweisen. Da zeigt sich aber, dass wenn das Hervorbringen des Schönen nur als Praxis genommen wird, es von dem blossen Zweckmässigen gar nicht unterschieden wäre [6]. Ja selbst wenn an die praktische Verwirklichung der Idee, an das Sittliche und Gute gedacht wird, so reicht auch dies nicht aus, um die Idee des Schönen zu fassen. Denn es würde der grosse Unterschied vergessen, dass in der sittlichen Handlung es nur auf das Handeln ankommt, dagegen das Product derselben eine gleichgültige Erscheinung ist, während das Handeln, worin das Schöne erschaffen wird, selbst erscheinen, selbst schön seyn soll, so dass also Handlung selbst Erscheinung, die Erscheinung selbst Handlung seyn soll. Darum ist das künstlerische Handeln eben sowol theoretisch als praktisch und besteht in einem Wiederholen des theoretisch Erkann-

---

1) An *Tieck* d. 15. Jul. 1814.
2) vom 8. Febr. 1814.
3) vom 11. Jul. 1815.
4) Erwin I. p. 122—262.
5) Aesthetik p. 72 ff.
6) Ebend. p. 111.

ten, was einseitig aufgefasst die Theorie der Naturnachahmung gab, der dann ein eben so einseitiges Idealisiren sich entgegengestellt hat [1]. Das künstlerische Schaffen, welches sich also von dem sittlichen Handeln dadurch unterscheidet, dass es nicht die Idee nur zur Regel und Richtschnur hat, sondern sie selbst erscheinen lässt, geschieht durch die Phantasie, welche das göttliche Wesen in die Erscheinung überführt [2], die Phantasie bekommt hier die Bedeutung der höhern Erkenntniss überhaupt, so dass öfter auch das religiöse Bewusstseyn als eine Form der Phantasie bezeichnet und von der letztern gesagt werden kann, sie sey das Zauberbad, durch welches die Dinge hindurch müssten, um vergöttert zu werden und ihr eignes Wesen in sich vollkommen auszudrücken [3]. Das dritte Gespräch [4] des Erwin enthält zuerst allgemeine Erörterungen, welche in den Vorlesungen über Aesthetik [5] so viel bestimmter und besser entwickelt sind, dass die Darstellung sich nur an diese halten wird. In der Kunst, d. h. der Phantasie, tritt die göttliche Schöpferkraft selbst in die Existenz. Die äussersten Grenzen der Kunst bilden auf der einen Seite das Bewusstseyn des Künstlers, auf der andern das Kunstwerk, in dem die Idee zur wirklichen Erscheinung geworden. Die zwischen beiden liegende Thätigkeit hat ihre subjective Seite an dem künstlerischen Gemüthe, welches als bleibend, Genie ist, und eben so ihre objective, den Stoff, so dass das Kunstwerk eben so sehr entsteht als gemacht wird. Die Liebe des Künstlers zu seinem Werke liegt mit darin, dass er selbst erst erfährt, was in ihm liegt. Diese beiden Seiten werden nun genauer betrachtet und zwar zuerst das Schöne als Stoff der Kunst [6]. Hier werden nun die beiden, für die *Solger'sche* Aesthetik so wichtigen, Begriffe des Symbols und der Allegorie erörtert, welche, beide von dem Bilde oder gar Zeichen unterschieden, sich so zu einander verhalten, dass im Symbol die Idee als vollendete Wirklichkeit, dagegen in der Allegorie mehr als sich verwirklichende Thätigkeit erscheint, womit der Unterschied der antiken und christlichen Kunst zusammengestellt wird. Was daher als bloss existirendes Object unmöglich war, das ist im Symbol und in der Allegorie wirklich, die Vereinigung der Gegensätze. Der weitere Fortschritt wird nun so gemacht, dass in beiden wieder neue Gegensätze aufgewiesen werden, so dass nach jenen beiden Formen die göttliche Schönheit mythisch und mystisch gefasst werden kann, während die ir-

---

1) Vorr. zur Uebers. des *Sophokles*. Nachgel. Schr. II. p. 452.
2) Aesthetik p. 111. Erwin I. p. 191. 3) Erwin I. p. 227.
4) Ebend. II. p. 1—130. 5) Aesthetik p. 117 ff.
6) Ebend. p. 126 ff.

dische, namentlich menschliche, Schönheit einerseits natürlich, andererseits individuell erscheint, womit zusammenhängt, dass in der antiken Poesie das Schicksal, in der modernen der Character in den Vordergrund tritt. Während im Erwin an diese Erörterungen sich das System der einzelnen Künste schliesst, und erst im Vierten Gespräche[1] auf die künstlerische Thätigkeit übergegangen wird, lassen die Vorlesungen über Aesthetik, viel logischer, den Untersuchungen über den Stoff der Kunst die über den Organismus des künstlerischen Geistes[2] sogleich folgen, und behandeln dann später die einzelnen Künste. Wir folgen dem Gange der Vorlesungen indem wir vorläufig überspringen, was im Erwin vom Unterschiede der einzelnen Künste gesagt wird: In der Thätigkeit des Künstlers lässt sich das auf die Idee Gerichtetseyn als Poesie, von dem sich Abschliessen im Stoff unterscheiden, das Kunst im engern Sinne heissen mag, die nur in ihrer Einseitigkeit zur blossen Technik wird. Die Poesie[3] in der künstlerischen Thätigkeit liegt darin, dass die Idee im Künstler wirkt, also in der Phantasie. In dieser lassen sich aber drei Momente unterscheiden, die als die Sinnlichkeit, der Verstand und die Phantasie in der Phantasie bezeichnet werden können. Die letztere, die Phantasie im engern Sinne, erscheint je nachdem sie den beiden andern zugewandt ist, als sinnende oder als bildende Phantasie, jene bringt die Allegorie, diese das Symbol hervor. In der Sinnlichkeit erscheinen eben so zwei Richtungen, deren eine die sinnliche Ausführung, deren andere die Empfindung, namentlich als Rührung und Humor, ist. Phantasie und Sinnlichkeit aber sind noch einseitige Richtungen, in welchen nur noch das Werden der Kunst erscheint, daher auch die Geschichte der Kunst an ihrem Anfange den Standpunkt der Phantasie, beim Verfall den der Sinnlichkeit vorwiegend zeigt. Der mittlere Punkt ist der des künstlerischen Verstandes; wo er das Bestimmende ist, da ist die Kunst zu ihrer grössten Reinheit gediehn, denn da ist das Handelnde ein zugleich ganz Erkennendes. Künstler, die diesen Standpunkt einnehmen, wie *Sophokles* und *Shakespeare*, nähern sich am Meisten der Wirklichkeit und drücken zugleich die reinste Fülle der Idee aus, die höchste Besonnenheit gibt ihren Werken dieses Gleichmaass und diese Klarheit, wodurch wir uns der Idee rein und bestimmt bewusst werden. Auch der künstlerische Verstand zeigt (wie der gemeine) eine doppelte Richtung, indem er theils in Gegensätze zerlegt, contemplativ ist, theils, als Witz, die

1) Erwin II. p. 231—287. 2) Aesthetik p. 183 ff.
3) Ebend. p. 185—249.

Gegensätze in einen Punkt zusammenfallen lässt. Beide Richtungen endlich vereinigen sich zu ihrer Einheit in dem, was den eigentlichen Mittelpunkt der Kunst bildet, der künstlerischen Ironie. Diese, von der schlechten und endlichen Ironie wesentlich verschieden, ist die Verfassung des Gemüths, worin wir erkennen, dass unsere Wirklichkeit nicht seyn würde, wenn sie nicht Offenbarung der Idee wäre, dass aber eben darum mit dieser Wirklichkeit auch die Idee etwas Nichtiges wird und untergeht. Diese Ironie ist in der Kunst mit der Begeisterung, in der wir unsere Einheit mit der Idee wahrnehmen, Eins und unzertrennlich. Die Ironie, diese Gewissheit, dass es das Loos des Schönen ist unterzugehn, weil es schön ist, macht es allein begreiflich wie der Künstler mit Heiterkeit das Grässlichste schildert, der Trost ist: dass es, eben so wie das Herrlichste in der Wirklichkeit, Nichts ist gegen die Idee. — Die künstlerische Thätigkeit als Abgeschlossenheit im Stoffe betrachtet gibt die **Kunst** im engern Sinne [1], als die zweite Seite zur Poesie. Sie zeigt sich in Rücksicht auf die Phantasie darin, dass Begriff und Wirklichkeit sich erschöpfen, d. h. dass Bedeutung und Wahrheit ganz Eins sind. Auf dem Standpunkt der Sinnlichkeit wird die Wahrheit zur Treue, die Bedeutung zum künstlerischen Gefühl und zur Stimmung; endlich der Verstand bewirkt die Ordnung und Deutlichkeit vermöge welcher Correctheit und Genialität, Styl und Manier, sich vereinigen und durchdringen. — Während im Erwin die Untersuchung über die einzelnen Künste zwischen die über Stoff der Kunst und künstlerische Thätigkeit eingeschoben wird, bildet sie in den Vorlesungen über Aesthetik einen eignen, den dritten Theil unter der Ueberschrift: Besondere Kunstlehre [2]. Wiederholt erklärt sich *Solger* gegen die gewöhnliche Art, die Künste nach dem Material zu sondern, in dem das Schöne verwirklicht wird [3], und will eine Eintheilung, welche aus der Idee der Kunst selbst sich ergebe. Demgemäss wird (in anderer Reihenfolge als es im Erwin geschehen war) an den zuletzt entwickelten Gegensatz von Poesie und Kunst angeknüpft und gezeigt, wie sich ein Unterschied zwischen der Poesie im engern Sinne und allen übrigen Künsten dadurch ergebe, dass die Idee auf zwiefache Weise in die Wirklichkeit eingehn muss: 1) als innere Einheit das Mannigfaltige aufhebend und wieder erzeugend, was dort geschieht wo ihre Wirklichkeit die Sprache ist, 2) so dass sie sich in die Gegensätze der Wirklichkeit spaltet und diese zum Ausdruck ihrer selbst bildet. Dies

1) Aesthetik p. 249—256. 2) Ebend. p. 257—345.
3) u. A. Erwin II. p. 108.

gibt die verschiedenen Formen der Kunst im engern Sinn. Ganz Eins ist Poesie und Kunst, wo das Daseyn der wirklich erscheinenden Dinge die Sprache ist, d. h. bei der schaffenden Gottheit, dagegen stehn sie bei uns einander so gegenüber, dass die Poesie, weil in ihr die Phantasie als reine Thätigkeit der Einen Idee wirkt, nur eine ist, sich daher nur nach verschiedenen Richtungen auf die Wirklichkeit theilen und verschiedene Arten haben kann, während die Kunst die Wirklichkeit zum Princip hat, deren Gegensätze sich völlig absondern, da in jedem derselben die Idee sich wiederholt, so dass es nicht nur verschiedene Arten von Kunst sondern verschiedene Künste gibt. Die epische, lyrische und dramatische Poesie werden nach einander betrachtet, die erste besonders nach dem Gegensatz des Symbols und der Allegorie, die zweite nach dem des Antiken und Modernen, die dritte nach dem des Komischen und Tragischen. Im Letztern liegt das Beruhigende darin, dass der Untergang der Idee als Existenz ihre Offenbarung als Idee ist; im Erstern liegt das Behagen darin, dass wir wahrnehmen dass in der gemeinen Wirklichkeit dennoch die Idee enthalten ist, die sich zwar in ihren Gegensätzen aufhebt, aber zugleich mit in die Existenz verflicht. Auch hier wird übrigens immer auf den Unterschied des Antiken und Modernen hingewiesen. Unter den einzelnen Künsten werden zuerst Plastik und Malerei als die symbolische und allegorische Kunst einander entgegen gestellt, und dann zur Architectur und Musik übergegangen, welche dies Eigenthümliche haben sollen, dass ihr Material Verhältnisse bilden, dort räumliche, hier Zeitverhältnisse, demgemäss bilden sie einen Gegensatz, weisen aber zugleich auf einander hin. Bei der Architectur wird die religiöse Bedeutung als die primitive bestimmt: die Tempel sind die ersten Bauten, und namentlich die antike, symbolische, Architectur hebt dies noch mehr hervor, als die moderne allegorische. Eben so ist die Musik wesentlich religiös. Zuletzt wird darauf hingewiesen, wie dies eigentlich von allen Künsten und eben so von der Poesie gilt, wie an die Stelle des Drama's bei den Alten, bei uns der Gottesdienst getreten ist, in dem alle Künste sich vereinigen, weil die Kunst selbst an die Offenbarung anknüpft.

15. Es bleibt jetzt nur noch übrig, Etwas über *Solger's* Religionsphilosophie zu sagen. Freilich ist man da theils auf das Wenige, was in den Sätzen, die *Ottfried Müller* unter der Ueberschrift: *Solger's* mythologische Ansichten[1] zusammengestellt hat, theils auf eine

1) Nachgel. Schr. II. p. 676—718.

angefangene Arbeit: Ideen über die Religion der Griechen [1] hingewiesen, die sich beide auf die Religion der Alten beziehn. Hiezu kommen dann, namentlich über die christliche Religion, einzelne Sätze die sich theils in *Solger's* Briefen theils in seinen übrigen Werken zerstreut finden. Sehr entschieden bekämpft *Solger* die Ansicht, dass die Mythen willkührlich, sey es nun von täuschenden Priestern, sey es von Naturkundigen, ersonnen seyen, sondern hält dies fest, dass die Religion das Leben des Ewigen im Menschen sey. Da die Kunst dies auch gewesen war, so handelt es sich darum, den Unterschied von Religion und Kunst zu finden: In der Religion vergehe ich mir als Individuum und schaue mich an als ein bloss Besonderes in der Idee und so entsteht mir Gott. In der Kunst beherrscht die Idee als unser Eigenthum durch den Verstand die ganze Welt und macht sie in ihrer Nichtigkeit wesentlich. In der Religion werden wir selbst individuell und nichtig und eben dadurch erst wesentlich in der göttlichen Idee [2]. Durch die Idee Gottes wird erst das Bewusstseyn mit sich einig, darum gibt es keins ohne sie, denn das Leben des Ewigen das sich in Allen findet, tritt bei dem mit Phantasie begabten Menschen unmittelbar personificirt ins Bewusstseyn, so dass der Mythus das nothwendige Mittel ist, wodurch die Gottheit zur besondern Erscheinung werden kann [3]. Dies führt auf den Unterschied der Religion und Philosophie. Die Religion ist der Act der unwillkührlichen Vereinigung des Endlichen als Endlichen mit dem Ewigen, während die Philosophie mit Freiheit das Endliche mit dem Ewigen vereinigen, die Kunst mit Freiheit dieses in jenem darstellen will [4]. Indem aber durch den Mythus das Ewige in die Besonderheit eingeht, steht dem Mythus eine, hinsichtlich der Richtung entgegengesetzte, Thätigkeit gegenüber, welche auf das Eine und Ursprüngliche zurückdeutet. Dies geschieht im Mysterium und so vollendet sich die Religion in Mystik und Mythologie, welche bei den Griechen sich sonderte, aber im Leben wieder mit einander sättigte, während es bei den orientalischen Völkern gar nicht einmal zu einer rechten Scheidung beider kam [5]. Mythologie und Mystik verhalten sich zu einander wie Symbol und Allegorie [6], und ihr Gegensatz wiederholt sich in dem Gegensatz der antiken und christlichen Religion. Die Letztere ist wesentlich mystisch. Weil der mythische Charac-

---

1) Nachgel. Schr. II. p. 719 ff. 2) Ebend. p. 283. 285.
3) Ebend. p. 681.
4) Kl. Aufsätze v. J. 1803. Nachgel. Schr. I. p. 117.
5) Ebend. p. 683—85. 6) Ebend. p. 292.

ter der griechischen Religion sie dahin bringt, alle religiösen Begriffe individuell zu gestalten, deswegen wiederholt *Solger* es sehr oft, dass unserer (mystischen) Anschauung es widerspreche, Gott als besondere Person zu denken, der die einzelnen Dinge hervorbringe, sondern dass wir vielmehr die Welt als das ansehn müssen worin er sich selbst offenbare [1]. Der Anschein, dass das zum Pantheismus führe indem dann die Wirklichkeit nur Entwicklung Gottes, und also alles durch unausbleibliche Nothwendigkeit bestimmt sey, dieser verschwindet wenn man bedenkt, dass die Wirklichkeit nur in sofern ist, als sie die Idee ausdrückt, ausserdem aber blosse Erscheinung, oder in Beziehung auf Gott blosser Schein, Nichts, das Böse ist, so dass die eigentliche Offenbarung Gottes die Aufhebung des Nichtigen ist [2]. Darum ist die Rückkehr zu sich selbst das Höchste und Letzte in der Philosophie, diese Liebe, in der Gott sein Nichts vernichtet, seinen Tod getödtet hat [3]. Die Lehre vom Bösen, die er selbst eine mystische nennt, bildet bei *Solger* den Mittelpunkt seiner ganzen Religionsphilosophie. Er schreibt an *Abeken* [4]: „Gott als eine allgemeine Substanz zu betrachten, ist der Grundirrthum aller unvollkommenen Philosophie. Er ist für uns nur in seiner Offenbarung durch eine ewige Thatsache, die zugleich wahre Wirklichkeit ist. Was wir gewöhnlich Wirklichkeit nennen, ist nur eine Erscheinung oder, in Beziehung auf Gott, ein blosser Schein, ein reines Nichts. Ihren wahren Werth erkennen wir nur durch das höhere Selbstbewusstseyn, welches die gesammte Erkenntniss der uns umgebenden Welt, oder eben dieser Erscheinung, in sich vereinigt. In diesem hebt sie sich mit allen ihren Gegensätzen auf, ja das Selbstbewusstseyn vernichtet sie durch sich selbst, und das Einzige, was als das wahrhaft Dauernde in uns bleibt, ist die Gegenwart Gottes. Ein wahres Selbstbewusstseyn oder eine wahre Einheit der Erkenntniss ist nur durch diese Anschauung möglich, in welcher wir unser eignes Ich nur in sofern als etwas Wahrhaftes erfassen, als es in Gott ist, es aber als Erscheinung völlig aufgeben, und als ein daseyendes Nichts von unserer ewigen Natur scheiden. In diesem positiven oder daseyenden Nichts finde ich das Princip des Bösen, welches die Philosophie eigentlich noch nie rein aufgestellt hat, sondern immer nur bald in einer Privation bald in einer Absonderung vom Guten gesucht hat, da es doch in Wahrheit das wirkliche Gegentheil desselben aber eben deshalb nur für uns Etwas, vom göttlichen Standpunkt

1) Erwin I. p. 244. 247.
2) An *Tieck* 7. Dec. 1817.
3) An *Tieck* 4. Febr. 1817.
4) 23. Jan. 1818.

aber betrachtet das reine Nichts ist. Von diesem Gegensatz geht meine ganze Ethik aus. — Sobald wir in dieses Verhältniss aufgegangen sind, so werden wir auch klar und ohne alles Wanken einsehn, dass Alles was in unserm Treiben und Leben wahr und gut ist, nur Gott selbst seyn kann, denn ausser ihm ist ja nichts, nur für uns scheint noch etwas Anderes zu seyn; es ist aber auch Nichts als der blosse Schein und, in sofern es doch ist, das Böse. Indem Gott in unserer Endlichkeit existirt oder sich offenbart, opfert er sich selbst auf, und vernichtet sich in uns, denn wir sind Nichts. Und so ist unser ganzes Verhältniss zu ihm fortwährend Dasselbe, welches uns in Christus zum Typus aufgestellt ist. Nicht bloss daran erinnern sollen wir uns, nicht nur daraus Gründe für unser Verhalten schöpfen, sondern wir sollen diese Begebenheit der göttlichen Selbstopferung in uns erleben und wahrnehmen; das Uebrige folgt daraus von selbst. Was so in einem jeden von uns vorgeht, das ist in Christus für die ganze Menschheit geschehn, damit wir gewiss wissen, es sey nicht nur ein Reflex unserer Gedanken, was wir davon haben, sondern die wirklichste Wirklichkeit. Christus ist der Wendepunkt der Geschichte, — und es lässt sich zeigen, dass für das Menschengeschlecht im Ganzen durch Christus objectiv geschehen ist, was in einem Jeden subjectiv durch den Glauben geschieht.“ — Diese Lehre von dem Bösen, als dem daseyenden Nichts, lässt ihn stets den Pantheisten daran erinnern, dass das Böse nur zu sehr da sey, dagegen dem Dualisten zurufen, dass das Böse dem Guten diene und in sofern identisch sey mit ihm. *Solger* bringt übrigens diese Lehre des Negirens der Negation nicht nur mit seiner Ironie zusammen, sondern auch mit seiner Lehre von der doppelten Erkenntniss, und wenn er hier die *Schleiermacher'sche* Schule tadelt, dass sie eigentlich nur eine scharfsinnigere und consequentere Aufklärungstheologie gebe, indem sie die vom gewöhnlichen Erkennen specifisch verschiedene höhere Erkenntniss leugne, so findet er bei *Hegel* den entgegengesetzten Fehler: Dieser soll nämlich das höhere speculative Denken allein gelten lassen, während doch das unwahre Erkennen und sein Gegenstand nur zu sehr da ist, als Böses nämlich, durch dessen Tödtung das Gute uns allein wird oder sich offenbart, denn sich offenbaren heisst: sein Nichts vernichten. Darum stehe das wahre Erkennen in sofern zwischen dem Wahren und Seyenden und dem (auch positiven) Nichts, als es Beides zugleich erkennt [1]. —

---

1) An *Tieck* 1. Jan. 1819.

16. *Solger* hat ganz eben so wie *v. Berger*, einen Standpunkt geltend gemacht, welcher zwischen dem Identitätssystem und der Wissenschaftslehre in der Mitte, oder besser über beiden steht, so dass es begreiflich ist, wenn Zeitgenossen seiner Lehre entgegensetzen konnten: *Schelling* und *Fichte* hätten das schon gelehrt, und er etwas höhnisch fragen: wo denn? Aber bei dieser gleichen Bestimmung beider Philosophen, welch ein Unterschied! Ja oft möchte man versucht seyn zu behaupten: Ein wahrer Gegensatz, wie zwischen *Wagner* und *Troxler,* wie zwischen *Herbart* und *Schopenhauer*. Es ist sehr begreiflich, denn wodurch der Eine und wodurch der Andere die Einseitigkeit des Identitätssystems überwindet, ist die ganz verschieden gefasste Subjectivität. *Berger* zeigt stets den Schüler *Reinhold's* und der Wissenschaftslehre in ihrer ursprünglichen Gestalt. Er zeigt den, durch sein Studium *Kant's* und durch seinen Beruf, zur mathematischen Betrachtungsweise der Natur Geneigten. Auf *Solger* haben früh der beiden *Schlegel* kritische Arbeiten gewirkt, *Tieck* ist nicht nur sein Freund sondern auch sein Dichter, und mit Recht wundert sich dieser, dass er nicht mehr eingenommen sey von *Novalis*. Sieht darum *Berger* in der Natur besonders gern Mathematik, so *Solger* ein grosses Drama; behauptet Jener das ernste Wahre stehe über dem heitern Schönen und zeigt Neigung, besonders dies an den Künsten zu rühmen, dass sie die Sitten veredeln, so erscheint dagegen Diesem die Wahrheit nur als ein Moment der Schönheit, und als ein Frevel, dass die Kunst der Sittlichkeit dienen soll. Der Schüler der Kritik der reinen Vernunft, der Elementarphilosophie, und der Wissenschaftslehre, sucht die Naturphilosophie durch eine Erkenntnisstheorie zu begründen, der Bewunderer des *Sophokles* und *Shakespeare* setzt die Aufgabe der Philosophie in die Einsicht über die in der Begeisterung gewordene Offenbarung. Es hängt hiermit zusammen, dass *v. Berger* in vielen Punkten sich mehr vom Identitätssystem entfernt, als *Solger* der ihm sehr nahe stehn zu bleiben scheint: die *Tieck-Novalis'sche* Subjectivität steht der Identitätslehre viel näher als *Kant's* Bewusstseyn und *Fichte's* Selbstbewusstseyn, und es hängt vom Gesichtspunkt der Beurtheilung ab, was man hier als den grössern Fortschritt ansehn will, das mehr sich zu dem Einen oder zum Andern Stellen. Besonders tritt die eben angedeutete Verschiedenheit in der praktischen Philosophie hervor. *Berger* ist Vertheidiger der Vertragstheorie, *Solger,* ihr entschiedener Gegner, legt Gewicht auf das bewusstlose Werden des Staats; *v. Berger* verlangt Gewerbefreiheit und Aufhören der Standesunterschiede, *Solger* fordert Corporationen und ist ein exaltirter Vertheidiger des Adels. (Bei-

den macht es Ehre, dass Jener adlig, dieser bürgerlich war.) *Berger* sieht in der Republik, *Solger* in der Monarchie den wahren Staat, jener streift oft an *Fichte*, dieser manchmal an *v. Haller*. Noch mehr tritt diese Differenz hervor in der Religionsphilosophie. Da betont *v. Berger* immer die praktische Seite, so dass ihm die Religion oft zur Moral wird, dagegen hat *Solger* stets Religion und Kunst auseinander zu halten; der geistliche Stand wird bei *v. Berger* ganz wie bei *Fichte* zu dem des Volkslehrers, der Cultus verschwindet vor der Verkündigung der Wahrheit; bei *Solger*, wo er zeigt wie alle Künste dem Cultus dienen, fehlt die Predigt. Eben darum ist auch das Leben und Leiden Christi bei *v. Berger* nur verhüllte moralische Vorschrift, bei *Solger* dagegen ist dieses Factum der eigentliche Mittelpunkt der Religion; *v. Berger* streift oft an *Fichte's* moralische Weltordnung, ja am Schlusse seines Werks bekennt er sie fast ganz und gar, nach *Solger* ist Gott allein wahres Seyn. Sieht man endlich den Punkt an, der eben so sehr religionsphilosophische als ethische Bedeutung hat, das Böse nämlich, so ist in dieser Hinsicht *v. Berger* blosser Rationalist und die Sünde fällt ihm mit der Sinnlichkeit zusammen, während die mystische Lehre *Solger's* von dem positiven Nichts mit Recht von ihm als einer der Hauptpunkte aller religionsphilosophischen Untersuchungen bezeichnet wird. Wir werden daher ihr Verhältniss so formuliren können: In der Ueberwindung der oft genannten Einseitigkeiten ist die Subjectivität für welche *v. Berger* grössere Berechtigung in Anspruch nimmt, moralisch, praktisch, gefasst, während *Solger* mehr ihre künstlerisch anschauende Natur ins Auge gefasst hat. Mit *Solger* zu sprechen würden wir sagen, dass *v. Berger* nur die Idee des Wahren und Guten urgirt, wenigstens ihnen den Primat vor dem Schönen einräumt. Die letztere Idee ist nun durch *Solger* zu ihrem Rechte gekommen. Dagegen aber findet sich bei diesem eine ganz entschiedene Lücke hinsichtlich der religiösen Idee. Obgleich er selbst dazwischen ausspricht, dass die Seligkeit einmal an die Stelle aller jener Ideen treten soll, obgleich sich Stellen nachweisen lassen, wo er den religiösen Standpunkt als den höchsten bezeichnet, so ist ihm doch die religiöse Befriedigung ganz von der ästhetischen verschlungen, seine Religion ist die Kunst. Es handelt sich jetzt darum, dass wie von *Berger* die moralische, von *Solger* die ästhetische Subjectivität gegen den alles verschlingenden Pantheismus in Schutz genommen wurde, dass dies auch hinsichtlich der religiösen geschehe. Es liegt in der Natur der Sache, dass wo dies geschieht, das ganze Philosophiren, welches bei *Berger* den streng wissenschaftlichen

und ethischen, bei *Solger* den künstlerischen Character hatte, mit einer religiösen Färbung hervortreten muss. Die eben beschriebene Stellung nimmt ein:

III. *Steffens* [1].

17. *Henrich Steffens* wurde am 2. Mai 1773 zu Stavanger in Norwegen geboren, kam mit seinen Eltern im J. 1779 nach Helsingör, wo er die gelehrte Schule besuchte, 1785 nach Roeskilde und 1787 nach Kopenhagen. Die Begeisterung für Naturstudien die ihn früh ergriffen hatte, entschied über seinen Beruf. Seit 1790 Student, erhielt er im J. 1794 ein Reisestipendium und sah in diesem Jahre zum ersten Male Deutschland, das er als Schiffbrüchiger betrat. Im J. 1796 fing er in Kiel an, Vorlesungen über Naturgeschichte zu halten. Dass er zugleich *Spinoza* studirte, erweckte in ihm das Bedürfniss nach speculativer Begründung der Naturwissenschaft und dies führte ihn nach Jena. Ehe er sich dort fixirte, vertiefte er sich in ein gründliches Studium der Wissenschaftslehre; auch *Novalis*' philosophische Fragmente im Athenäum beschäftigten ihn. Er kam nach Jena, als *Schelling* eben zu lesen anfing. Bald war er mit ihm befreundet, hörte seine Vorlesungen und schon im J. 1800 verfasste er eine Recension von *Schelling's* naturphilosophischen Schriften [2], die freilich von der Allgem. Lit. Zeit. nicht aufgenommen ward. Auch eine andere naturphilosophische Abhandlung (über den Oxydations- und Desoxydationsprocess der Erde) erschien in *Schelling's* Zeitschrift [3]. *Werner* zog ihn nach Freiberg, wo er sich ihm innig anschloss. Hier erschien *Steffens*' erstes Werk [4]. Im J. 1802 kehrte er nach Kopenhagen zurück, wo seine Vorlesungen [5] zwar Aufsehn machten, doch aber die Ungunst der Verhältnisse ihn bewog, einen Ruf nach Halle, als Professor für philosophische Naturwissenschaft, im J. 1804 anzunehmen. Von daher datirt sich seine Freundschaft mit *Schleiermacher*, dessen Umgang nicht ohne Einfluss geblieben seyn möchte auf das Werk, mit welchem dieser seine vollständige Uebereinstimmung ausgesprochen hat [6]. Als in Folge der französischen Invasion die Universität Halle auf-

---

1) *H. Steffens.* Was ich erlebte. 10 Bde. Breslau 1840—45.

2) *Schelling's* Zeitschr. f. specul. Physik I. 1 u. 2. 3) Ebend. I. 1.

4) *Henrich Steffens* Beiträge zur innern Naturgeschichte der Erde. 1. Thl. Freiberg 1801.

5) Die ersten sind herausgekommen unter dem Titel: *Inledning til philosophiske Forelaesninger. Kjöbenhavn* 1803.

6) *H. Steffens*, Grundzüge der philosophischen Naturwissenschaft. Berlin 1806.

gelöst ward, lebte *Steffens* eine Zeit lang in Holstein und Hamburg, im Wintersemester 1808/9 wurden die Vorlesungen in Halle wieder angefangen und zwar hielt *Steffens* eine, die er nachher veröffentlicht hat [1]. Obgleich er (mit Recht) gehofft hatte, gleichfalls nach Berlin gezogen zu werden, geschah es nicht und seine Versetzung nach Breslau hat er als eine Art wissenschaftlicher Verbannung angesehn. In dieser Wirksamkeit, welche nur dadurch unterbrochen wurde, dass er als Freiwilliger an dem Freiheitskriege Theil nahm, und später (1825) ein halbes Jahr in Berlin Vorlesungen hielt, hat er seine ausführlichsten Werke verfasst [2]. Nach seiner Rückkehr aus Paris trübte sich *Steffens*' Verhältniss mit manchen Freunden, weil er das Fratzenhafte und Gefährliche in dem damaligen Turnwesen früh einsah und offen rügte [3]. Mancher hat in jener Zeit in dem Mann ohne Falsch, den alles Unreine mit Schauder erfüllte, einen Polizeispion gesehn. Vielleicht haben diese Erfahrungen mit dazu beigetragen, ihn empfänglicher zu machen für das grosse Uebergewicht, welches bald *Scheibel* über seinen Geist gewinnen sollte. Dieses, und die nicht abzuleugnende Thatsache, dass zur Beförderung der Union nicht überall die reinsten Mittel angewandt wurden, waren der Grund warum endlich *Steffens* förmlich der unirten Kirche einen Absagebrief schrieb in zwei Schriften [4] deren letztere durch ihren Titel Manchen hat glauben lassen, er sey einmal zum Katholicismus übergetreten. Obgleich die schriftstellerische Thätigkeit *Steffens*' sich dem wissenschaftlichen Gebiete nicht ganz entfremdete [5], so warf sie sich doch jetzt vorwiegend auf ein anderes Gebiet. Ein Novellencyclus (die Familien W a l s e t h und L e i t h) den er im J. 1827 in Breslau erscheinen liess, fand so grossen Beifall, dass er dadurch ermuntert, andere Werke ähnlicher Art folgen liess, unter welchen „die vier Norweger" (1828) das beste, die „Re-

1) *H. Steffens* Ueber die Idee der Universitäten. Berlin 1809.

2) *Dess.* Handbuch der Oryktognosie. 3 Bde. 1811—19.
Dess. Die gegenwärtige Zeit und wie sie geworden. 2 Bde.
Dess. Caricaturen des Heiligsten. 2 Bde. Lpz. 1819—21.
Dess. Die gute Sache. 1819.
Dess. Schriften. Alt und Neu. 2 Bde. Breslau 1821.
Dess. Anthropologie. 2 Bde. Breslau 1822.

3) *H. Steffens* Turnziel, Sendschreiben an den Herrn Professor *Kayssler* und die Turnfreunde. Breslau 1818.

4) *Dess.* Von der falschen Theologie und dem wahren Glauben, eine Stimme aus der Gemeinde. Breslau 1823.
Dess. Wie ich wieder Lutheraner ward und was mir das Lutherthum ist. Breslau 1831.

5) *Dess.* Polemische Blätter zur Beförderung der speculativen Physik. 2 Hefte. Breslau 1829. 1835.

volution" das schwächste ist. Sie sind später gesammelt erschienen[1]. Die kirchlichen Verhältnisse in Breslau wurden *Steffens* allmählig so peinlich, dass er es für Pflicht hielt, um seinen Abschied einzukommen. Ein höherer Einfluss ersparte ihm ein sorgenvolles Alter und erhielt Preussen einen trefflichen Mann: er ward im J. 1831 als Professor der Philosophie, namentlich der Naturphilosophie, nach Berlin gerufen. Hier lebte er, mit Vorlesungen und der Abfassung seiner oben genannten Autobiographie beschäftigt, bis zum 13. Febr. 1845, bis in sein Greisenalter hinein durch das so hinreissend, was ihm selbst als das Höchste galt, durch den Adel seiner Persönlichkeit, unvergesslich und unersetzlich Allen, denen es vergönnt war, in eine innigere Beziehung zu ihm und zu seinem Hause zu treten. Nach seinem Tode erschienen einige kleinere Abhandlungen von ihm, Vorträge in der Akademie gehalten, die mit einem Vorwort von *Schelling* begleitet sind[2].

18. Mit Recht hebt dieses Vorwort hervor, dass *Steffens* dadurch begünstigt gewesen sey, dass seiner Hinneigung zur Philosophie ein reiches Studium der Natur vorausgegangen war. In positiven Kenntnissen war er in diesem Gebiete *Schelling* selbst, weit überlegen. Dabei ist wieder entscheidend geworden, dass es gerade die Mineralogie und Geognosie war, welche ihn besonders angezogen hatte. Die erstere wies durch die verschiedenen Krystallisationsformen auf die innere und äussere Eigenthümlichkeit der Naturproducte, die letztere offenbarte Jedem, der nicht blind seyn wollte, wie jenes Vorwort ganz richtig sagt, „die Anschauung einer unergründlichen Vergangenheit, einer ganzen Folge von Zeiten, in der je eine die andere zudeckte, Eins dem Andern zu Grunde gelegt wurde, nicht ohne in dieser Unterordnung selbst verändert zu werden," und wies also auf eine Geschichte der Erde. Die beiden besondern Werke aber geben die eigentlichen Angelpunkte der *Steffens'schen* Naturphilosophie an, welche schon deswegen zuerst betrachtet werden muss, weil *Steffens'* schriftstellerische Thätigkeit sich zuerst ganz auf sie beschränkte. Die Grundzüge dazu sind in den Beiträgen zur neuern Naturgeschichte der Erde enthalten, dem frischesten, und in gewisser Weise genialsten, unter *Steffens'* Werken. Man kann das Verhältniss desselben zu den *Schelling'schen* Werken nicht besser characterisiren, als es von *Steffens* selbst geschieht, wenn er wiederholt sagt, dass, was *Schel-*

1) *H. Steffens* Novellen. 16 Bdchn. Breslau 1837—38.
2) Nachgelassene Schriften von *Steffens*, mit einem Vorwort von *Schelling* Berlin 1846.

ling durch Deduction gefunden habe, dass er dies auf dem Wege der Reduction entwickeln wolle. *Steffens* geht nämlich hier von constatirten Thatsachen aus, und schliesst auf ein gemeinsames Gesetz zurück; nachdem er dann dieses selbe Verfahren in einem andern Gebiete der Natur wiederholt und auch hier das gemeinsame Gesetz gefunden, combinirt er beide gefundenen Resultate, indem er die allgemeine Idee aufsucht, welche in jenen Gesetzen sich offenbart. So beginnt er mit einer rein empirischen Untersuchung über die Erden, und kommt zu dem Resultate, dass in ihnen zwei Reihen sich unterscheiden lassen, deren eine sich an den Thon und Kiesel, die andere an den Kalk anschliesse; indem nun weiter einige durch *Werner* festgestellte Sätze über die Schiefer- und Kalkformation hinzugenommen und ferner darauf aufmerksam gemacht wird, dass in jener der Kohlenstoff auftrete und die pflanzlichen Organismen, während die Kalkformation Thierreste zeigt und andererseits Kalkformation durch animalische Thätigkeit fortgesetzt wird, so dass der Kalk eben so oft als Residuum des animalischen Lebensprocesses erscheint, als die Vegetation Kiesel producirt, so spricht er die Summe dieser Betrachtungen so aus: Es ist also gewiss, dass jene getrennten Reihen, die sich durch chemische Erfahrungen fanden, auch in der Natur im Grossen sich als solche behaupten, dass selbst die entgegengesetzten Wege, welche die Natur in ihren organischen Operationen, verfolgt, durch ein hinterlassenes Residuum jene entgegengesetzten Reihen noch immer zu reproduciren vermögen [1]. Eben so geht er nun wieder von gewissen Thatsachen aus, welche die chemische Untersuchung der Pflanzen und Thiere festgestellt hat. Obgleich er sich fortwährend dagegen verwahrt, dass die Stoffe, welche die chemische Analyse im todten Körper findet, als solche den lebendigen Organismus componiren, so bringt ihn doch die Rücksicht auf die gemachten Analysen, verbunden mit den Eigenschaften des Diamants, zu dem Resultat: die ganze kieseligte Reihe, die in den ältesten und mächtigsten Gebirgen unserer Erde die Hauptmasse ausmacht, durch alle Perioden hindurchgeht, durch die öligen Substanzen uns die Ueberreste einer vergangenen Vegetation zeigt, noch immer sich an die ganze bestehende Vegetation als ein lebendiges Glied (durch die Torfmoore) anschliesst, wird hauptsächlich durch Kohlenstoff und Wasserstoff, als das Characterisirende ihrer Mischung ausgezeichnet. In ganz entsprechender Formel wird der durch alle Perioden hindurchgehenden kalkigten Reihe, die in den Versteinerungen ver-

1) Beiträge. No. I. p. 1 — 35.

gangene Animalisation zeigt, noch immer sich an die bestehende Animalisation (durch die Corallenbänke) anschliesst, der Stickstoff und Wasserstoff als das Characterisirende der Mischung vindicirt. So ist es denn am Ende ein Gegensatz, der im animalischen Leben als der der Sensibilität und Irritabilität, im Organischen überhaupt als Thier und Pflanze, in der chemischen Sphäre als Stickstoff und Kohlenstoff, in der geologischen als Kalk- und Kieselformation sich darstellt, welcher letztere die erste Regung der animalisirenden und vegetativen Tendenz der Natur zeigt. Die Kalkgebirge zeigen die Residuen derjenigen Thätigkeit, durch deren vollkommnes Individualisiren erst die Animalisation entstund. Das ungeheure Thier, dessen Skelett die ganze Kalkreihe darstellt, war eben deswegen kein Thier, die ungeheure Pflanze, deren Residuum die ganze Kieselreihe darstellt, war eben darum keine Pflanze, weil die Individualität noch nicht in ihr gekeimt hatte [1]. Es handelt sich nun darum, eine Theorie dieser Gegensätze aufzustellen, oder, da jede Theorie genetisch ist, die Frage zu beantworten: Wie entsteht in der ursprünglich homogenen Masse die erste Entgegensetzung, wie entspringen aus dieser alle übrigen, und wie erhalten sie sich wechselseitig, ohne dass die ursprünglichen von den spätern aufgehoben werden? Die Antwort auf diese Fragen gibt eine Geschichte der Erde, die im Gegensatz gegen die gewöhnliche Naturgeschichte, da sie das eigentliche Innere betrifft, innere Naturgeschichte genannt werden kann [2]. Um diese Aufgabe zu lösen, muss die Aufmerksamkeit auf diejenigen Körper gerichtet werden, die bis jetzt ganz übergangen wurden, auf die Metalle. Hier wird nun wiederum an die Thatsache angeknüpft, dass die Metalle verschiedene Cohärenz darbieten, deren Grade durch *Muschenbroek*, *v. Sickingen* u. A. zum Theil genau bestimmt sind. Das von *Ritter* aufgestellte Gesetz, dass die Cohärenz gleich sey dem Producte der Wärmecapacität und des Schmelzgrades, kann dann benutzt werden, um die fehlenden Bestimmungen zu finden, so dass also vom Eisen an nach *Sickingen's* Versuchen die Cohärenz durch Kupfer, Platina, Silber, Gold abnimmt, nach dem *Ritter'schen* Gesetz aber die Reihe durch Spiessglanz, Zinn, Blei, Quecksilber fortgesetzt werden muss. Zum Spiessglanz will *Steffens* den Arsenik stellen, zwischen Zinn und Blei den Wismuth. Es wird aber nun weiter darauf aufmerksam gemacht, dass die Cohärenz nicht bloss in der Dehnbarkeit bestehe, sondern bei den spröden Körpern in der Härte, und demgemäss mit *Schelling* die erstere als absolute, die

---

1) Beiträge. No. II. p. 36—90. 2) Ebendas. No. III. p. 91—100.

zweite als relative Cohärenz bezeichnet; bekanntlich stehen sie beim Eisen im umgekehrten Verhältniss, da seine Härte mit seiner Sprödigkeit wächst, aber nicht nur dies, sondern wenn wir uns in die Mitte der eben angegebenen Reihe stellen, zum Golde, so gilt für die ganze Reihe Gold, Silber, Platina, Kupfer, Eisen das Gesetz: so wie die Cohärenz zunimmt, nimmt die Dehnbarkeit ab. Gleiches gilt von der andern Seite der Reihe, nur (weil hier die Cohärenz abnimmt, die nach dem Eisen hin zunahm) ist hier das dem Golde zunächst stehende Metall das sprödeste, dagegen das von ihm entfernteste das (ungeschmolzene) Quecksilber das dehnbarste. Nach der einen Seite wächst also die Cohärenz der abnehmenden Dehnbarkeit proportional, nach der andern Seite wächst die Dehnbarkeit mit der abnehmenden Cohärenz. So ergeben sich also zwei Reihen, welche diesen Uebergang vom Dehnbaren zum Spröden zeigen, von welchen Reihen wieder die eine die am Meisten, die andere die am Wenigsten cohärenten Metalle enthält. In jeder Reihe scheint die Verwandtschaft zweier Metalle um so grösser zu seyn, je weniger ihre Cohärenz differirt. Dagegen scheint (wenigstens nach den Erfahrungen über Blei und Quecksilber) die Verwandtschaft zweier Metalle verschiedener Reihen um so grösser zu seyn, je kleiner die Summe ihrer Cohärenzen ist. In beiden Reihen aber steht Cohärenz und Dichtigkeit im umgekehrten Verhältniss, so dass die Reihe mit dem schwersten Metall anfängt (Gold in der einen, Quecksilber in der andern Reihe) und mit dem leichteren endigt. Bei dieser Gelegenheit wird nun der Grund angegeben, warum die Metalle die schwersten Körper sind: Schwere ist die Thätigkeit der Erde überhaupt, jede individuelle Thätigkeit tendirt gegen die Schwere, diejenigen Körper darum, welche am Niedrigsten stehen auf der Leiter der irdischen Wesen, weil sie am Wenigsten individuelle Bildung zeigen, sind am Meisten von der ganzen Erdmasse abhängig, daher kommt es auch, dass die drei merkwürdigen Metalle Platina, Gold und Quecksilber, welche durch ihre geringe Verwandtschaft mit andern Körpern und leichte Reducirbarkeit sich als die erweisen, welche unter den Metallen die Stelle einnehmen, die diesen unter allen Körpern zukommt, d. h. die niedersten Bildungen der Erde, die ersten Versuche der Natur sind, dass sie das grösste Gewicht haben. Diese Stelle muss jenen drei Metallen, welche hinsichtlich der Schmelzbarkeit und auch sonst die äussersten Extreme und die Mitte der ganzen Metallwelt darbieten, auch dann bleiben, wenn es bewiesen wäre, dass sie als jüngere Productionen der Erde vorkommen. Dies wäre nur ein neues Beispiel davon, dass die Natur in ihren fortgehenden Bildungen auf frühere

Stufen zurückfallen und die einmal durchlaufene Reihe wieder durchlaufen muss, ganz wie ja auch die höhern Thierstufen wieder da anfangen (beim Gallert), wo die niedern stehen bleiben. In manchen Beziehungen nähert sich übrigens diesen Wurzelmetallen, wie man sie nennen kann, das Silber an. Verlässt man sie nun, und wendet sich wiederum zu den beiden Reihen der Metalle, und zwar zunächst zu den cohärenteren, so spielt unter diesen das Eisen eine eigenthümliche Rolle, indem alle Eigenschaften dieser Reihe, die bis zu ihm hin steigen (z. B. Verwandtschaft zum Sauerstoff), von da ab wieder abnehmen, so dass das Eisen, dieser einzige Träger des isolirten Magnetismus, gleichsam als ein neuer Wendepunkt innerhalb dieser Reihe erscheint. Eine ähnliche Rolle scheint in der weniger cohärenten Reihe der Zink zu spielen, bis zu dem hin die Verwandtschaft zum Sauerstoff zunimmt. Im Uebrigen zeigt sich der Gegensatz zwischen dieser Reihe und der, in welcher das Eisen den Mittelpunkt bildet, u. A. auch darin, dass gerade hier die Metalle vorkommen, welche, wie der Arsenik, die magnetische Eigenschaft zerstören. Nimmt man nun zu dem bisher Gesagten noch hinzu, dass die Menge der cohärenteren Metalle mit der Entfernung vom Aequator wächst, die der weniger cohärenten aber abnimmt, so wird man als das Resultat der ganzen Untersuchung aussprechen dürfen: die ganze Metallreihe zeigt uns durch ihre äusseren Punkte zwei sich entgegengesetzte Pole, von welchen der eine sich gleichsam immer fester macht (contrahirt), der Minus-Pol, der andere sich immer mehr frei macht (expandirt), der Plus-Pol [1]. Das Resultat der Untersuchungen über die Metalle wird nun vereinigt mit dem, was sich hinsichtlich der Erden gezeigt hatte. Die Analogie der Erden und der Metalloxyde, die Verbindung der Kohle mit so vielen Metallen der cohärenteren Reihe, ihre Wichtigkeit für die Erscheinung des isolirten Magnetismus, der metallische Glanz des Graphits, das Maximum der Härte d. h. der absoluten Cohärenz beim Diamant, endlich seine Analogie mit dem Quarz, berechtigt zu dem Schluss, dass der Kohlenstoff als der negative oder Minus-Pol der Metallreihe, die grösste Contraction der Natur repräsentire. Wenn auch nicht mit solcher Evidenz, so doch mit grosser Wahrscheinlichkeit, muss dem Stickstoff in der Kalkreihe, und darum in der Reihe der weniger cohärenten Metalle, die Stelle angewiesen werden, welche dem Kohlenstoff in der Kieselreihe zukommt. Er würde also eben so die grösste Expansion repräsentiren wie der Kohlenstoff die grösste Contraction. Wenn aber so

1) Beiträge. No. IV. p. 101—176.

alle Körper der Erde als eine Reihe betrachtet die Polarität offenbaren, wenn in der Mitte dieser Reihe diese Polarität der Erde als Polarität dieser Körper selbst, als isolirter Magnetismus erscheint, so ist der Gedanke nahe gelegt, den Magnetismus als das anzusehn, welches der Evolution der Erde zu Grunde liegt, Stickstoff aber und Kohlenstoff als die Endpunkte dieser Evolution und also als Repräsentanten des Magnetismus zu betrachten [1]. Diesen Gedanken, das eigentliche Thema des ganzen Werks, sucht nun *Steffens* tiefer zu begründen. Der Uebergang von den Metallen zu der Erdmasse überhaupt macht sich dadurch ganz natürlich, dass die Metalle in ihrem Verschlossenseyn gegen die chemische Einwirkung (Unzerlegbarkeit) die Erde von Seiten ihres Beharrens d. h. ihrer blossen Wesenhaftigkeit repräsentiren, wie denn auch der Kern der Erdmasse sicherlich metallisch ist. Es fragt sich nun, ob das für die einzelnen Metalle aufgestellte Gesetz über das Verhältniss der Dichtigkeit und Cohärenz, auch auf die (mittlere) Dichtigkeit und Cohärenz der Erde ausgedehnt werden kann? Diese Frage, so weit sie durch die Vergleichung mit andern Planeten beantwortet werden muss, gehört der, noch nicht existirenden, physischen Astronomie. Indess liesse sich doch jene Frage auch durch Betrachtung der Erde allein beantworten, wenn sich zeigen sollte, dass Dichtigkeit und Cohäsion der Erde variabel sind, was durchaus nicht gegen *Newton's* Ableitung des Erdsphäroids spricht, da während der Bildung die Erdmasse sehr gut eine gleichmässige Dichtigkeit hätte haben können. Versucht man sich die Bildung der Erde aus der chaotischen Flüssigkeit zu denken, so findet man, dass man mit der blossen Gravitation nicht ausreicht, sondern es bedarf eines Princips, welches die Cohärenz und die Richtung der Erde bedingt. Dieses Princip ist der die Cohärenz bedingende, die Linie bestimmende Magnetismus. Da aber eben so wie der Magnetismus nach der Linie, die Schwere nach dem Punkte tendirt, so ist also ein Streit zwischen Dichtigkeit und Cohärenz in der Erdmasse gesetzt, der sich nun durch die Kugelform der sich bildenden Masse auflöst, so dass also in der Erdkugel, diesem grossen Magneten selbst die Widersprüche schon enthalten sind, aus denen alles Leben auf der Erde hervorgeht. Zeigt nun aber weiter die Naturphilosophie, dass der magnetische Gegensatz nichts Anderes ist, als der der ursprünglichen Repulsiv- und Attractivkraft selbst, von denen jene die Quelle alles Positiven, diese alles Negativen ist, so lässt sich begreifen, warum die beiden Hemisphären den Gegensatz des vorwie-

1) Beiträge. No. V. p. 177—196.

genden Festlandes und Wassers zeigen, es lässt sich ferner Nichts dagegen einwenden, wenn Kohlenstoff und Stickstoff als Repräsentanten der Attractiv- und Repulsivkraft auf der Erde bezeichnet und dabei ausgesprochen wird: Könnte man Metalle chemisch zerlegen, so würde man ohne Zweifel finden, dass sie aus Kohlenstoff und Stickstoff zusammengesetzt wären, als unzerlegte Körper sind sie Ausdrücke bestimmter Conflicte beider. Die Aufgabe einer Geologie, die sich nicht damit begnügen will zu zeigen, welche Stufen die Natur durchläuft, sondern auch wie und unter welchen Umständen sie dies thut, wird den Magnetismus, als die erste Stufe der Evolution unseres Planeten darstellen, freilich wird sie eine wahre innere Geschichte der Erde nur dann werden, wenn sie die magnetische Axe als variirend nicht nur annimmt sondern darthut. Dieses durchaus nicht gesetzlose Variiren zeigt sich auch darin, dass der positive Pol der cohärenten Masse immer stärker hervortrat, indem der negative Pol auf der andern Seite immer stärker band, so dass von der Zeit an die Thätigkeit der Natur darauf ausgehen musste, das losgerissene Positive immer mehr zu binden, das gefesselte immer mehr zu lösen. Daher tritt der Stickstoff in der Kalkreihe erst später hervor und nimmt in den jüngern Perioden immer mächtiger zu, bis er, indem er allmählig von dem Processe verschlungen wird, selbst in Widersprüche geräth, die nur durch die Animalisation zu lösen sind. Gerade so verhält es sich mit dem Kohlenstoff, der in Widersprüche geräth, die durch die Vegetation gelöst werden. Das organische Leben stellt so den höchsten Gipfel des Producirens der Natur in entgegengesetzter Richtung dar[1]. Was weiter in dem *Steffens'schen* Werke folgt, ist theils nur Andeutung, dass in der Fortsetzung desselben (die nicht erfolgt ist) dargethan werden soll, dass Sauerstoff und Wasserstoff Repräsentanten der Electricität sind (eine Entdekkung, die *Schelling* zugeschrieben wird, obgleich der Gedanke eigentlich von *Lichtenberg* stammt) und dass diese Polarität in die bisher entwickelte eingreift, so dass die Natur die einmal getrennten Pole nicht mehr vereinigen und darum nicht zur Metallreihe zurückkehren kann, und bahnt dann den Uebergang zu einer ganz selbstständigen Abhandlung[2]. Diese will zeigen, dass durch die ganze Organisation die Natur nichts sucht als die individuellste Bildung, und führt dies, an *Kielmayer's* bekannte Rede und *Schelling's* Entwurf einer Naturphilosophie anknüpfend, so durch, dass in einer Stufenfolge der Thiere das allmählige Sinken der Reproduction gegen die Irritabilität, dann dieser gegen

1) Beiträge No. VI. p. 197—266. 2) Ebend. No. VII. p. 267—274.

die Sensibilität nachgewiesen, und dann gezeigt wird, wie die Thiere es nur bis dahin bringen, die Gattung zu reproduciren, während wo die Vernunft erreicht wird, die Tendenz jener Reproduction zusammenfällt mit der, die Natur zu reproduciren. Wer für sich steht und am Festesten steht ist die individuellste Bildung, der wahrhafteste Mensch. Wem die Natur vergönnte, in sich die Harmonie zu finden, ist die individuellste Schöpfung und der geheiligte Priester der Natur [1]. So flüchtig dieser Aufsatz im Vergleich mit dem vorhergehenden erscheint, so ist er doch interessant, indem er zeigt, wie von Anfang an *Steffens* die beiden Hauptpunkte seines Denkens: Geschichtliche Ansicht der Natur und Anerkennen der Eigenthümlichkeit fest im Auge behalten hat. Dass diese Beiträge übrigens, als der erste Versuch eines mit empirischen Kenntnissen ausgestatteten Naturphilosophen, grosses Aufsehn machten, ist begreiflich, ebenso, dass sie von Allen, zur Schule Gehörigen, freudig begrüsst wurden. Ohne Uebertreibung schildert *Steffens* den Erfolg dieses Werkes im 5. Bande seiner Selbstbiographie; was er nicht sagt ist, dass er bald als *Schelling* völlig ebenbürtiger Repräsentant der Naturphilosophie angesehn ward. Viel weniger originell als in dem eben characterisirten Werke erscheint *Steffens* in den Grundzügen der philosophischen Naturwissenschaft, bei denen man freilich nicht vergessen darf, dass sie ein Compendium für seine Vorlesungen seyn sollten. Die ersten Sätze schliessen sich fast wörtlich an *Schelling's* authentische Darstellung, auch dies, dass die beiden Hauptwissenschaften, welche die abgeschlossenen Totalitäten Natur und Geschichte betrachten, als Physik und Naturrecht bezeichnet werden, kann zwar seltsam erscheinen, wird aber kaum berechtigen, einen andern Standpunkt als den des Identitätssystems anzunehmen. Die Ableitung der Raumdimensionen, der Gegensatz von Materie und Licht, ihre Vereinigung im Organismus, zunächst in dem Totalorganismus des Planetensystems, die Ableitung der *Kepler'schen* Gesetze, (die letzten durch Anführungszeichen als entlehnt bezeichnet) — alles dies stimmt völlig mit *Schelling* überein. Eher könnte man darin eine Abweichung finden, dass *Steffens* als das Hauptbestreben der Naturwissenschaft das Erkennen der Relativität der Gegensätze d. h. das Erkennen der Quadruplicität angibt [2], und man könnte hier an *Schleiermacher*, *Wagner* und *Troxler* denken. Allein man vergässe dann, dass diese Männer eben so sehr durch *Steffens* angeregt worden sind wie er durch sie, und dass ja *Schelling* selbst in den Darstel-

1) Beiträge No. VII. p. 277 — 317. 2) Grundzüge der Naturw. p. 37.

lungen der Neuen Zeitschrift für speculative Physik (vgl. oben p. 176.) durch *Baader* und *Steffens* bewogen die Quadruplicität zum Schema seiner Deduction gemacht hatte. Der Unterschied ist, dass *Steffens* die Quadruplicität an jedem Punkte nachzuweisen sucht, dass er sie als den Faden ansieht, der uns in dem Chaos der Natur sicher leite[1]. Wenn aber nun weiter *Steffens* sagt, dass, was für die Zeit die Quadruplicität der grössern und kleinern Epochen und für den Raum die vier Weltgegenden sind, dass dasselbe für die Beobachtung die vier Elemente (Feuer, Wasser, Luft und Erde) und für das Experiment die vier Stoffe (Sauerstoff, Wasserstoff, Stickstoff und Kohlenstoff) seyen[2], so ist es erklärlich, dass nun der einen Form der Quadruplicität die andere substituirt und vom Kohlenstoff als dem nördlichen oder von der Luft als dem südlichen Princip u. s. w. gesprochen wird. Erklärlich; aber weder ist es zu loben noch hat es sich als vortheilhaft für die Lehre erwiesen. (Gerade die Beiden, welche der Naturphilosophie die grössten Dienste geleistet haben, *Steffens* und *Oken*, haben durch den Gebrauch eines Wortes, das in einer Sphäre richtig ist, für eine andere, die Naturphilosophie in den Ruf gebracht, dass sie nur spielende Analogien enthalte. In der That haben sie Beide zu wenig berücksichtigt, dass Analogie zwar Wiederholung e i n e s allgemeinen [d. h. logischen] Verhältnisses aber in v e r s c h i e d e n e n Sphären ist, und dass darum, jedes der Analogen mit dem allgemeinen [logischen] Namen, nicht aber mit dem seines Analogons bezeichnet werden darf. [Dass der Mann als das negative Princip dem Weibe gegenübersteht und dass die Säure das Negative des Basischen ist, kann ganz richtig und dennoch ein Unsinn seyn, dass der Mann sauer ist und das Weib basisch.] Will man darum den eigentlichen Wahrheitsgehalt, und das was ein bleibendes Verdienst in dem Grundriss der philosophischen Naturwissenschaft hat, fixiren, so muss von allen den Sätzen abstrahirt werden, die solche unerlaubte Metonymien enthalten, sollte auch *Steffens* selbst auf diese den grössten Werth gelegt haben.) Mit *Schelling* wird der Gegensatz der Schwere und des Lichts, der mit dem Widerstreit zwischen Differenz und Indifferenz, Werden und Seyn zusammengestellt wird, allen übrigen Gegensätzen zu Grunde gelegt, und nun der ersteren die Nord-südpolarität, dem letzteren die Ost-westpolarität, — auf der Erde stetig wechselnd in der Aequatoriallinie — vindicirt, welche Polaritäten mit dem Magnetismus und der Electricität zusammenfallen, so

---

1) Grundzüge der Naturw. p. 38. 2) Ebend. p. 60.

dass die letztere eben so als das Princip der Achsendrehung erscheint, wie der erstere die constante Axe bedingte [1]. Nachdem der relative Gegensatz des Organischen und Anorganischen — oder wie *Steffens* nach einer damals herrschenden Unsitte schreibt Anorgischen — erörtert ist, beschäftigt sich das Werk besonders mit dem Totalorganismus, der Erde; die in den Beiträgen entwickelten Grundsätze werden hier festgehalten, nur so, dass das Silber stets ohne Weiteres als das vierte edle (oder Wurzel-) Metall bezeichnet wird. Es wird dann weiter gezeigt, wie sich das Leben des Totalorganismus zuletzt in der Vegetation und Animalisation zeige, wie diese letztere eine Stufenfolge darbiete, und wie auf der letzten Stufe (der Sensibilität) die Thierklassen parallel gehn der Entwicklung der Sinne. Der Mittelpunkt aber aller Organisationen ist der Mensch, und alle einzelnen Sphären der Organisation sind als *disjecta membra* der Menschenorganisation anzusehn. Im Menschen offenbart sich das Maximum der Individualität, die in liebender Hingabe die wirkliche Einheit von Freiheit und Nothwendigkeit darbietet, wie denn auch nur der Mensch ewig ist, während in der Natur die Permanenz nur dem Typus der Gattungen zukommt [2]. Indem der Mensch der Mikrokosmus ist, wiederholt sich in ihm die Quadruplicität in seinen Lebensaltern, Temperamenten u. s. w. Dieser letztere Gedanke ist nun ausführlicher entwickelt, ja er bildet eigentlich das ganze Thema für *Steffens*' Anthropologie, auf welche in der systematischen Darstellung seiner Lehre früher Rücksicht genommen werden muss, als auf einige andere, früher erschienene, Werke. Dies darf um so eher geschehn, als, was die Anthropologie enthält, in seinen Vorträgen über dieselbe entwickelt war, lange ehe er den Plan gefasst hatte, die „Gegenwärtige Zeit" und die „Caricaturen" zu schreiben. Die Aufgabe, welche *Steffens* sich in seiner Anthropologie gesetzt hat ist, das Verschmolzenseyn des Menschen mit dem All der Natur darzuthun, eine Tendenz, welche nur der materialistisch nennen kann, dem, weil er sich selbstsüchtig von der Natur abwandte, das lebendige All zu einer Vielheit getrennter materieller Dinge wurde. Die Anthropologie betrachtet den Menschen 1) als Schlussstein einer unendlichen Vergangenheit, 2) als Mittelpunkt einer unendlichen Gegenwart, 3) als Anfangspunkt einer unendlichen Zukunft [3]. Da die erste Betrachtung die Vorgeschichte des Menschen betrifft, die wir nur durch geologische Forschungen kennen lernen, so wird der erste Theil

---

1) Grundzüge der Naturw. p. 40. 41.
2) Ebend. p. 88 ff. p. 71. 78. 81. 169. 194.
3) Anthropologie I. p. 15. 16.

als **Geologische Anthropologie** bezeichnet. Sie umfasst den ganzen ersten Band des Werks. Die erste Abhandlung darin, „**Beweis, dass der Kern der Erde metallisch ist**“ [1], schliesst sich enge an die Beiträge zur innern Naturgeschichte der Erde an, indem sie zugleich berücksichtigt, was die letzten zwanzig Jahre zu ihrer Bestätigung oder Widerlegung ans Licht gefördert haben. Nachdem auf die Leitungsfähigkeit für Wärme und Electricität hingewiesen worden, wird das Verhältniss der Metalle zum Wasser als ein Gegensatz bestimmt, der sich auch darin bethätigt, dass in ihrem Conflict sowol das Metall durch Oxydation als das Wasser durch Zerlegung verschwindet und in demselben Maasse Erde und Luft an ihre Stelle tritt. Indem die Zerlegung des Wassers gezeigt hat, dass der Sauerstoff, dieses besondernde, darum das Gediegene zerreiblich machende Princip, Eins (aber nicht einerlei) ist mit der negativen Electricität, muss nicht mit *Lavoisier* dem einen Sauerstoff die ganze Reihe der Substrate entgegengestellt werden, sondern vielmehr die Reihe der Substrate (Metalle) gedacht werden als der Einwirkung der **beiden** Principien Preis gegeben, die man Wasserstoff und Sauerstoff nennt, von denen der erste identisch ist mit der positiven Electricität, der Hitze, der Schwere, während in dem Sauerstoff sich die negative Electricität, die Kälte, das Licht wiederholt, oder vielmehr, wie *Steffens* selbst richtig bemerkt, der Principien der Allgemeinheit und Besonderung. Damit streitet nun nicht, dass die beiden Extreme der Metallreihe, der Kohlenstoff und der Stickstoff oder *Berzelius*' Nitrium, unter einander denselben Gegensatz, nur als Seyn, wiederholen, den jene beiden als Thätigkeit und Werden zeigen. Es ist dabei zugleich darauf hingewiesen, wie der sich in Metaphern gestaltende Sprachgebrauch, der von Gediegenheit, Klarheit, von Kälte des Verstandes und Gluth der Begierde spricht u. s. w. richtig anerkenne, dass die Natur Vorahndung des Geistigen sey. Der in den Beiträgen ausgesprochene, durch *Oersted's* Entdeckung bestätigte Satz, dass der Magnetismus der ganzen Metallreihe zukommt, dass alle Metalle einen zertrennten Magneten darstellen, verbunden mit dem constatirten Satz, dass die Erde ein grosser Magnet ist, beweist, dass sie im Innern, d. h. als Masse, metallisch ist. Damit ist aber weder gesagt, dass dieser metallische Kern dicht unter der Rinde der Erde beginne, noch auch, dass das Metall, welches ihn bildet, eines der uns bekannten Metalle sey. Vielmehr werden die Stufen, die auf der Erdoberfläche getrennt sind und eben darum

1) Anthropologie p. 17—128.

die unveränderlichen Elemente aller Erdqualitäten bilden, im Innern der Erde in einander verschmelzen; nach dem Mittelpunkte hin wird jener Kern die in einander übergehenden edlen Metalle enthalten, aus diesen werden sich die magnetischen cohärenten, und eben so die weniger cohärenten flüchtigen erzeugt haben, jene mehr nach Norden, diese mehr nach Süden hin. Wie der bewegliche (electrische) Gegensatz unter dem Aequator herrscht, so tritt der magnetische an den Polen hervor, und das magnetische Nordlicht ist wirklich, wie *Dalton* und *Biot* behaupten, metallischer Natur; es tritt, indem die bewegliche, bildende, das Metall verhüllende Thätigkeit der Erde verdrängt wird, der nackte Kern der Erde, das Metall, in die Atmosphäre hinein. — Es folgt darauf die Entwicklungsgeschichte der Erde, welche zuerst unter der Ueberschrift Bildungsformen [1] eine Beschreibung der drei verschiedenen Formationsreihen gibt, auf die nach *Steffens* alle von den Geognosten angenommenen zurückgeführt werden können, der Schieferformationsreihe nämlich, die Kiesel und Thon vorwaltend enthält, und, als ein Product der Thätigkeit, die sich auch in der Vegetation zeigt, die vegetative genannt werden kann, eben so wie man die Kalkformation, die in den Urgebirgen fast ganz aus Kalk besteht und in den Flötzgebirgen mit Gips und Steinsalz sich verbindet, die thierische nennen mag. Zu ihnen gesellt sich drittens die Porphyrformationsreihe, in der anstatt der körnigen und schiefrigen Structur der ersten Reihe, die zerstreute krystallinische tritt, und die als ein Product der massenbildenden kosmischen Thätigkeit anzusehn ist, welche noch gegenwärtig die basaltähnlichen Meteorsteine erzeugt. Es folgt ein Abschnitt, welcher Bildungs- und Zerstörungszeiten [2] überschrieben worden ist. Dadurch, dass *Steffens* hier sich an die Mosaische Schöpfungsgeschichte anschliesst, ist dieser Theil seines Werks von den Einen freudig begrüsst, von den Andern bemitleidet worden, weil *Steffens* hier dem Wissen entsagt und sich der Offenbarung in die Arme geworfen habe. Beide übersehen, dass er auch hier nur Folgerungen ziehen will aus dem Grundsatze, dass die Erde als ein Organismus eine lebendige Entwicklung zeigen müsse, und dass, weil es ein Gesetz aller Lebensentwicklung ist — (er sucht dies an der Entwicklung einer eigenthümlichen Natur, wie sie sich in einem Talent bethätigt, nachzuweisen) — dass es die sechs Stadien durchläuft, die in der Genesis als Schöpfungstage dargestellt sind, dass darum die wissenschaftliche Betrachtung mit dieser Darstellung par-

---

1) Anthropologie p. 128—179. 2) Ebend. p. 179—292.

allel gehen wird. Obgleich daher *Steffens* bei jedem neuen Abschnitt die Worte der Genesis voranstellt und seine Deduction in Form eines Commentars darauf folgen lässt, so ist doch der leitende Gesichtspunkt immer dieser: Wie muss die Entwicklung der Erde gedacht werden, wenn sie den Gesetzen des Lebens überhaupt entsprechen und wenn sie durch die Thatsachen der Geognosie bestätigt werden soll? Die Verbindung der astronomischen und geologischen Betrachtung, welche *Steffens* selbst so ausspricht, dass die Geologie die inverse Astronomie sey, diese gründet sich darauf, dass die Entwicklung eine lebendige, dass also auch keine Aenderung eines Gliedes ohne Aenderung des Ganzen möglich sey. Es ist ganz nothwendig, ja wenn man will eine Tautologie, dass mit dem Planetwerden der Erde der Centralkörper zur Sonne wird. Wenn man wegen der Annahme von dergleichen Veränderungen gesagt hat, *Steffens* habe die Gesetze der Astronomie geleugnet, so ist dies nicht richtig. Er erkennt sie vollkommen an, aber nur als Gesetze, denen die schon ausgebildete Erde unterliegt. Da die Astronomie keinen Beweis führen kann, dass ihre Gesetze bereits für den embryonischen Zustand der Erde galten, umgekehrt aber geognostische Thatsachen dafür sprechen, dass früher ganz andere Verhältnisse haben Statt finden müssen, so kann man die Verdienste der neuern Astronomie vollkommen anerkennen, ohne dass man ihre Macht weiter ausdehnt, als Recht ist. Die Deduction beginnt mit dem „Im Anfang", welches nach ihr nicht als zeitlicher sondern ewiger Anfang zu fassen seyn soll, geht dann zu dem „wüste, leer und finster" über, welches das verhüllte embryonische Leben bezeichnen und dem Zustande Platz machen soll, der in der Genesis als „Scheidung von Licht und Finsterniss" bezeichnet wird, wissenschaftlich aber als der gedacht werden muss, wo sich das ganze Planetensystem zu einer fernen Sonne etwa so verhielt, wie jetzt ein Planet zu seiner Sonne. Die zweite Periode (der zweite Tag) lässt den Gegensatz von Luft (Himmel) und Erde hervortreten, vermöge der, wie die Beiträge gezeigt haben, die unveränderlichen Qualitäten der Substrate hervortreten, oder, was dasselbe heisst, das Urmetall sich verhüllt. In diesem Zustande ist die Erde nur ein Mond ihres Centralkörpers, dieser, der also noch keine Sonne war, lag im Nordpol ihrer Axe, wo sich daher das Land concentrirte. Eine Axendrehung gab es nicht und daher gab es eine feste Ost-westpolarität. Die Trennung des Festlandes und Wassers fixirt sich nun noch mehr in der dritten, der Uebergangs-Periode, in der die Erde vermöge ihres Vegetationstriebes sich losmachend von ihrem Centralkörper wie ein Komet zugleich um ihn und eine

weit entfernte fremde Sonne kreist, unter deren Einwirkung die tropische Vegetation zu erklären ist, welche die Versteinerungen aller Zonen darbieten. Diese Kometenepoche ist zugleich die der Schieferformation und der Vegetation. Auf sie folgt die vierte, in der die, durch die Animalisation von der fremden Sonne sich losreissende, Erde zum Planeten wird, so dass die Genesis ganz Recht hat, wenn sie die Sonne (als solche) erst später geschaffen werden lässt als die Pflanzen. Die Periode, in der die Erde zum Planeten geworden, den Mond erzeugt, ist auch die der Porphyrformation, die ja oben als Product der kosmischen Thätigkeit bezeichnet ward. Die Kalkformation und die niederen (Wasser-) Thiere gehören der fünften Periode an, der sechsten endlich die höhern Thiere und der Mensch, der nicht nur „in seiner Art", als Arts- und Gattungswesen, sondern als ewige Persönlichkeit, weit davon entfernt (wie *Fichte* will) bloss Erscheinung des allgemeinen Selbstbewusstseyns zu seyn, in seiner besondern Natur, das jetzt geordnete, unveränderliche Universum in sich spiegelt und das Ebenbild Gottes ist. Den Uebergang zur physiologischen Anthropologie[1] macht *Steffens*, indem er „die verlorne Unschuld" betrachtet oder den „wieder erneuten Naturkampf nach der Schöpfung des Menschen". Es wird diese Betrachtung angeknüpft an das gefundene Resultat, dass der Mensch die Concentration der Natur ist, es wird daran appellirt, dass von jeher ausserordentliche Naturbegebenheiten in Zusammenhang gebracht wurden mit den Verschuldungen, und dass selbst die, welche diesen Zusammenhang leugnen, dergleichen Vorstellungen wenigstens poetisch finden. Es wird die Behauptung ausgesprochen, dass, wie die Unschuld des Menschen mit dem Paradiese der Natur (dem Eintreten der neuen Ordnung) zusammenfalle, eben so auch der Verlust der Unschuld des der Natur Verbündeten, den Frieden der Natur zerstören, seine entfesselten Begierden als entfesselte Kräfte der Natur erscheinen mussten. Die dämonische Natur, die neben seiner gesunden und Gott verwandten jeder Mensch in sich fühlt, diese hat ihre nächtliche Stätte auch in der ganzen Natur, wie der Kampf der Elemente, die Erstarrung in der Mond-, das wüste Streben in der Kometen-Periode bewies, nur blieb es dort untergeordnet, wie auch der Mensch sein Selbstseyn und Selbstwollen opfern soll in der scheinbaren Thatenlosigkeit, welche die höchste That ist, der Annahme der göttlichen Gnade. Wo aber die vereinzelnde Richtung sich geltend macht, sey es als Sinnlichkeit, sey es als Herrsch-

1) Anthropologie p. 292—476.

sucht, sey es als Frechheit des Erkennens, da tritt jetzt ein Krieg ein zwischen ihr und dem Gesetz, das jetzt grausam, tödtend erscheint. Mit dem Gegensatz zwischen Gesetzlosigkeit und dem Gesetz in uns aber, geht Hand in Hand derselbe Gegensatz in der Natur, der als starres Gesetz und als Zufall erscheint, die beide uns ängstigen und doch beide von uns erwartet werden. Hält man die Einheit der menschlichen Natur mit der ausser dem Menschen fest, so muss man mit der Unschuld des Menschen parallel gehn lassen den Zustand, wo der Eigenwille, das finstere Princip, in der Natur von der allgemeinen ordnenden Macht beherrscht war. Nun lehren aber geognostische Thatsachen, dass eine zerstörende Katastrophe, die mit einer ganz plötzlichen Veränderung des Klima's verbunden war, eingetreten ist, denn annehmen, dass Elephanten jemals in einer eisigen Zone gelebt hätten, hiesse aller Erfahrung spotten. Es sprechen ferner diese Thatsachen nicht dagegen, wohl aber dafür, dass diese Katastrophe Statt fand als schon Menschen existirten. Beides nun, jene Ansicht und diese Thatsachen, wird vereinigt, wenn man im Einklange mit der Offenbarung annimmt, dass zu einer Zeit, wo sich die üppigste Vegetation, eine monströse Thierwelt und alle höllische Gewalt menschlichen Lebens auf der nordwestlichen Seite der Erde geltend gemacht hatte (zusammenfallend vielleicht mit dem Zeitpunkt, wo das Maximum der Schiefe der Ekliptik der rückgewandten Bewegung Platz machte), das Meer über die jetzt erstarrte Gegend strömte und die Welt begrub, die durch ihren eignen Uebermuth sich den Untergang bereitet hatte. Gleichzeitig mochte vulkanisches Feuer im Südwesten den Continent zerstören, dessen Ruinen der fünfte Welttheil darbietet. Freilich wie die Begierde des Menschen die ganze Natur ansteckend ergreifen konnte, das kann erst erkannt werden, nachdem die Bedeutung des vegetativen und animalischen Lebens in allen Stufen seiner Ausbildung in der physiologischen Anthropologie entwickelt ist. Diese bildet den Inhalt des

19. Zweiten Bandes der Anthropologie, welcher also nach dem zuerst angegebenen Plan zeigen soll, wie der Mensch Mittelpunkt einer unendlichen Gegenwart und Anfangspunkt unendlicher Zukunft ist. Das Erste ist nun der Gegenstand der Physiologischen Anthropologie [1], welche den bei Weitem grössern Theil dieses Bandes einnimmt. Manches darin Enthaltene ist, wie *Steffens* dies selbst bekennt, blosse Wiederholung von früher Gedrucktem, wie denn u. A. fast die ganze Einleitung zum zweiten

---

1) Anthropol. II. p. 1—352.

Bande der Caricaturen hier abgedruckt ist. Zuerst wird das Leben[1] im Allgemeinen betrachtet. Indem *Steffens* Leben und Tod als entgegengesetzte Richtung aller bildenden Thätigkeiten bestimmt, werden ihm natürlich das Organische und Unorganische zu gleich nothwendigen Correlaten, ist aber auch zugleich ein Uebergang von diesem zu jenem ausgeschlossen. Ganz eben so verhält sichs nun innerhalb des Lebens mit dem Pflanzlichen und Thierischen; nur die Frechheit des Erkennens setzt das Letztere über das Erstere, sie sind wie Mann und Weib sich gleichgestellt, darum nicht in einander über- sondern aus gemeinsamem Grunde hervorgehend. Indem nun zu den allerersten Regungen des pflanzlichen und thierischen Lebens in der *Priestley'schen* Materie zurückgegangen, und zugleich gezeigt wird, wie dieser Gegensatz schon in oxydirten und hydrogenisirten Substraten vorgedeutet ist, benutzt *Steffens* diese Gelegenheit um die, früher gerügte, Ungenauigkeit der Ausdrücke unschädlich zu machen: „Wenn wir sagen, die Vegetation sey Hydrogenisation des Kohlenstoffs u. s. w., so ist dieser Ausdruck freilich höchst uneigentlich; wir müssen vielmehr sagen: die Vegetation ist das nach Innen, als innerlich unendlicher Process, in welchem Function und Product sich durchdringen, was die Hydrogenisation des Kohlenstoffs nach Aussen, als todtes von der Function getrenntes Product ist." Nachdem dann weiter darauf aufmerksam gemacht ist, dass das Leben in jeder Periode der Erde ein Totalorganismus ist, so dass also nicht sich Amphibien aus Fischen, sondern vielmehr ein Leben mit Amphibien und Fischen aus einem Leben mit blossen Fischen gebildet hat, geht die Darstellung zu der allgemeinen Grundlage alles Lebens, zur Vegetation[2] über. Hier wird nun besonders Gewicht gelegt auf die Wechselbestimmung von Atmosphäre und Vegetation, indem nicht nur diese von jener ernährt, sondern eben so jene von dieser gebändigt wird, und sich also zwischen beiden ein Kreislauf des Lebens darstellt, der eben so sehr vegetativ ist als kosmisch. Das wilde Luftleben ist durch die Pflanzen gebändigt. Die Vegetation stellt den Verdauungsprocess des Gesammtlebens dar, indem das Verdauen der Thiere ein zweites, ein Wiederkäuen, ist. Dann wird weiter darauf aufmerksam gemacht, dass in der Pflanze das individuelle (thierische) Leben bereits schlummere, indem ohne dasselbe die Vegetation in Formlosigkeit versänke. Endlich wird gezeigt, dass der beruhigende Eindruck, den die Pflanzenwelt macht, darin liegt, dass sie uns die Natur von ihrer positiven, weiblichen

---

1) Anthropol. II. p. 1—61. 2) Ebend. p. 61—126.

Seite zeigt. Es schliesst sich hieran unter der Ueberschrift Animalische Vegetation[1] eine Untersuchung über die Insecten, welche zu der Pflanzenwelt in ein ähnliches Verhältniss gestellt werden wie die Parasiten zur Thierwelt stehn. Hierauf folgt eine ausführliche Betrachtung der verschiedenen animalischen Functionen, so wie der sie bethätigenden Organe, mit Excursen in die vergleichende Anatomie und Rückblicken auf die Pflanzen- und Mineralwelt. Eine Betrachtung des Geschlechtsgegensatzes, in dem sich der Gegensatz von Sonne und Erde, Licht und Schwere, Thier und Pflanze wiederholt, macht den Beschluss. An die Warnung, die Eigenthümlichkeit beider Geschlechter nicht durch eine Unterordnung des einen unter das andere zu verkennen, schliesst sich die ganz gleiche hinsichtlich der einzelnen Pflanzen- und Thierclassen. In der gleichen Berechtigung aber sey vorgedeutet der absolute Werth, den jede Persönlichkeit habe. Hierauf wird eine Betrachtung über die Sinne[2] angestellt, zuerst im Allgemeinen, dann insbesondere über die menschlichen Sinne[3]. Indem die Sinne das Innerlichwerden der Aussenwelt sind, fällt die Entwicklung der Sinne mit der stufenweisen Ausbildung der Natur, die uns die Thierreihe darbietet, zusammen. Die Sinne entwickeln sich aus dem Gefühl überhaupt, welches (von dem specificirten Tastsinn verschieden) sich noch am Meisten im Wärme- und Lebensgefühl zeigt, gehn dann zunächst über in den Geschmack und Geruch, die zusammen mit dem klar gesonderten Gefühl eine Dreiheit zeigen, welche dem Flüssigen, Gasförmigen und Festen entspricht. Ueber sie geht das Gehör und Gesicht hinaus. Aber auch diese, gleichwie die drei andern Sinne, haben bei dem Thiere, wo sie gebunden erscheinen an ein Object, Nahrung u. s. w., eine viel untergeordnetere Bedeutung, als bei dem Menschen. Wie der menschliche Leib überhaupt der Mittelpunkt aller Verhältnisse der erscheinenden Welt ist, indem Herz sowol als Gehirn die höchste Vegetation mit der höchsten Animalität verbinden, eben so die Seele, deren Organ und Erscheinung der (ganze) Leib ist. Was in den Thieren nur dämmert, die Persönlichkeit, das tritt durch die Sprache vermittelt, in dem Menschen hervor. Durch sie bekommt sogleich das Gehör eine ganz andere Bedeutung als bei den Thieren, es wird zum Vernehmen des eignen wie des fremden Wortes und der Musik; eben so hat das Gesicht, durch dessen Organ sich das grosse Gehirn der Aussenwelt aufschliesst, hier eine universale Bedeutung bekommen, die

1) Anthropologie p. 126—267. 2) Ebend. p. 267—306.
3) Ebend. p. 306—352.

dem Sehen des Thiers abgeht. Indem dann zugleich in dem Auge sich die persönlichste Innerlichkeit malt und dem Auge vernehmbar macht, kann *Steffens* die ganze bisherige Entwicklung so zusammenfassen: „Indem die Elemente einen höhern gemeinschaftlichen Mittelpunkt suchten, fanden sie das organische Leben, ein verhülltes Unendliches, welches sich durch fortdauernde Wiedererzeugung kund thut. Indem die Reproduction einen höhern Mittelpunkt suchte, gestalteten sich innere Organe und ein Unendliches als solches trat hervor, das Gefühl. Indem das Gefühl sich nach innen warf (organisirte), entwickelten sich die Sinne und die dämmernde Persönlichkeit ward laut in der Stimme. Indem die Stimme sich nach innen warf (organisirte), entwickelte sich die höhere Sinnlichkeit, mit ihr die Erscheinung der ewigen Persönlichkeit.“ Darum ist mit dem Menschen das eigentlich Ordnende und Erlösende der ganzen Natur gegeben. Er ist es, so lange er in dem ursprünglichen reinen Zustand seliger Einheit mit der Natur lebt, welche Einheit als die Urgestalt seiner Seele, oder auch als seine ursprüngliche Natur, wie sie aus Gott geboren ist, bezeichnet werden kann. Sie ist dieses Aller Innerste im Menschen, was wir oft Talent nennen, worin die Herrlichkeit Gottes in einem Jeden auf eigenthümliche Weise bestätigt wird. Diese Urgestalt ist der Schlusspunkt einer unendlichen Vergangenheit der ganzen Natur, ist der Mittelpunkt einer unendlichen Gegenwart des Universums selber, ist der verhüllte Anfangspunkt einer unendlichen Zukunft zugleich. Damit ist dann auch der Uebergang gemacht zu dem letzten Theile der Anthropologie, der

20. Psychologische Anthropologie genannt wird, und in welchem *Steffens* das Menschliche Geschlecht[1] betrachtet, wie es die Bestimmung hat, den Kampf, der sich schon in den Elementen zeigt, der sich dann zum Gegensatz der Vegetation und Animalisation steigert, und endlich zum Streit der Selbstsucht und des Gesetzes im Menschen wird, durch Aneignung der Gnade zu Ende kommen zu lassen. Den Anfangspunkt dieser Entwicklung, der Geschichte, bildet nun der Gegensatz der Racen mit den geschichtlichen Völkern. Zur Erklärung der Racen verbindet *Steffens* zwei *Kantische* Lehren, hinsichtlich deren er es tadelt, dass *Kant* selbst sie nicht vereinigt habe: Einmal den Satz, dass in den Racen sich die im ursprünglichen Menschen enthaltenen Keime unter äussern Umständen einseitig ausgebildet haben, dann seine Lehre von der Erbsünde. Jene That nämlich, welche die Erbsünde er-

1) Anthropologie II. p. 365—456.

zeugt und mit der Naturthat Eins ist, jene That, durch welche die Unschuld des Menschen, in der Elemente und Alles jauchzend ihre eigne Freiheit begrüsst hatten, durch welche sie und also auch der kaum erlangte paradiesische Friede der Natur aufhörte, dessen Erinnerung wir haben, wo die Schönheit der Natur uns entzückt — jene That lässt einzelne Begierden sich so fixiren, dass sie nun den ganzen Menschen beherrschen. Die, jetzt eingetretene, Qual der Sünde trieb die Menschen aus ihrem Stammsitze. Sein stumpfes Daseyn verbarg der Eine in einer erstarrten Natur, Jener suchte die innere Gluth noch feuriger zu entzünden in der brennenden Wüste. Auf der andern Seite zeigte sich Rückwirkung. Denn da der Mensch jetzt der Natur verfallen ist, so wird es begreiflich, wie die elementare Wuth des Landes die mordlustige Wuth des Bewohners steigert. Es gehört mit zur physikalischen Geographie zu zeigen, wie die Autochthonen die, durch das eigenthümliche Leben der Gegenden gefesselten, Geister sind. Die Neger- Malayen- und Mongolenrace so wie die amerikanische, als die Indifferenz aller, werden characterisirt, und darauf hingewiesen, wie die Uebergänge auf ein gemeinschaftliches Centrum hinweisen. In einem Paare sollen sowol die Racenvölker ihren Ursprung haben, als auch die Urvölker der Geschichte, d. h. diejenigen, in denen das Gute noch mächtig geblieben war. Der Kampf dieser mit den geringern Geschlechtern zeigt die Uebergangsperiode in der Naturgeschichte der Völker, auf welche erst die Periode der, von jenen beiden verschiedenen, geschichtlichen Völker folgt, die zu ihrem eigentlichen Schauplatz die gemässigte Zone, namentlich Europa, haben. Betrachtungen über die Lebensalter so wie die ihnen parallelisirten Temperamente schliessen sich an diese Untersuchungen an, deren Schluss dann endlich ist, dass die eigentliche Bestimmung der Geschichte diese ist, dass der Kampf, den die Vergötterung des eignen Besitzes, der eignen That und des eignen Erkennens d. h. Geiz, Herrschsucht und Hochmuth gegen das Gesetz kämpfen, geschlichtet werde, indem die Liebe, wie sie in Christo erschienen ist, in jedem die ewige Persönlichkeit bestätige.

21. Es ist klar, dass der Schluss der Anthropologie schon übergegangen ist in das Gebiet der Wissenschaft, welche *Steffens* in seinen Grundzügen als Naturrecht, später unter dem Namen Ethik der Naturphilosophie entgegenstellt, und die zu ihrem eigentlichen Gegenstande die Geschichte oder die sittliche Welt hat. Die Hauptpunkte von *Steffens*' Ethik, wie sie namentlich in der Gegenwärtigen Zeit und den Carricaturen des Heiligsten entwickelt wurden, sind hier anzugeben. Wie die

„Beiträge“ das frischeste, so sind die „Carricaturen“ das reifste Werk, welches *Steffens* geschrieben hat. Sie enthalten die Entwicklung der Principien, von welchen aus in der mehr rhetorisch gehaltenen „Gegenwärtigen Zeit“ der Zustand Europa's und namentlich Deutschlands beurtheilt, und auf welche die Hoffnungen gebaut werden, die *Steffens* auf die, allerdings düstere, Schilderung folgen lässt. Es handelt sich hier zuerst darum, die Idee des Staates als richtendes Maass für die herrschenden Abweichungen darzustellen, d. h. den gemeinsamen Typus, dessen verschiedene Erscheinungen die einzelnen Staaten sind, etwas was bloss durch speculative Betrachtung möglich ist, oder durch eine solche, welche, indem sie Evolutionslehre und Spinozismus zugleich ist, über beide hinausgeht, und von diesem höheren Standpunkte aus die Frage, was Freiheit ist? beantworten muss [1]. Das Ziel der Geschichte, und darum auch die Aufgabe des Staates, der in seiner Vollendung, ganz wie die Kirche, Gemeinschaft der Heiligen wäre, ist, dass was der Mensch als seine von Natur gesetzte Bestimmtheit erfährt, dass dieses zur Freiheit werde. Wie es Thorheit ist, seiner von Natur gesetzten Eigenthümlichkeit entfliehn zu wollen, eben so liegt eine Unfreiheit darin, diesen Schranken zu unterliegen, ohne dass man will. Der Staat will in jener Nothwendigkeit die Freiheit retten. Da Sittlichkeit das Bestreben ist, sich in seine ursprüngliche Natur hineinzubilden, so ist der Staat die Verwirklichung der Sittlichkeit, da eben seine Aufgabe ist, dass sich die Eigenthümlichkeit (die „Urgestalt“ der Anthropologie) ausbilde. Eben darum ist, das Eigenthum zu schützen auch seine Bestimmung, aber nur eine untergerordnete, indem auch das Eigenthum zur Eigenthümlichkeit gehört [2]. Darum muss ganz im Gegensatz gegen die Ansicht, dass im Staate gegenseitige Beschränkung der Freiheit Statt findet, behauptet werden, dass er vielmehr die Freiheit erst zur Erscheinung bringt. Alle Eigenthümlichkeit der Menschen gründet sich auf den Urgegensatz, der ursprünglich wie die Vernunft selbst, ewig sich darstellt um ewig sich zu vernichten, auf den Gegensatz von Seyn und Erkennen, Natur und Geist. Auf eine völlig in sich gegründete sich selbst genügende Weise wird dieser Gegensatz als bestehend und aufgehoben zugleich geschaut in dem, was wir Unschuld und Weisheit nennen. Beide treten in der Welt der Erscheinung nicht hervor, keiner ist unschuldig geblieben, keiner dünke sich weise, doch aber ist jene der Grund, diese das Ziel alles Daseyns. Zugleich stellen sie die beiden Grundformen

1) Carricaturen I. p. 16. 17. 19. 2) Ebend. p. 24. 30. 45.

staatlicher Verschiedenheit dar, indem sie als selbstständige Elemente des Staates auftreten. Da nämlich der Staat, insofern er sich der Idee nach zu gestalten sucht, die Hineinbildung des Seyns in das Erkennen darstellt, tritt diese Einheit mit überwiegendem Seyn in dem Nährstande, mit überwiegendem Erkennen in dem Lehrstande hervor, und die Betrachtung des Staats beginnt mit der Idee des Bauern [1]. Die Forderung, dass der Bauer frei sey, beruht auf dem Gefühl, dass das Geschäft des Ackerbaues nicht nur unentbehrlich, sondern dass das Geschäft des Bauern ein eigenthümliches, unendlich berechtigtes ist. Dies Gefühl ist richtig, weil der Ackerbau heilig ist wie die Natur, mit welcher er so vereint ist, dass man sagen kann, dieser Stand repräsentire die Unschuld des Staates. Eine Ständeversammlung, in welcher die Stimme des Bauern nicht eben so vernehmlich hervortritt wie die des Bürgers, des Adels, des Gelehrten, ist schon dadurch keine freie, es fehlt ihr, um frei zu seyn, ein wesentliches Element [2]. Es folgt eine Betrachtung des Bürgers [3]. Auch hier wird der Grundsatz festgehalten, dass nur das frei seyn dürfe, was einer innern Begeisterung fähig ist, daraus aber auch gefolgert, dass der Stand des Erwerbes, sowol im Handwerk als im Handel, ein wesentliches Moment im Staat ist. Die Tendenz des erstern, sich dem Kunstwerk anzunähern (im Meisterstück), der Umstand, dass der letztere nicht ohne bestimmtes Talent möglich ist, adelt und vergeistigt die Beschäftigung, deren Bestimmung zunächst nur die ist, dem Bedürfniss zu dienen. Viel angefochten ist was *Steffens* vom Adel [4] sagt. Während der Bürger seine volle Freiheit erst in der Corporation erlangt, erscheint sie in dem Vornehmen, dem Adeligen, persönlich. Darum ist der sichere Besitz zwar Bedingung für ihn, aber nur dies. Jeder Staat ohne Adel bekommt etwas Spiessbürgerliches. Dem wahren Bauern ist das Arbeiten Genuss; er selbst muss wünschen, dass ihm ein Stand entgegentrete, den Ruhe des Besitzes in Stand setzt, den grossen allgemeinen Interessen zu leben. Wer sich gehemmt, beschränkt fühlt durch den Adel, der muss sich mit ihm verglichen und unter ihn gestellt haben, und da ist es nur recht und billig, wenn er die Ketten trägt, die er sich selbst angelegt hat. So sehr die Erblichkeit nothwendig ist, um die Kühnheit der Gesinnung auszubilden, so darf doch wiederum die Zahl der Geschlechter nicht abgeschlossen seyn: wo grosser Besitz den grossartigen Sinn erzeugt da i s t Adel, und darum muss hier das

1) Carricaturen I. p. 61. 63. 65. 66. 2) Ebend. p. 67—78.
3) Ebend. p. 78—96. 4) Ebend. p. 96—103.

Adeligwerden eintreten und gewünscht werden. Der vierte Stand ist der des Gelehrten [1]. Er zeigt in dem blossen Gelehrten den Bauern, im Talentvollen den Gewerbetreibenden, im Genie den Adel (den wissenschaftlichen Adel müssten eigentlich die Akademien enthalten). Was Bauer und Bürger erwerben müssen, was der Adel der Natur verdankt, das der Gelehrte dem nationalen Sinn. Seine Thätigkeit ist die doppelte der Erziehung und Gesetzgebung, indem er einerseits das Seyn dem Erkennen, andererseits das Erkennen dem Seyn hineinbildet. Das Organ zu dieser doppelten Thätigkeit ist in unsern Tagen die Presse, die eben deshalb nicht beschränkt seyn darf. Es folgen Gedanken über Erziehung und Unterricht [2]. Jene ist fortgesetzter Exorcismus, beruht darum ganz auf Gehorsam, dieser fortgesetzte Taufe. Es gibt keine andere Erziehung als die zum Bürger, die aber in ihrer höchsten Bedeutung mit der religiösen zusammenfällt, indem sie zum Ziel hat, dass jede Eigenthümlichkeit sich ausbilde. Dieses streitet nicht damit, vielmehr fordert es, dass der erste Unterricht bei Allen gleich sey. Uebung (Gymnastik) soll den Menschen zu jener Klarheit des Daseyns führen, in der Glück und Genie zusammenfallen, und die im wahren Sinne des Worts Meisterschaft genannt werden kann. Verfassung — Gesetz [3], heisst die Ueberschrift der jetzt folgenden Betrachtungen. Die Verfassung, der allgemeinste Ausdruck der Freiheit des Bürgers, stellt das Allgemeine, dem Staate Inwohnende dar, eben darum sollen Verfassungsentwürfe, — die glücklicher Weise durch den 13. Bundesartikel verheissen sind — nur enthalten, was im Volke bewusstlos schlummert. Das Versenktseyn des Staates in jeden Bürger, und Herrschen in ihm ist das Gesetz. Es wird gegeben, d. h. ausgesprochen durch die Bürger, nicht so weit sie Einzelne, sondern Corporationsglieder sind. Die wahren Gesetzgeber sind die Stände und es wird nie einem Könige einfallen, sie in ihrer Wirksamkeit zu hemmen. Das Gesetz ist nicht Schranke, sondern Befreiung, darum ist die Sphäre der Eigenthümlichkeit (nicht nur des Eigenthums) unantastbar. Da der Staat nur ein Streben zur Vollendung ist, so erscheint er als die Hemmung überwindend; dies ist der Fall in der Strafe. In dieser wird die Nichtigkeit des Nichtigen offenbar, eben darum aber auch, da im Verbrechen der Bürger stirbt, die Unverletzbarkeit des Bürgers. Der letzte Abschnitt behandelt: König, Beamte, Krieger [4]. Das Factum, dass man im Namen der Freiheit die Monarchie fordert,

1) Carricaturen I. p. 104—108. 2) Ebend. p. 108—129.
3) Ebend. p. 129—139. 4) Ebend. p. 139—166.

und dass andrerseits die Monarchen den Willen ausgesprochen haben, den Völkern grössere Freiheit zu gewähren, ist ein Beweis, wie das Gefühl sich immer mehr verbreitet, dass die königliche Gewalt, je freudiger und freier der Staat sich bildet, desto mächtiger, grossartiger und reiner hervortritt. Der König ist der Centralpunkt der Verfassung, nicht der erste Bürger, eben so wenig ein blosser Begriff, sondern persönliche Darstellung der Gesinnung der Nation. Erst mit seinem (unsterblichen und darum erblichen) Könige ist der Staat ein lebendiges Ganzes. Eben darum sind auch die Beamten, durch welche der König seine erhaltende Thätigkeit übt, keine Knechte, sondern sie sind frei. Der Beamte ist seinem Begriffe nach, da er des Talents und des Wissens bedarf, ein vom eigenthümlichen ständischen Leben losgesagter Gelehrter, und darum dürfen hier Standesunterschiede nicht existiren. Gleiches gilt von den Organen, wodurch der Staat seine Macht nach Aussen bethätigt, den Kriegern. Der Staat kann ohne Krieg nicht existiren, und der wahre Bürgersinn ist nothwendig kriegerisch. Da auch hier das Talent hervortritt, so ist es eine gerechte Forderung, dass die kriegerischen Würden nicht ausschliessendes Vorrecht eines Standes seyen. — Mit diesen Untersuchungen ist eigentlich die Entwicklung aus der Idee beschlossen. Der Uebergang [1] zu den in den Erscheinungen hervortretenden Carricaturen, wird durch Untersuchungen über die Idee und die Erscheinungen gemacht. Das Böse, welches als positive Negation, als Thun ohne That, gedacht werden muss, ist das eigentliche Princip der Erscheinung, denn die Selbstsucht vereinzelt und trennt, was in der Idee Eins ist. Darum stellen alle Verzerrungen der Zeit zusammen die auseinandergelegte Idee derselben dar, und gegen ihren Willen muss die Trennung in allen ihren Richtungen dazu dienen, die innere Wahrheit des Ewigen und Einen zu bestätigen. Die hauptsächlichsten Verzerrungen unserer Zeit sollen betrachtet und nach dem Maasstabe beurtheilt werden, den die vorstehenden Untersuchungen an die Hand geben. Hier wird nun der Anfang gemacht mit den verzerrten Ansichten, die das Wesen des Staates überhaupt betreffen, und zuerst der Bequeme [2], der nur Glückseligkeit und Ruhe vom Staate fordert, geschildert, wie ihm Ruhe die einzige Bürgerpflicht, ein weichlicher Wohlthätigkeitsverein die höchste sittliche That ist. Ihm steht der Unruhige [3] gegenüber mit seinem Verlangen nach Gleichheit und Deutschheit, welches eben so alle Eigenthümlichkeit der

---

1) Carricaturen I. p. 166—173. 2) Ebend. p. 174—196.
3) Ebend. p. 197 ff.

Individuen sowol als der Staaten vernichten will, wie der Bequeme dieselbe nur in Eigenthum verwandelt hatte. (Bei Vielem, was in diesem Abschnitte, namentlich über die Einheit Deutschlands gesagt ist, könnte man sich wundern, dass dergleichen im Jahre 1819 geschrieben werden konnte. Man muss bedenken, dass es zum Theil gegen dieselben Männer gerichtet ist, die dreissig Jahre später in Person oder durch ihre Schüler in Frankfurt die Majorität bilden halfen.) Indem *Steffens* nun zu den besonderen Seiten des Staatslebens übergeht, und zwar zuerst die Verzerrungen der Idee des Bauern [1] betrachtet, bemerkt er selbst, dass er sich hier in einem Gebiete bewege, wo die Erfahrungen ihm abgehen, darum behandelt er von den drei Carricaturen, die sich hier geltend machen, namentlich die ersten beiden sehr kurz. Die eine ist die Ansicht, welche, consequent durchgeführt, zur Ackervertheilung führt, die entgegengesetzte die, welche den Staat zum einzigen Grundbesitzer machen will. Länger hält er sich bei der dritten auf, welche, die Freiheit des Bauerstandes bestreitend, die Hörigkeit als das einzig normale Verhältniss statuirt. Er zeigt hier, wie die Dienstbarkeit die Freiheit nicht aufhebt, wo sie die Bethätigung der, einer Anlehnung an eine Person bedürftigen, Eigenthümlichkeit ist. Dieses „Talent der Treue“ ist es, welches das Verhältniss zwischen dem Dienstherrn und Knecht versittlicht, während die Tagelohnarbeit nur einen Schein der Freiheit, factisch die grösste Knechtschaft erzeugt, und zur Auswanderung führt, die, ein Krankheitssymptom, nicht unterdrückt sondern, durch Heilung der Krankheit, verhindert werden soll. Die beiden Carricaturen hinsichtlich des Bürgers [2] sind das Lobpreisen der unbedingten Gewerbefreiheit und Verwerfen jeder Innung, auf der andern Seite das Zurückwünschen der alten Zünfte, welches bis zum Verfluchen der Maschinen führt. Das Richtige ist, dass, was die Maschine machen kann, dass dazu der Mensch zu gut ist, dass aber ohne Zünfte es kein bürgerliches Leben gibt. Eine allgemeine Bürgerschaft ist ein Unsinn und deswegen sind unsere Communaleinrichtungen so lahm. Es folgen die Carricaturen hinsichtlich des Adels [3]. Die eine nimmt für den Adel alle Aemter in Anspruch, die andere sieht Adel und Fideicommisse für veraltete, die Freiheit hindernde, Institute an. Die Entscheidung ist, dass der Adel seine wahre politische Bedeutung in der Pairie habe, zugleich aber auch Pflanzschule des zartesten Ehrgefühls und der grossartigsten nationalen Gesinnung sey, dass eben

---

1) Carricaturen I. p. 245—281. 2) Ebend. p. 281—308.
3) Ebend. p. 308—342.

darum der wahre Bürger den Adel ehren und für sich verschmähen werde. Dagegen aber werde, wenn bei grossem gesicherten Besitz in dem nicht adlig Gebornen dem Staate sich opfernde Gesinnung sich entwickelt hat, der Staat den Adel nicht sowol geben, als vielmehr anerkennen müssen. Eine dritte Carricatur, die nur den Landbesitzer als politisch berechtigt und verpflichtet ansieht, wird mehr beiläufig abgehandelt. — Unter der Ueberschrift der Gelehrte wird, abweichend von der Oekonomie des Werks, das Wahre positiv deducirt und zuerst die Pressfreiheit [1] abgehandelt, und wie schon früher als nothwendiges Element des Staates bestimmt, weil es das einzige Mittel ist, wodurch das starre Gesetz in die Entwicklung hineingenommen wird. Höchstens soll in kritischen Zeiten eine Suspension, aber nur hinsichtlich der Tagesblätter, eintreten dürfen. Endlich geht *Steffens* zur Erziehung und zum Unterricht [2] über und unterwirft hier die Ansicht, dass die Turnplätze dem Staate eine bürgerlich tüchtige Generation schaffen sollen, einer strengen, oft mit dem treffendsten Spotte gewürzten, Kritik. Sie ist ihm eine reine Carricatur, und im Gegensatz verlangt er eine Schule mit strenger Sonderung der Classen, mit Classenordinarien, strenger Methode und dem Ausschliessen alles Raisonnements. Dieser Abschnitt, so wie sein kurz vorher erschienenes Turnziel gehören zusammen. Welche Folgen beide für ihn hatten, darauf ist oben pag. 463 hingewiesen. Ein halbes Jahr nach dem ersten erschien der zweite Band der Carricaturen. Die ausführliche Einleitung, in der *Steffens* einen Abriss seiner ganzen Naturansicht gibt, und von dem oben bemerkt wurde, dass sie in die Anthropologie aufgenommen ist, war durch Kritiken des ersten Bandes hervorgerufen. Dann knüpft die Untersuchung dort an, wo sie dort abgebrochen hatte. Es werden aber bei der Betrachtung der verzerrten Ansichten über den Staat die Fragen über den Monarchen, die Beamten u. s. w. verbunden, und als Carricaturen zuerst *v. Haller* und die Legitimität [3], dann die Revolution und der *Contrat social* [4], endlich die Administration oder das einseitige Regiment der Beamten und der stehenden Heere [5] betrachtet. Unter der Ueberschrift: Welches sind die Elemente der Idee des Staates, die in der Zeit liegen, und wie wird der Widerspruch der sich widerstreitenden Ansichten gehoben? [6] wird *Ancillon's* bekanntes Buch einer ausführlichen Kritik unterworfen, und an demselben getadelt, dass es, eben so wie

1) Carricaturen I. p. 342—410. 2) Ebend. p. 410.
3) Carricaturen II. p. 23—300. 4) Ebend. p. 300—349.
5) Ebend. p. 350—427. 6) Ebend. p. 428—524.

jene Carricaturen, anstatt auf den Standpunkt der Idee, auf den gewöhnlichen juristischen Standpunkt sich stelle und daher den Staat, der doch ein befreiendes erlösendes Institut ist, als gegenseitige Freiheitsbeschränkung fasse. Was dann weiter in diesem Bande zur Bestimmung der bürgerlichen Freiheit gesagt ist, enthält theils Wiederholungen dessen, was in der Einleitung entwickelt wurde, theils Hindeutungen auf andere Verirrungen der Zeit (u. A. die Freimaurerei und die Begeisterung für den Somnambulismus), theils endlich Erörterungen, welche der

22. Religionsphilosophie angehören, zu der zum Schluss überzugehn ist. Bei der Darstellung derselben wird auf die, durch die Unionsstreitigkeiten hervorgerufenen, Schriften Ueber die falsche Theologie und Wie ich wieder Lutheraner ward, weniger Rücksicht zu nehmen seyn, da beide mehr den Erguss eines, für seine Confession begeisterten, Gemeindegliedes, als eine wissenschaftliche Erörterung geben sollten. Für diese sind ausser der im J. 1839 erschienenen Christlichen Religionsphilosophie theils Aeusserungen wichtig, die in den bisher characterisirten Schriften vorkommen, theils kleinere Aufsätze, die bisher nicht erwähnt wurden. Zuerst kommt hier das Verhältniss von Philosophie und Religion zur Sprache, welche *Steffens* in einem eignen Aufsatz vom J. 1821 besprochen hat [1]. Eine solche Erörterung war für ihn um so nothwendiger, als in den bisher genannten Schriften der Unterschied oft zu verschwinden droht. Wiederholt nämlich hatte *Steffens* die Philosophie auf den Glauben gegründet, wiederholt alle philosophische Betrachtung als religiös bezeichnet, wiederholt endlich die Speculation, als ein Betrachten im dunkeln Spiegel, dem Schauen von Angesicht zu Angesicht entgegengestellt, und es handelt sich nun darum, zu zeigen, ob und worin denn ein Unterschied zwischen dem Religiösen und dem Philosophen Statt finde. Jener Aufsatz nun knüpft, wie *Steffens* das in späterer Zeit überhaupt liebte, an *Hume* und an *Kant* an, und zeigt wie der Standpunkt Beider kein reales Verhältniss zur Religion duldete, indem der Glaube des Erstern gerade das als real setzt, was der religiöse Glaube als nichtig erkennt, während der Letztere dem Glauben nur das Gesetz vindicirte, über welches ja gerade die Religion erhebe. Die wahre Philosophie lebt ganz in der Betrachtung des Göttlichen; die endlichen Dinge, die nur für das erscheinende Bewusstseyn Realität haben, haben für sie keine, und sie will nur erkennen, wie die Täuschung des irdischen Seyns entstehen

1) Schriften. Alt und Neu. I. p. 115 ff. 130.

konnte. Alles was göttlicher Natur ist, ist völlig in sich geschlossen, lebt ganz in seiner Art, kann nicht theilweise, durch Begriffe, in die Betrachtung aufgenommen werden. Ungetheilt, in seinem ganzen Wesen muss es innerlich werden, oder gar nicht. Der in den endlichen Verhältnissen versunkene Verstand vermag nicht das Leben, vermag noch minder Eigenthümlichkeit und Persönlichkeit zu fassen. Die philosophische Betrachtung dagegen lässt uns die Persönlichkeit Gottes erkennen, und da ein persönliches Leben, welches sich ganz in einem Andern findet und Alles bestätigt in seiner Art, Liebe ist, so ist die Offenbarung der ewigen Liebe, nicht die Frage nach der Realität der endlichen Dinge, das Grundthema der wahren Philosophie. Da nun dies aber auch der Kernpunkt aller Religion ist, so ist die wahre Philosophie durchaus religiös und unterscheidet sich von der Religion nur so, dass, während diese sich von dem zerlegenden Verstande gar nicht tangiren lässt, die Philosophie dialektisch den endlichen Verstand sich selbst widerlegen lässt. Darum endigt auch die Philosophie mit dem Nicht-wissen, mit lebendigem Glauben, aber dieses Ende ist Rückkehr zu dem Punkte, den die Religion nie verlässt. Weil diese vor dem zerstörenden Denken stehen bleibt, während die Philosophie es in seiner Nichtigkeit aufweist und also hinter sich hat, deswegen kann die Religion nie Philosophie werden. Indem aber die Philosophie eine solche bewusste Reproduction des Glaubens ist, setzt allein sie in Stand zu der, nicht aus Indifferentismus hervorgegangenen, Duldung und Anerkennung anderer Religionsformen. Nicht als wenn sie die Form der christlichen Religion für unwesentlich ansehn und eine s. g. Vernunftreligion (d. h. ein Widerspruch in sich) seyn wollte, sondern sie erkennt, dass, wie alle Thiergestalten auf die menschliche Gestalt hinweisen, so alle Religionen auf die christliche, so dass in der Reihe der Religionen das wahre Geheimniss der Höllenfahrt Christi dem Philosophen aufgeht. Der Christlichen Religionsphilosophie, deren Inhalt zum Schluss anzugeben ist, sieht man es an, dass *Steffens* sie in höherem Alter schrieb, und dass sie zum Theil aus akademischen Vorlesungen entstanden ist. Daher einerseits öftere Wiederholungen, andrerseits mehr aneinandergereihte einzelne Untersuchungen, als ein streng durchgeführter Faden. Interessant ist nun hier zunächst die Stellung, welche *Steffens* seinem System anweist. Wiederholt wird *Kant* als der *Kopernikus* der deutschen Speculation bezeichnet, der es aber mehr indirect geworden sey, indem er selbst die Philosophie auf die endliche Erscheinung zu beschränken suchte, zugleich aber auch auf Höheres deutete. So sey *Kant's*

Lehre, festgehalten, eine Hemmung, enthalte aber ein Lebendiges in sich, indem sie auf das Uebersinnliche hinweist. Und zwar sey es ein Dreifaches gewesen, was von ihm jenseits der Erscheinung gesetzt worden. Einmal das Sittliche, was *Fichte* zum Absoluten gemacht habe, zweitens die Schönheit, welche eigentlich das Absolute des Identitätssystems sey, drittens der Gedanke des Organismus, welcher das Höchste sey für den *Hegel'schen* Standpunkt. Alle drei verhalten sich zu einander wie Thun, Schauen, Denken. Alle drei aber zeigen bloss einzelne Seiten der wahren Speculation, deren Aufgabe ist, alle jene von *Kant* gelegten Keime gleichmässig auszubilden und zu vereinigen, was bei Jenen auseinander liegt [1]. Charakteristisch ist nun aber die verschiedene Stellung, die *Steffens* jenen Einseitigkeiten gegenüber einnimmt; während er von *Fichte* und (dem ursprünglichen) *Schelling* in der ruhigen Anerkennung und dem vornehmen Bewusstseyn des darüber Hinausgegangenen spricht, hat seine Polemik gegen den Standpunkt des „absoluten Denkens“ etwas Bitteres und er hält es wiederholt für nothwendig, dem Anscheine zu begegnen, als stimme er damit überein. Hier bekommt seine Polemik (wegen des gleichen Verhältnisses) oft eine gewisse Aehnlichkeit mit der *Fichte's* gegen das Identitätssystem. Mit der veränderten *Schelling'schen* Lehre (s. den folgenden §) erklärt sich *Steffens* öfter ganz einverstanden [2]. Zweierlei ist es nun, was in diesem Werke sehr oft im Gegensatz zum „absoluten Denken“ von der wahren Speculation gefordert wird. Einmal, dass die Philosophie nicht in einer absoluten Abstraction beginne, die sich innerlich schlechthin vom All trennt, um es aus sich zu erzeugen, nicht in einer abstracten Logik, die mit dem Nichts, sondern in der Naturphilosophie, die mit dem All anfängt [3]. Zweitens, dass die Philosophie stets als ihre leitende Idee die Persönlichkeit festhalte [4]. Das System des absoluten Denkens, welches stets von schlechter und krankhafter Subjectivität spreche, verkenne den Unterschied von Besonderung und Vereinzelung. Die letztere, aber auch nur die letztere, falle mit dem Schlechten und Bösen zusammen, dagegen die Besonderung, vermöge der die Eigenthümlichkeit mit ihrer Naturbasis eine ewige ist, gerade vor der Sünde, der Trennung vom Naturgrunde, bewahrt. Wegen dieser Verachtung der Besonderheit, als wäre sie Vereinzelung, sey *Hegel* Pantheist, er sey es nicht minder als *Spinoza* und bilde wie

1) Religionsphil. I. p. 17 ff. II. p. 114. 432. 433.
2) Ebend. II. p. 96. 47 u. öfter. 3) Ebend. II. p. 432.
4) Ebend. I. p. 21.

dieser den diametralen Gegensatz zu *Fichte*, welcher eigentlich die Vereinzelung zum Absoluten gemacht habe [1]. Was nun von der Philosophie überhaupt gilt, das natürlich auch von der Religionsphilosophie. Die Aufgabe derselben ist nicht sowol, Religion zu erzeugen, als vielmehr die gegebene christliche Religion wissenschaftlich zu behandeln. Ihr Object ist daher (um den epochemachenden *Schleiermacher'schen* Ausdruck beizubehalten) das religiöse Bewusstseyn, dessen Kampf mit dem Weltbewusstseyn sie beenden soll [2]. Es handelt sich daher um einen gemeinschaftlichen Boden für Religion und Philosophie. Diesen gewährt nun die Erkenntniss von dem absoluten Werthe der Persönlichkeit, der von den neuern (einseitig allgemeinen) Richtungen in der Philosophie viel zu sehr verkannt wird. Der Sinn für das Eigenthümliche ist nämlich das eigentliche Organ der Speculation, und er ist zugleich durch und durch religiös. Erkennt man in dem innersten Wesen der Persönlichkeit das Göttliche, so ist dies Philosophie und ist zugleich Religion, und darum kann jetzt von der Religion gesagt werden, was oben von der wahren Speculation gesagt war, dass sie die Einseitigkeiten des Thuns, Schauens und Denkens überwindet. Ist aber das Hineingehn in eine Persönlichkeit, und das sie Bestätigen, Liebe, so wird als der Vereinigungspunkt von Religion und Speculation die göttliche Liebe gesetzt werden müssen, in und vermittelst der Gott sich in dem Andern, das Andere in sich ergreift, eben so aber der Christ sich Gott hingibt, eine Gegenseitigkeit in der „Gott an mir so viel wie mir an ihm gelegen“ ist. In dieser Hingebung ist Gott der Ausdruck unserer innersten Persönlichkeit und ist selbst Person oder schlechthin Wollendes. In dieser Bestätigung unserer Persönlichkeit erfahren wir, dass Gott eine Person ist. Die Persönlichkeit Gottes ist die unmittelbare Thatsache des Gott liebenden Bewusstseyns, die unmittelbare Offenbarung seines Willens, so dass in dem Maasse, als der Mensch den lebendigen persönlichen Gott verliert, in demselben das Bewusstseyn der eignen Persönlichkeit schwindet [3]. Für die Persönlichkeit bildet die natürliche Grundlage das, was man Talent (Pfund, nach *Luther*) nennt. In der Hingabe an das Talent ist der Mensch frei, ist wahre Persönlichkeit, so dass in dieser, Natur als Geist, Geist als Natur, existirt. Die völlige Einheit mit dieser Naturgabe, die man wohl Glück zu nennen pflegt, müsste eigentlich Unschuld genannt werden, denn in der That besteht die Sünde in dem sich Losreissen von sei-

---

1) Religionsphil. II. p. 120. 138. 151. u. a. a. O.
2) Ebend. I. p. 1. 10. 14. 3) Ebend. I. p. 21. 51. 72. 75.

nem Naturgrunde. Nimmt man Talent als die, über alle Sinnlichkeit hinausliegende, Grundlage einer jeden Persönlichkeit, so ist die Allgemeinheit des Talents das Fundament sowol der Philosophie als der Religion. Die Sicherheit und Zuversicht des Talentes ist was man Glaube nennt, dessen Einheit mit der Liebe als dem sich-Anerkannt-wissen also klar ist [1]. Zunächst handelt es sich nun darum, zu zeigen, dass das Ziel der sich in der Welt offenbarenden Liebe die Persönlichkeit ist. Diese Aufgabe löst die Naturphilosophie, die darum (und dies ist ihr Unterschied von der Physik) einen durchweg religiösen oder vielmehr christlichen Character hat, und Teleologie im wahren Sinne des Wortes ist. Da bei diesem Nachweise in den niederen Naturverhältnissen die der Persönlichkeit vorgebildet erscheinen, so nennt *Steffens* jene die Vorbilder dieser, wobei natürlich nicht dem Vorbild der höhere Rang angewiesen werden muss. Der Gedanke der unbedingten Freiheit des göttlichen Willens, durch den allein die Philosophie einen positiven Character bekommt, darf dabei nie ausser Acht gelassen werden [2]. Zwei Punkte nun müssen bei der Teleologie stets festgehalten werden: Erstlich, dass der Totalorganismus alles Lebendigen alle unendlichen Formen mit einander setzt, so dass z. B. bei der gegenwärtigen Beschaffenheit der Erde der Mensch nicht fehlen kann, eben so aber auch kein Thier vorkommen kann, was bei früherer Beschaffenheit der Erde existirte; zweitens, dass es eine constatirte Thatsache ist, dass es eine Periode in der Erdentwicklung gab, in welcher noch keine Menschen existirten [3]. Aus beiden Sätzen ergibt sich, dass das Universum eine geschichtliche Reihe von Stufen darstellt, in welcher nicht die höhern (Partial-) Organismen auf die niedern folgen oder gar aus ihnen hervorgehn, sondern vielmehr die niedere Organisationsstufe des (ganzen Total-) Organismus der höhern vorausgeht. Darum steht nicht das Thier höher als die Pflanze, wohl aber die Periode in der es Wirbelthiere gibt höher als die, welche noch keine hat. Die höhere Stufe ist dann die, welche ihre eigne Vergangenheit am Tiefsten aufschliesst. Eben darum ist die höchste die, wo der Mensch, die Persönlichkeit, auftritt, in welcher (im Talent) nicht wie im thierischen Instinct die Gattung, sondern die eigenthümliche Natur spricht, in dem eben darum das Universum sein wahres Centrum findet, so dass das Hervortreten des Menschen die Bestätigung und Fixirung des ge-

1) Religionsphil. I. p. 20. 31. 461. 151. 43. 54.
2) Ebend. I. p. 149. 154.
3) Ebend. I. p. 177. 200. 219. 221.

ordneten Alls und Schluss der Schöpfung ist [1]. Weil der Mensch das Centrum des Alls ist, eben deswegen ist auch der Riss, durch welchen das, in sich einige und darum Eine, Geschlecht in sich und mit der Natur zerfällt, ein Riss durch das Universum. Der Fall, in dessen Gefolge die Racen- Sprachen- und Religionsunterschiede hervortreten, ist auch von Erdrevolutionen begleitet, und die Geologie bestätigt, was in den Mythologien verhüllt dargestellt ist: eine zwar nicht den präadamitischen vergleichbare, doch aber mächtige Erdkatastrophe zu einer Zeit wo es schon Säugethiere der Gegenwart und also auch Menschen gab [2]. Das Menschengeschlecht ist der eigentliche Erlöser des Universums und die ihm vorhergehenden geologischen Perioden sind gleichsam Weissagungen desselben, der Mensch ist das Universum, weil er Schwere, Pflanze, Thier u. s. w. ist und sich dies Alles in ihm zur Persönlichkeit verklärt [3]. Wie sich nun die Menschheit zu der Welt verhält, so verhält sich zu der Menschheit der Heiland, so dass drei Schöpfungsmomente angenommen werden müssen: ein kosmischer, als die Planeten sich ordneten in ihren Bahnen um die Sonne, ein tellurischer, als die Erde im Menschen ihren Mittelpunkt fand, endlich ein geschichtlicher, wo der Heiland erschien als die Sonne, um die alle ewige Persönlichkeit sich bewegt. Wie der Erscheinung des Menschen natürliche Monstra vorausgehn, so ist das Monstrum der Geschichte, die römische Weltherrschaft, der Vorläufer des Heilandes. Sein Auftreten ist das Ziel der Teleologie, die Entwicklung seines Reichs hat drei Perioden, deren eine (die Petrinische) abgelaufen ist, die zweite (die Paulinische) begonnen hat, die dritte (die Johanneische) in der Zukunft liegt [4]. — An die Teleologie, als den ersten Theil der Religionsphilosophie, schliesst sich als zweiter die Ethik [5] an. Hatte jene die Aufgabe, zu zeigen, wie die göttliche Liebe ihr Ziel erreicht und wie alle Hemmungen, die sie überwindet, nichtig sind, so wird dagegen diese darauf hinzuweisen haben, dass diese Hemmungen nicht nur Uebel sind, sondern einen positiven Character haben, so dass die Ethik ihrem Hauptinhalte nach zur Lehre vom Bösen wird, und eben darum zuerst den Ursprung desselben betrachten muss. Die Gewissheit des christlichen Bewusstseyns, dass durch eine, jenseits aller Erscheinung liegende, That, die ebensowol seine als die des Geschlechtes ist, an die Stelle der Eigenthümlichkeit die vereinzelnde Selbstsucht getreten ist, die Re-

1) Religionsphil. I. p. 259. 265. 277. 356.
2) Ebend. p. 355. 361. 362. 397.
3) Ebend. p. 421. 423.
4) Ebend. p. 439. 410. 491.
5) Religionsphil. Bd. II.

flexion ferner, dass Nichts positiv sey, als das Wollen, führt nothwendiger Weise dazu, den Grund des Bösen in einen dem göttlichen entgegengesetzten Willen zu setzen, also in eine Persönlichkeit, die freilich keine daseyende ist, da sich die Sünde nur als Wille kund thut, der Nichts vermag, oder Wille ist, der sich nicht durch die That verwirklicht. Der Teufel ist eine Persönlichkeit, obgleich es Manichäismus wäre, ihn als daseyende Persönlichkeit zu fassen. Er ist vielmehr als das Nichtdaseyende da, als die Lüge vom Anfang, die kein Bestehn in sich selber hat [1]. Die Möglichkeit des Bösen ist auf das Entschiedenste mit der Offenbarung des Guten verbunden, ja gehört zur vollen menschlichen Persönlichkeit, wie Christi Versuchungsgeschichte zeigt, und mit *Schelling* kann das Böse bezeichnet werden als das in Gott, was nicht aus ihm ist, sondern eben von ihm geschieden der ewige Grund seiner Offenbarung [2]. Während dem bösen Willen gegenüber der göttliche Wille sich als Gesetz offenbart, wird in der Reue der göttliche Wille als Liebe empfunden, so dass also die Liebe das Gesetz bestätigt und der gereinigten Gesinnung das Böse zum Durchgangspunkt wird, vermöge dessen Gott nicht nur als das immanente Princip völlig reiner Persönlichkeiten sich erkennt, sondern auch von jeder Person erkannt wird [3]. Das Verhältniss Gottes zu dem Bösen ist daher, dass er mit Geduld die Gefässe des Zornes, d. h. die Sünde, gewähren lässt, damit die göttliche Bestätigung der Person aus der gereinigten Selbstthat entspringe, eine That, die eben so Gottes ist, so dass hier Gnade und Freiheit als Eines sich erweisen, und die That der Hingebung an Gott nur in sofern die eigne ist, als sie Ausdruck des göttlichen Willens, der göttlichen Gnade ist. Dies ist im eminenten Sinne so in dem Heilande, der in seiner schlechthin unbedingten Hingabe an Gott, wahrer Gott war, weil wahrer Mensch. Indem im gläubigen Gebete der Mensch sich mit ihm vereinigt, ist er in diesem Augenblicke, dem eben darum die Zuversicht der Erhörung nicht fehlt, der Seligkeit theilhaft [4]. Mit dem Gedanken der ewigen Seligkeit ist auch der der ewigen Verdammniss gegeben und eine Wiederbringung aller Dinge, die selbst den Teufel selig werden lässt, ist unchristlich. Der Verdammte ist, der sich dazu prädestinirt, indem er die Gnade nicht will, oder die Sünde gegen den heiligen Geist begeht. Ob Einer aber und wer sie nicht will, ist, da wir nur die Erscheinung percipiren,

---

1) Religionsphil. II. p. 5—7. 15. 19. 21.
2) Ebend. p. 44. 45. 54. 3) Ebend. p. 85. 87. 108.
4) Ebend. p. 169. 170. 190. 206. 237.

uns verborgen und daher ruchlos irgend Einen als verdammt anzusehn [1]. Wie die wahre Philosophie, weit davon entfernt die Persönlichkeit aus niedern Stufen hervorgehn zu lassen, dennoch in ihnen Vorbildliches der Persönlichkeit anerkennt, eben so sieht sie auch in der Natur vorbildliche Verheissungen des Todes, der Auferstehung und verklärten Leiblichkeit [2]. Wie das erste Paradies verschwand und nach ihm das Ringen nach einem zweiten begann, das in Christo erschien, so verschwindet auch dieses zweite mit seinem Tode, und mit seiner Auferstehung beginnt die zum dritten Paradiese hinstrebende Kirche. Ruhend auf der Offenbarung, wie sie niedergelegt ist in dem grossen Epos des Alten und Neuen Testamentes, das mit der Schöpfung anfängt und mit der Vollendung des Universums endigt, bestehend in Glauben, Liebe und Hoffnung, hat sie in ihrer Sichtbarkeit zu ihren wesentlichen Elementen das Sakrament als Bestätigung der ganzen sinnlich-geistigen Persönlichkeit, das Gebet und den damit verbundenen Gesang, endlich die Predigt [3]. Indem seiner Idee nach der Prediger der ist, welcher den Gegensatz des religiösen und Welt-Bewusstseyns überwunden hat, was ja die Aufgabe der Religionsphilosophie war, schliesst diese also mit der Rechtfertigung ihrer selbst und geht in ihren Anfang zurück [4].

---

23. *Steffens* hat ein sehr klares Bewusstseyn über die Stellung, die er unter den philosophischen Systemen einnimmt, es ist dieselbe, die ihm hier angewiesen wurde. Einmal spricht er es aus, und hat ein Recht dazu, dass er zu den Vollendern der *Schelling'schen* Naturphilosophie gehöre, dann aber zeigt die Reihe seiner Schriften, was auch seine Selbstbiographie bestätigt, dass er immer mehr sich von dem Standpunkte des Identitätssystems entfernt, indem ihm die Natur immer mehr zu der dem Geiste untergeordneten Sphäre, oder, um mit seinen eignen Worten zu sprechen, die Naturphilosophie zur Teleologie wird. Zeigt schon diese idealistische Wendung der Naturphilosophie, dass bei *Steffens* das, durch *Fichte* einseitig vertretene, Princip mehr zu seinem Rechte kommt als im Identitätssystem, so wird dies noch mehr bestätigt dadurch, dass er *Fichte's* Individualismus als das dem Pantheismus entgegengesetzte Extrem bezeichnet, dass er beiden gleiche, aber nur relative Berechtigung zuschreibt, und beide zugleich überwinden will. Dies geschieht eben durch das Hochstellen der Persönlich-

---

1) Religionsphil. II. p. 246. 326. 274. 2) Ebend. p. 274 ff.
3) Ebend. p. 333. 334. 375 ff. 4) Ebend. p. 423.

keit, von der er behauptet, dass sie vom Pantheismus geleugnet, von *Fichte* als kranke Subjectivität, blosse Vereinzelung, gefasst werde. Alles dies, so wie das wiederholte Behaupten, *Schelling's* erste Lehre sey eine überwundene, seine veränderte dagegen die wahre Philosophie, berechtigt uns, *Steffens* zu *v. Berger* und *Solger* zu stellen. Was nun sein Verhältniss zu dem Erstern betrifft, so waren sie persönlich sehr befreundet und *v. Berger* sah eine Zeit lang in dem Freunde einen der bedeutendsten Repräsentanten der Naturphilosophie. Aber schon in diesem Theile der Philosophie musste die Differenz zwischen dem Astronomen *v. Berger*, und dem durch und durch unmathematischen *Steffens*, welcher stets eilt, um zu seinem Lieblingsthema, der innern Naturgeschichte der Erde zu kommen, bald hervortreten. Demgemäss wirft denn auch *v. Berger* dem Freunde öfter sehr streng seine mystische Behandlung der Naturphilosophie vor, während er selbst, ähnlich wie der von ihm verehrte *Oken* dieselbe als Mathesis fassen möchte, oder auch mit dem, gleichfalls verehrten, *Hegel* in ihr eine angewandte Logik sieht. Gerade diese Beiden aber sind es, hinsichtlich der sich *Steffens*, gegen seine Gewohnheit, bitter äussert. *Oken* ist ihm gar kein Naturphilosoph, sondern blosser Physiker, *Hegel* aber bringt es nach ihm bloss zu dürftigen Abstractionen. Stehen sich *v. Berger* und *Steffens* schon in der Naturwissenschaft wie der Rationalist und der Mystiker gegenüber, so zeigt sich Analoges in den übrigen Theilen der Philosophie. Mit ausdrücklicher Polemik gegen *Steffens'* Carricaturen bestreitet *v. Berger* die Ansicht vom Staat als einem Organismus, so wie die Heiligkeit der Corporationen der Stände und der Monarchie, und preist, wogegen *Steffens* polemisirt, die Vertragstheorie, die Standes-Gleichheit, die Republik. Am Meisten endlich macht sich die Differenz im religiösen Gebiete sichtbar. *v. Berger* steht entschieden auf der Seite des Rationalismus, die Vernunft ist die wahrhafte Offenbarung Gottes, das Böse ist nur Gewalt der Sinnlichkeit, die Religion vor Allem Rechtthun, das Dogma unwesentlich, der Urheber des Thesenstreites ist ihm fatal. Nach *Steffens* ist die Religion durchweg mystisch, eine Vernunftreligion ist ein Unding, der Grund des Bösen muss in eine vorzeitliche Persönlichkeit gesetzt werden, der Glaube ist's und nicht die Werke, die selig machen, und er selbst ist ein Gnesiolutheraner trotz *Harms*. In allen den erwähnten Punkten zeigt nun *Steffens* eine viel grössere Uebereinstimmung mit *Solger*, und es ist begreiflich, dass der für die Mystik begeisterte, gegen die Union eingenommene, Mann nach seinem ersten Zusammentreffen mit *Steffens* schreiben

konnte, er finde zu seiner grossen Freude sich in Allem mit ihm einverstanden. Doch verbarg sich ihm ein sehr wesentlicher Unterschied. *Solger* ist durch und durch Künstler. Darum wird ihm jede philosophische Untersuchung sogleich ein Kunstwerk, darum sieht er in der Natur ein Gedicht; selbst der religiöse Cultus wird von ihm künstlerisch genossen als ein erhebendes Drama. *Steffens* war eigentlich eine unkünstlerische Natur, indem ihm Eines fehlte, was der wahre Künstler bedarf, die bewusste Herrschaft über sein poetisches Erregtseyn. Seine Empfindungen waren gewaltig aber blieben chaotisch. Wer ihm persönlich nahe gestanden, kann sich darüber nicht wundern, was *Oehlenschläger*, auf *Tieck* sich berufend, von *Steffens'* Kunsturtheilen erzählt. Kunstwerke machten einen grossen Eindruck auf ihn, aber nur dadurch dass er sie sich, wenn man so sagen darf, ins Religiöse übersetzte. Ohne musikalisches Gehör war er dennoch durch eine solche Paraphrase im Stande, beim Anhören der, namentlich der ernsteren, Musik ohne Heuchelei bis zu Thränen gerührt zu werden. Ganz Aehnliches zeigte sich hinsichtlich der Malerei. Er empfand das Schöne nur insofern es ihn erbaute, daher konnte ihn die Grösse des Gegenstandes blind machen gegen Fehler der Zeichnung und des Colorits. *Solger* will, dass ein philosophischer Dialog sogar mimische Vollkommenheit habe. *Steffens* fordert von der Philosophie, dass sie nicht nur Philosophie der Religion sondern religiöse Philosophie sey, und es bekommen daher seine Darstellungen oft den Character erbaulicher Betrachtungen. Darum das Hineinmengen religiöser Ausdrücke in Untersuchungen, wo man lieber mathematische Strenge erwartet, darum seine Vorliebe für Worte wie Unendlich, Ewig, Liebe u. s. w., welche zeigen, wie es das religiöse Subject ist, welches in ihm spricht, ganz eben so wie es bei *Solger* das künstlerische, bei *v. Berger* das streng moralische gewesen war. Will man aber endlich diese drei, in so vieler Beziehung sich nahe stehenden, Männer hinsichtlich ihrer Bedeutung vergleichen, so wird man doch wohl *Steffens* am Höchsten stellen müssen, einmal schon deswegen, weil in der Stufenfolge der *Kantisch-Fichte'schen* Subjectivität, der *Schlegel'schen* Genialität und der *Schleiermacher'schen* Eigenthümlichkeit wir der letztern den höchsten Rang hatten einräumen müssen, nach dem aber, was bisher über *v. Berger*, *Solger* und *Steffens* gesagt ist, sie gerade so sich verhalten wie jene drei, dann aber zweitens, weil es *Steffens* durch sein längeres Leben gegeben war, seine Weltanschauung vollständiger zu entwickeln, als es den beiden Andern möglich gewesen ist. Bei *Solger* fehlt die Naturphi-

losophie ganz. Bei *v. Berger* ist manche Sphäre des Ethischen, namentlich aber das Religiöse sehr kurz abgehandelt. Dass bei *Steffens* dies vom Logischen gesagt werden kann, ändert in jener Behauptung deshalb Nichts, weil er dem Logischen nur eine untergeordnete Bedeutung zuschreibt. Wir werden daher, so weit *Steffens* als *Schellingianer* bezeichnet werden kann, ihn den Bedeutendsten unter ihnen nennen müssen, zugleich ihm aber Recht geben, wenn er mit einer gewissen Ironie anführt, dass er so genannt werde.

§. 43.

Neu-Schelling'sche Lehre.

Endlich machte auch *Schelling* selbst den Versuch, den einseitigen Pantheismus des Identitätssystems zu überwinden. An die Anticipationen eines höhern Standpunkts, welche Philosophie und Religion enthalten hatte, schliesst sich die Abhandlung über die Freiheit, welche die Lehren zu begründen versucht, die der Pantheismus von jeher geleugnet hat. Das Denkmal *Jacobi's* und die Antwort an *Eschenmayer* folgen jener Abhandlung, und suchen ihr Verhältniss zum Identitätssystem klar zu machen. Wenn dieses später dahin bestimmt wurde, dass das Identitätssystem nur den negativen Theil der Philosophie bilde, der einer Ergänzung durch einen positiven bedürfe, so lässt sich auch dies noch mit seinen früheren Aeusserungen vereinigen Die, wider seinen Willen veröffentlichten, Vorlesungen über die Philosophie der Mythologie und der Offenbarung erkennen als Hauptaufgabe der positiven Philosophie die Ueberwindung des Pantheismus, welcher nicht aus dem System ausgeschlossen, sondern durch das Hineinbringen des ihm entgegengesetzen Momentes, zum wahren Monotheismus verklärt werden soll.

1. Es ist oben (p. 182) bereits ausgesprochen, dass *Schelling* in Philosophie und Religion über das Identitätssystem hinausgegangen sey. Als den Anfang seiner

spätern Lehre erkennt er selbst diese Abhandlung an, wenn er in der Vorrede zu den Philosophischen Schriften [1] sie so bezeichnet, dass darin der Anfang gemacht sey, den Begriff des ideellen Theils der Philosophie vorzulegen. Nach seiner ausdrücklichen Erklärung soll sich nun an jene vielfach missverstandene Schrift anschliessen die, in den gesammelten Schriften zuerst erschienene: Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit [2]. Die Untersuchung beginnt mit Betrachtungen über den Pantheismus oder die Lehre von der Immanenz der Dinge in Gott, und kommt zu dem Resultat, dass dieser mit der formalen Freiheit wohl zu vereinigen sey. *Spinoza*, auf den man sich für das Gegentheil berufe, sey zum Freiheitsleugner geworden nicht wegen seines Pantheismus, sondern weil sein System einseitig realistisch war. Denn wer den Willen, eben so wie Gott, als eine Sache betrachte, der müsse freilich ihn durch eine andere Sache ganz mechanisch determinirt seyn lassen. Diese einseitig realistische und mechanische Ansicht des Alls sey auch der einzige Grund von *Jacobi's* Behauptung: dieses leblose und gemüthlose System mit seinen dürftigen Begriffen und Ausdrücken sey das wahre Vernunftsystem. *Jacobi* nämlich war, wie die ganze Zeit, in der er schrieb, von der französischen mechanischen Denkweise geblendet, welche doch dem deutschen Gemüthe widerspricht. So half er sich mit einer Trennung von Kopf und Herz. Heut zu Tage, da diese Denkweise vorüber ist, würde eine solche Behauptung unbegreiflich und wirkungslos seyn. Ein höherer Idealismus hat jene verscheucht; die ersten Schriften des Verfassers suchten, anstatt jenes einseitigen Realismus eine Wechseldurchdringung des Realismus und Idealismus durchzuführen. Der *Spinozistische* Grundbegriff, durch das Princip des Idealismus vergeistigt, ward die Basis der Naturphilosophie, die als blosse Physik zwar für sich bestehen konnte, in Bezug aber auf das Ganze nur der eine (reelle) durch den andern (ideellen) zu erzeugende Theil ist. In dem letztern herrscht Freiheit, d. h. der letzte potenzirende Act, wodurch sich die ganze Natur in Empfindung, in Intelligenz, endlich in Willen verklärt. Es gibt in der letzten und höchsten Instanz gar kein anderes Seyn als Wollen. Wollen ist Urseyn und auf dieses allein passen alle Prädicate desselben: Grundlosigkeit, Ewigkeit, Unabhängigkeit von der Zeit, Selbstbejahung. Die ganze Philosophie strebt nur dahin, diesen letzten Ausdruck zu finden [3]. Was der einsei-

1) Landshut 1807. 2) Phil. Schr. p. 399—511.
3) Ebend. p. 403. 404. 415. 416—19.

tige Realismus nicht vermag, das verspricht der Idealismus zu leisten. Indem *Kant* zuerst die Dinge an sich als das von der Zeit Unabhängige bestimmt, dann aber Unabhängigkeit von der Zeit und Freiheit als Correlate setzt, hat er, wenn auch nicht ausgesprochen, so doch darauf hingewiesen, was der Idealismus behauptet, dass Alles an sich Ichheit, Freiheit ist. Weil aber der Idealismus Alles als Freiheit fasst, deswegen gibt er noch nicht an, worin das Wesen der menschlichen Freiheit besteht. Es handelt sich darum, nicht nur den allgemeinen und formellen Begriff der Freiheit aufzustellen, sondern den realen und lebendigen, nach welchem sie das Vermögen des Guten und Bösen ist. Dieses vermag weder die Ansicht, welche Gott dabei concurriren lässt, noch der Dualismus, der ein System der Selbstzerreissung und Verzweiflung der Vernunft ist, wohl aber vermag das eine Philosophie, welche den Idealismus zu ihrer Seele, den Realismus zu ihrem Leibe hat, eine Philosophie, welche die Natur zum Fundamente des Geistigen macht, und sich dabei durch die Schmähworte Materialismus, Pantheismus eben so wenig schrecken lässt, wie durch den Vorwurf des Mysticismus [1]. Nach diesen vorläufigen Bemerkungen, die nur zur Berichtigung wesentlicher Begriffe dienen sollten, geht *Schelling* zur Untersuchung selbst über und zwar so, dass er an die oben (pag. 161 ff.) angeführten Sätze aus der „Authentischen Darstellung" anknüpft: Daselbst war die Unterscheidung aufgestellt zwischen dem Wesen sofern es existirt, und dem Wesen sofern es nur Grund der Existenz ist. Verbindet man nun damit, was alle Philosophien zugestanden haben, dass Gott den Grund seiner Existenz nur in sich selbst haben kann, und bezeichnet mit dem Worte Gott (absolut betrachtet) ihn wie er existirt, so ergibt sich in Gott selbst der Unterschied zwischen dem in Gott, was nicht Gott ist, sondern blos der, seinem Existiren vorangehende, Grund seiner Existenz, was die Natur in Gott genannt werden kann, und Gott als Gott, oder als existirendem. Mit dieser Unterscheidung, welche von *Spinozismus* befreit und die Möglichkeit gewährt, Gott und Natur zu unterscheiden, ist auch die Möglichkeit gegeben, hinsichtlich des Bösen den Pantheismus und Dualismus zu vermeiden, indem den beiden Forderungen, dass das Böse seinen Grund in einem von Gott Unterschiedenen haben muss, und dass Nichts seinen Grund ausser Gott haben kann, entsprochen wird. Es hat nämlich seinen Grund in dem, was in Gott selbst nicht Er selbst ist, sondern nur Grund seiner Existenz [2]. Dieser

1) Phil. Schr. p. 419—429. 2) Ebend. p. 429—431.

Grundgedanke der ganzen Abhandlung wird nun weiter entwickelt. Da alles wahre Seyn Wille gewesen war, so wird auch jener Grund als Wille gefasst werden müssen, er ist aber dunkler Naturwille, blosse Sehnsucht, ein Drang sich als bewusst zu gebären, das Ziel aber ist der Verstand, in dem Gott sich offenbar wird. Aus diesem Verstandlosen, aus dem der Verstand geboren ist, stammt in der Welt, die nach der ewigen Selbstoffenbarung, Regel und Ordnung darbietet, der nie aufgehende Rest, der Alles als ein, anfänglich Regelloses zur Ordnung Gebrachtes, erscheinen lässt. Entsprechend der Sehnsucht, welche als der noch dunkle Grund die erste Regung des göttlichen Daseyns ist, erzeugt sich in Gott selbst eine innere reflexive Vorstellung, durch welche, da sie keinen andern Gegenstand haben kann als Gott, Gott sich selbst in einem Ebenbilde erblickt, welche Vorstellung der in Gott erzeugte Gott ist. Diese Vorstellung ist zugleich der Verstand, das Wort jener Sehnsucht — (so, wie man sagt: Wort des Räthsels) — und der ewige Geist, der das Wort in sich und zugleich die unendliche Sehnsucht empfindet, von der Liebe bewogen die er selbst ist, spricht das Wort aus, dass nun der Verstand mit der Sehnsucht zusammen freischaffender und allmächtiger Wille wird, und in der anfänglich regellosen Natur als in seinem Elemente oder Werkzeuge bildet. Die erste Wirkung des Verstandes in ihr ist die Scheidung der Kräfte. Gerade wie im Menschen in die dunkle Sehnsucht, Etwas zu schaffen, dadurch Licht tritt, dass in dem chaotischen Gemenge der Gedanken durch Scheidung die, allen zu Grunde liegende, verborgene Einheit hervortritt, gerade so hebt der Verstand die in dem geschiedenen Grunde verborgene Einheit oder die *Idea* hervor [1]. Indem aber die Sehnsucht diesen im Dunkel der Tiefe leuchtenden Lebensblick, damit immer ein Grund bleibe, in sich zu verschliessen trachtet, löst bei diesem Widerstreben der Sehnsucht das allerinnerste Band der Kräfte sich nur in einer stufenweise geschehenden Entfaltung, und die Naturphilosophie hat zu zeigen, wie jeder folgende Process dem Wesen der Natur näher tritt, bis in der höchsten Scheidung das allerinnerste Centrum aufgeht. Jedes der so entstehenden Naturwesen aber hat ein doppeltes Princip in sich. Das, wonach es von Gott geschieden, aus dem Grunde stammt, ist sein Eigenwille, dem der Verstand als Universalwille gegenüber steht. Nur in dem Menschen ist die völlige Vereinigung möglich, in der jener zu diesem verklärt wird. Der Wille des Menschen ist der Lebensblick, den Gott ersah

1) Phil. Schr. p. 431 — 435.

und den die Sehnsucht ergriff, als sie mit dem Licht in Gegensatz trat. Im Menschen ist daher der tiefste Abgrund und der höchste Himmel, oder beide Centra. In der Verklärung des einen durch das andere geht in dem Menschen der Geist auf, das ausgesprochene Wort, in dem Licht und Dunkel die Selbst- und Mitlauter bilden. Wäre nun in dem Geiste des Menschen die Einheit der beiden Principien, deren eines relativ auf Gott unabhängig ist, unauflöslich wie in Gott, so wäre kein Unterschied, und Gott als Geist würde nicht offenbar. Diejenige Einheit, die in Gott unzertrennlich ist, muss also im Menschen zertrennlich seyn und dieses ist die Möglichkeit des Guten und des Bösen [1]. Das aus dem Grunde der Natur emporgehobene Princip, durch welches der Mensch ein besonderes (von Gott geschiedenes) Wesen ist, d. h. seine Selbstheit, wird durch die Einheit mit dem idealen Princip Geist, eine Verbindung, welche eben die Persönlichkeit ausmacht. Dadurch dass sie Geist ist, steht also die Selbstheit sowol über dem Licht als über dem finstern Princip und also frei von beiden. Gerade aber durch die Herrschaft des Geistes über Licht und Finsterniss kann die Selbstheit von dem Licht sich trennen, oder der Eigenwille kann streben, das, was er nur in der Identität mit dem Universalwillen (oder in wiefern er im Centro bleibt) ist, dies auch als Particularwille, (in der Peripherie oder als Creatur) zu seyn. Dadurch entsteht im Willen des Menschen eine Trennung der geistig gewordenen Selbstheit (da der Geist über dem Lichte steht) von dem Licht, d. h. eine Auflösung der in Gott unauflöslichen Principien. Wenn im Gegentheil der Eigenwille des Menschen als Centralwille im Grunde bleibt, so dass das göttliche Verhältniss der Principien besteht, dann ist der Wille in göttlicher Art und Ordnung. Jene Erhebung des Eigenwillens ist das Böse, diese Unterordnung das Gute. Darum ist das Böse durchaus nicht eine Abwesenheit oder Schwäche, sondern es ist ein Positives, ist Verkehrung des wahren Verhältnisses, gerade wie die Krankheit. Sein Grund liegt in dem höchsten Positiven, das die Natur enthält, in dem Urwillen des ersten Grundes; die dogmatische Philosophie kann dies nicht begreifen, da ihr der Begriff der Persönlichkeit d. h. der zur Geistigkeit erhobenen Selbstheit fehlt. Darum ist nicht die Trennung der Kräfte (s. oben) das Böse, sondern vielmehr ihre falsche Einheit. Wie es keineswegs das intelligente oder Lichtprincip an sich sondern das mit Selbstheit verbundene d. h. zum Geist erhobene ist, das im Guten

1) Phil. Schr. p. 435—438.

wirkt, eben so folgt das Böse nicht aus dem Princip der Endlichkeit für sich, sondern aus dem zur Intimität mit dem Centro gebrachten finstern oder selbstischen Princip, und wie es einen Enthusiasmus zum Guten gibt, eben so eine Begeisterung des Bösen. Darum zeigt das Thier nur Begierde und Instinct, in welchen beiden das finstere und lichte Princip, nicht aber Böses und Gutes, zur Erscheinung kommen. Der Mensch allein hat das schlimme Vorrecht, dass er, wie *Baader* mit Recht bemerkt, nur über oder unter dem Thier stehn kann[1]. — Mit dem bisher Gesagten ist aber die Wirklichkeit des Bösen noch gar nicht erklärt und dies ist gerade der grösste Gegenstand der Frage. Und zwar ist zu erklären nicht etwa wie das Böse nur im einzelnen Menschen wirklich werde, sondern seine universelle Wirksamkeit, oder wie es als ein, unverkennbar allgemeines mit dem Guten überall im Kampf liegendes, Princip aus der Schöpfung habe hervorbrechen können. Nur in der Creatur kann das Böse entspringen, weil nur in ihr beide Principien auf zertrennliche Weise verbunden sind, so dass in dem Menschen das Band beider kein nothwendiges sondern ein freies ist. Allein es kann der Mensch in der Unentschiedenheit nicht bleiben, weil Gott sich nothwendig offenbaren muss, jedes Wesen aber nur in seinem Gegentheil, Liebe nur im Hass, Einheit im Streit, offenbar werden, und weil in der Schöpfung überhaupt nichts Zweideutiges bleiben kann. Auf der andern Seite scheint es, dass der Mensch, eben weil er unentschieden ist, aus der Unentschiedenheit nicht heraustreten kann. Also muss er zum Bösen sollicitirt werden, und zwar kann diese Sollicitation nicht in einer Creatur liegen, weil da ja dieselbe Schwierigkeit wiederkehrte. Also in Gott. Gott als Geist, als das Band jener beiden Principien, ist die reinste Liebe, in ihr kann der Wille zum Bösen nicht seyn, eben so wenig in dem idealen Princip, also nur in dem irrationalen (nicht bösen) Princip d. h. der Natur in Gott; in dem Wirkenlassen des Grundes also besteht die s. g. göttliche Zulassung des Bösen: Der Wille des Grundes nämlich erregt den Eigenwillen der Creatur, damit der Geist als Wille der Liebe in Widerstrebenden sich verwirklichen könne. Daher ist das Irrationale in der Natur, es ist so manches Abscheu Erregende in ihr, ein Beweis, dass ausser der Nothwendigkeit und Ordnung Eigenwille mit im Spiel ist, nur dass sich in der Natur das Böse bloss durch seine Wirkung ankündigt; denn es selbst in seiner unmittelbaren Erscheinung kann erst am Ziele der Natur hervorbrechen und

1) Phil. Schr. p. 438—440. 444. 448—450.

zeigt sich im Reich der Geschichte, in dem sich dieselben Perioden der Schöpfung wiederholen, die das Reich der Natur darbot, so dass eines des andern Gleichniss und Erklärung ist. Wie dort aus dem finstern Princip der Schwere als aus seinem Grunde das Licht hervorbricht, so hier der Geist aus einem zweiten Princip der Finsterniss, das um so viel höher ist, als der Geist höher ist denn das Licht. Wie dort die ungetheilte Macht des Grundes erst im Menschen als Inneres (Basis oder Centrum) eines Einzelnen erkannt wird, so bleibt auch in der Geschichte das Böse anfangs noch im Grunde verborgen, und dem Zeitalter der Schuld und Sünde geht eine Zeit der Unschuld, oder der Bewusstlosigkeit über die Sünde, voraus. In dieser dem Chaos entsprechenden Zeit liess Gott den Grund in seiner Independenz wirken, oder bewegte sich nur nach seiner Natur nicht nach seinem Herzen. Der Zeit der seligen Unentschiedenheit, wo weder Gutes noch Böses war, folgte die der waltenden Götter und Heroen oder der Allmacht der Natur, in welcher der Grund zeigte, was er für sich vermöge, wo erdentquollene Orakel des Menschen Leben regelten. Die höchste Verherrlichung der Natur, endlich das welterobernde Hervortreten des im Grunde wirkenden Principes folgen, dann aber auch, weil das Wesen des Grundes nie die wahre Einheit erzeugen kann, ein neues Chaos, in dem das Böse mächtiger als je herrscht; der Moment aber, in dem die Erde zum zweiten Male wüst und öde wird, ist auch der, in welchem das höhere Licht des Geistes geboren wird. Dem persönlichen, geistigen Bösen tritt es in persönlicher menschlicher Gestalt entgegen, Gott musste Mensch werden, damit der Mensch wieder zu Gott komme. Endlich erfolgt die Krise in der *turba gentium*, die den Grund der alten Welt überströmen wie einst die Wasser die Schöpfungen der Urzeit, um eine zweite Schöpfung möglich zu machen, ein neues Reich, welches den steten Kampf des Wortes gegen das Chaos zeigt, einen Streit des Guten und Bösen, in dem Gott als Geist d. h. als *actu* wirklich sich offenbart [1]. Es gibt also ein allgemeines, wenn gleich nicht anfängliches, sondern erst in der Offenbarung Gottes von Anfang durch Reaction des Grundes erwecktes Böses, durch welches allein schon der natürliche Hang zum Bösen erklärbar ist. Dazu kommt aber, dass nun noch im einzelnen Menschen der Grund unablässig fortwirkt und den besondern Willen erregt, eben damit im Gegensatz mit ihm der Wille der Liebe aufgehn könne. Die Angst des Lebens selbst treibt den Menschen aus dem Centrum

1) Phil. Schr. p. 451. 456—461.

(dem allgemeinen Willen) in das er erschaffen worden: denn dieses als das lauterste Wesen des Willens ist für jeden besondern Willen verzehrendes Feuer. Um in ihm leben zu können, muss der Mensch aller Eigenheit absterben, weshalb es ein fast nothwendiger Versuch ist, aus diesem in die Peripherie herauszutreten, um da eine Ruhe seiner Selbstheit zu suchen. Daher die allgemeine Nothwendigkeit der Sünde und des Todes als des wirklichen Absterbens aller Eigenheit, durch welches aller menschliche Wille wie durch ein Feuer hindurchgehn muss, um geläutert zu werden. Dieser allgemeinen Nothwendigkeit unerachtet bleibt das Böse immer die eigne Wahl des Menschen, die Creatur fällt durch eigne Schuld [1]. Einer besondern Untersuchung aber bedarf es, wie in dem einzelnen Menschen die Entscheidung für Böses oder Gutes vorgehe, wodurch wir Einsicht gewinnen in das formelle Wesen der Freiheit, das nicht weniger Schwierigkeit darbietet als ihr realer Begriff. Da muss nun der gewöhnliche Begriff, dass die Freiheit grundlose Willkühr ist, als ungereimt verworfen werden. Die Vernunft kann überhaupt keinen Zufall dulden, und diesem Indeterminismus gegenüber verdient offenbar der Determinismus den Vorzug. Beiden aber ist unbekannt die höhere Nothwendigkeit, die, vom Zufall und Zwang gleich entfernt, mit der Freiheit zusammenfällt. Der Idealismus, und zwar der *Kant's* noch mehr als der *Fichte'sche*, macht das Wesen der Freiheit verständlich, indem er das intelligible Wesen des Menschen, das als solches ausser allem Causalzusammenhang und ausser aller Zeit steht, zum Grunde der Handlungen macht. Dieses intelligible Wesen kann nur seiner eignen innern Natur gemäss handeln, seine Handlungen aber sind frei, weil es nur den Gesetzen seines eignen Wesens gemäss, nicht von aussen bestimmt, handelt. Das Wesen des Menschen aber ist wesentlich seine eigne That, und es handelt sich nicht nur von einer *Fichte'schen* That der Selbsterfassung, sondern einer noch weiter zurückliegenden, eben darum nicht ins Bewusstseyn fallenden That, durch welche das Wesen wird, als welches sich das Ich erfasst. Der Uebergang von der Unentschiedenheit (dem mythischen Unschuldszustand) in die Entscheidung zum Guten oder Bösen, fällt ausser aller Zeit mit der ersten Schöpfung des Menschen zusammen. Diese seine That gehört der Ewigkeit an, geht darum auch nicht dem Leben, der Zeit nach, voran, sondern durch die Zeit (unergriffen von ihr) hindurch, als eine der Natur nach ewige That. Die gemeine Denkweise nennt

1) Phil. Schr. p. 461 — 463.

diese Idee unfasslich, obgleich das moralische Gefühl sie bestätigt, wenn es einerseits gesteht, dass unsere Handlungen nothwendige Früchte unseres Wesens sind, zugleich aber uns verklagt, dass unser Wesen so ist, oder wenn wir voraus wissen, wie ein Mensch handeln wird, und ihn dennoch verurtheilen. In der ersten Schöpfung, obgleich durch eine von ihr unterschiedene That, hat sich der Mensch in bestimmter Gestalt ergriffen, und wird nur als solcher, der er von Ewigkeit ist, geboren, indem durch jene That sogar die Art und Beschaffenheit seiner Corporisation bestimmt ist. Also eine Prädestination, aber eine durch sich selbst, eben darum nicht eine, welche die Freiheit aufhebt. Mit dieser Idee der intelligiblen Freiheit als einer Selbstthat, ist auch das eigentliche radicale Böse erklärt, darum war auch *Kant* im Stande es zu fassen, während *Fichte* in seiner Sittenlehre das Böse nur als Trägheit nehmen konnte. Der Mensch hat sich von Ewigkeit in der Eigenheit und Selbstsucht ergriffen, und alle, die geboren werden, werden mit dem anhängenden finstern Princip geboren, wenn gleich dieses Böse zu seinem Selbstbewusstseyn erst durch das Eintreten des Gegensatzes erhoben wird. Uebrigens hebt diese Ansicht die Möglichkeit der Besserung nicht auf. Die uranfängliche Handlung kann auch dies enthalten, dass er sich der Einwirkung des guten Geistes nicht völlig verschliesst, dann wäre erst mit seiner Bekehrung zusammen der ursprünglichen *Idea* Genüge gethan, und das in-sich-handeln-Lassen des guten Princips wäre gleichfalls Folge der intelligiblen That, die sein Wesen bestimmt [1]. Nachdem Anfang und Entstehung des Bösen bis zur Wirklichwerdung im Menschen verfolgt ist, muss nun auch seine *Erscheinung im Menschen* beschrieben werden. Da die Vereinigung der beiden Principien den Geist gab, das Böse aber darin besteht, dass der Mensch, anstatt die Selbstheit zum Mittel und Organ zu machen, vielmehr das Verhältniss umkehrt, so tritt an die Stelle da Gott seyn sollte, ein andrer Geist, der umgekehrte Gott nämlich; jenes bloss zur Potenz bestimmte Wesen, das nie aus der Potenz zum Actus gelangen kann, das zwar nie ist aber immer seyn will, und daher wie die Materie der Alten nur durch falsche Imagination (λογισμῷ νόθῳ) welche eben die Sünde ist, als wirklich erfasst (actualisirt) werden kann, entlehnt nur den Schein des wahrhaften Seyns, und ist der sich selbst aufzehrende und immer vernichtende Widerspruch. Da aber Gott in seiner Existenz nicht gestört, noch weniger aufgehoben werden kann, so wird, wie in dem kranken Gliede,

---

1) Phil. Schr. p. 463—473.

die Einheit mit dem Allwillen als verzehrendes Feuer (=Fieber) empfunden. Dagegen aber in der wahren Freiheit, wo freiwillig bejaht wird was nothwendig ist, waltet die Liebe Gottes nicht verzehrend sondern belebend in dem Zustande, der am Besten Religiosität, d. h. Gewissenhaftigkeit, genannt wird. Sie ist die höchste Entschiedenheit für das Rechte ganz ohne Wahl, wie die Tugend des *Cato* von dem ein Alter sagt, dass er nicht anders habe handeln können als tugendhaft [1]. — Es drängt sich aber eine neue Frage auf, vielleicht die höchste in der Untersuchung: Wie verhält sich Gott als sittliches Wesen zum Bösen? Hat er es gewollt, oder nach dem gewöhnlichen Ausdruck: wie ist Gott wegen des Bösen zu rechtfertigen? Hier ist nun zuerst zu beantworten, ob Gott bei seiner Selbstoffenbarung in der Schöpfung frei ist? Der einseitige Realismus *Spinoza's*, ganz wie der reine Idealismus *Fichte's*, müssen, weil ihr Gott ein unpersönliches Wesen ist, dies verneinen, denn aus einem solchen logischen Abstractum folgt Alles mit logischer Nothwendigkeit, dagegen da hier erkannt ist, dass in Gott Selbstständiges mit einer davon unabhängigen Basis verbunden ist, so ist er darin als Geist im eminenten Sinne, darum als Persönlichkeit und als Freiheit erkannt. In Beziehung auf die beiden gleich ewigen Anfänge seiner Offenbarung ist nun in der Freiheit Gottes die Sehnsucht des Grundes, die zwar nicht unfrei aber auch nicht bewusst ist, und dem schönen Drange einer werdenden Natur vergleichbar ist, von dem Willen der Liebe zu unterscheiden, und demgemäss anzuerkennen, dass in den Producten der göttlichen Freiheit, den Naturwesen, nicht nur Gesetzmässiges sondern eben so irrationale Verhältnisse zum Gesetz sich zeigen, die ihnen eben den Character concreter Lebendigkeit geben. Sie erweisen sich darin eben als Producte nicht der Willkühr, nicht der geometrischen Nothwendigkeit, sondern einer höhern Nothwendigkeit, der Freiheit und des Willens. Nicht darin fehlt daher *Spinoza*, dass er Nothwendigkeit in Gott setzt, sondern darin, dass sein System nur die reale Seite des Absoluten begreift, oder in wiefern Gott im Grunde wirkt, und daher auf eine blinde verstandlose Nothwendigkeit kommt. Von der Möglichkeit, gar nicht sich zu offenbaren, oder auch eine andere Welt zu schaffen, kann darum nicht die Rede seyn. Eben so wenig von einer Wahl; wenn Gott Liebe ist, so folgt, was in ihm sittlich nothwendig ist, mit wahrer Nothwendigkeit. Ist darum auch das Böse von Gott gewollt? Zwar war es auf den Willen des

1) Phil. Schr. p. 473—478.

Grundes zurückgeführt. Aber erstlich ist der Grund nicht Gott zu nennen, d. h. nicht Gott nach seiner Vollkommenheit, sondern er ist nur die Bedingung zur göttlichen Persönlichkeit, welche dadurch wirklich wird, dass Gott das in ihm liegende Dunkel zu sich macht. Dann aber ist auch der Grund nicht Urheber des Bösen als solchen, er sollicitirt nur den eignen Willen der Creatur, damit er vom Guten überwunden werde, so dass er die Erweckung des Lebens will, oder dass die Güte durch die in der Selbstheit befindliche Schärfe empfindlich werde. Eben darum kann dialektisch gesagt werden, das Böse sey an sich d. h. in der Wurzel betrachtet, das Gute, eine Wahrheit, die freilich nicht für das Gynäceum sondern für die Akademie und das Lyceum gesagt ist. Der Grund erregt den Eigenwillen, damit die Liebe einen Stoff habe, worin sie sich verwirkliche, also liegt in seiner Erregung die Möglichkeit des Bösen, nicht aber das Böse. Darum darf man, genau genommen, nicht das Böse, sondern man muss den Grund als *conditio sine qua non* des Guten bezeichnen. Eben darum fordern aber die, welche verlangen, Gott solle die Möglichkeit des Bösen verhindern, dass Gott dem Willen des Grundes wehre und also seine eigne Persönlichkeit aufhebe. Damit das Böse nicht wäre müsste Gott selbst nicht sein. Das Endziel ist freilich die Ueberwindung des Bösen, das Vollkommne aber ist nicht im Anfange, weil Gott ein Leben ist und also auch ein Schicksal hat. Er ist dem Leiden und Werden unterthan, wie die heiligsten Mysterien zugestehn in der Lehre von dem menschlich leidenden Gotte, und die Verheissung, dass Gott Alles in Allem seyn werde. Die allendliche Vernichtung des Bösen wird nicht ein Gutwerden desselben sondern eine Reduction auf den Potenzzustand seyn. Wenn aber dies erreicht ist, dann zeigt sich, dass auch der Geist noch nicht das Höchste ist, sondern das, was da war, ehe der Grund und das Existirende waren [1]. Mit diesem Satze aber ist die Untersuchung auch zu dem Punkte gelangt, den *Schelling* selbst als den höchsten bezeichnet. Es scheint nämlich, als sey dies System ein absoluter Dualismus, oder aber wenn es einen gemeinschaftlichen Mittelpunkt des Grundes und des existirenden Wesens gibt, so scheint man bei der verrufenen Identität des Guten und Bösen anzulangen. Im Gegensatz gegen den Dualismus ist nun festzuhalten, dass allerdings vor aller Dualität ein Wesen seyn muss, das, sofern es dem Grunde vorhergeht, der Ungrund, sofern die Gegensätze nicht als überwundene in ihm enthalten sind, son-

1) Phil. Schr. p. 480—496.

dern gar nicht dafür existiren, die Indifferenz (zum Unterschiede von Identität) genannt werden kann, welches, weil es gegen die Gegensätze (noch) ganz gleichgültig ist, eben deswegen jedes der Entgegengesetzten in seiner Disjunction zum Prädicat bekommen kann, während die Identität Entgegengesetzter beides zugleich ist, und eben darum beyde als Gegensätze von ihm prädicirt werden. Aus diesem Weder-Noch, oder der Indifferenz, bricht nun die Dualität so hervor, dass es in zwei gleich ewige Anfänge auseinander geht, nicht dass der Ungrund beide zugleich, sondern so, dass er in jedem gleicherweise, also in jedem das Ganze oder ein eignes Wesen ist. Er theilt sich, damit die zwei, die in ihm nicht Eines seyn können, durch Liebe Eins werden, d. h. damit Persönlichkeit sey. Der Ungrund ist nicht Liebe, denn dazu gehört Einheit Entgegengesetzter, er ist nicht Persönlichkeit, denn diese besteht in dem Unterworfenseyn des Grundes (des Realen) unter den Verstand (das Ideale). Er ist aber auch nur der Anfangspunkt und dieser ist nicht das Ganze. Freilich, würde man diesen Begriff des Absoluten als den vollständigen Begriff desselben nehmen, dann wäre seine Persönlichkeit aufgehoben, das aber soll man gerade nicht. Wenn von dem Systeme also nicht gesagt werden darf, es stelle die Identität an die Spitze, so noch weniger, dass es die Identität des Guten und Bösen behaupte. Dieser Gegensatz hat sogar da, wo von der Dualität der beiden Principien geredet wird, gar keinen Sinn, und es ist überhaupt sonderbar, dass er gleich in den ersten Principien erklärt werden soll, denn dies hiesse offenbar, diesen Gegensatz zu einem primitiven machen d. h. den Dualismus für das vollkommenste System erklären. Jene Theilung in die zwei Anfänge geschieht, damit der Grund ganz zum Lichte verklärt, in dem Geiste der Grund zur Existenz mit dem Existirenden Eins werde. Aber über dem Geiste ist der anfängliche Ungrund, der nicht mehr Indifferenz (Gleichgültigkeit) und doch auch nicht Identität beider Principien ist, sondern die Liebe, die Alles in Allem ist. Da sind beide Principien der Persönlichkeit unterworfen. Nur in der Persönlichkeit ist Leben, die Persönlichkeit aber ruht auf einem dunklen Grunde. Es verhält sich hierin mit Gott wie mit dem Menschen, der auch eine wahre Persönlichkeit nur dadurch ist, dass das Gefühl durch den Verstand actualisirt wird. Darum sind es auch dieselben, welche stets von der Unbegreiflichkeit der göttlichen Persönlichkeit sprechen, die den Verstand herabsetzen. Die Vernunft ist eine schöne Sache, sie ist die Indifferenz, ohne den sondernden und organisch gestaltenden Verstand aber, wird die Philo-

sophie bald dazu kommen, sich nur an die Ueberlieferung zu halten. — Mit einem Panegyricus auf besonnene klare Betrachtung der Natur schliesst die Abhandlung, der nach den letzten Worten eine Reihe anderer folgen sollte, in denen das Ganze des ideellen Theils der Philosophie dargestellt wird [1].

2. Diese Abhandlungen erschienen nicht, wohl aber enthält die Streitschrift gegen *Jacobi* [2] Erläuterungen über einzelne Punkte der eben characterisirten, so wie über ihr Verhältniss zu den früheren *Schelling'schen* Sachen. Was das Erste betrifft, so wird schon in dem Theil der Streitschrift, der die vorläufige Erklärung enthält, wieder mit Berufung auf die authentische Darstellung einmal das Wort Grund für gleichbedeutend mit Grundlage erklärt und nun gesagt: Ich behaupte also, die Natur sey die (noch) nicht seyende (bloss objective) absolute Identität. Da ferner das Seyende allgemein über dem seyn muss, was nur Grundlage seiner Existenz ist, so ist offenbar, dass die seyende Identität (Gott als eminentes Seyn, Gott als Subject) über die Natur gesetzt wird [3]. Er erläutert ferner die p. 161 angeführten Worte, dass unter Natur zu verstehen sey, was jenseits des absoluten Seyns der Identität liege, so: „Das absolute Seyn der Identität ist das subjective; die Natur ist, vom absoluten Standpunkt aus angesehen, jenseits des Geistes, vom endlichen Standpunkte aus diesseits", d. h. die seyende Identität oder Gott als Subject sey das Ueber-Natürliche [4]. Bei Weitem wichtiger sind natürlich die Aeusserungen aus dem Abschnitt, dem *Schelling* selbst die Ueberschrift „Wissenschaftliches" gegeben hat. Hier wird darauf hingewiesen, dass das eigentliche Bedürfniss ein wissenschaftlicher Theismus sey, der Gott als Persönlichkeit fasst. Dieser aber ist nur möglich, wenn der Grundsatz festgehalten wird, dass der Entwicklungsgrund stets unter dem steht, was entwickelt wird, und nachdem es ihm zur Entwickelung gedient hat, als Stoff oder Organ sich ihm unterwirft, und nun zugestanden wird, dass auch Gott Etwas vor sich haben muss, nämlich sich selber, so gewiss er *causa sui* ist. *Ipse se ipso prior sit necesse est,* wenn es nicht ein leeres Wort ist, Gott sey absolut [5]. Diese Ansicht, die dem wirklichen Wesen Gottes die Natur dieses Wesens vorausstellt, ganz wie die kirchliche *aseitas,* diese schliesst den Naturalismus nicht aus, sondern überwindet ihn, und macht durch die Annahme einer Natur in Gott, den Na-

1) Phil. Schr. p. 497—540.
2) *Schelling:* Denkmal der Schrift von den göttl. Dingen. Tübingen 1812.
3) Denkm. p. 6.
4) Ebend. p. 8.
5) Ebend. p. 63. 64. 72. 77.

turalismus zur Grundlage, zur Voraussetzung des Theismus[1]. Dieses Grund-seyn aber zeigt sich in einer doppelten Weise. Einmal macht Gott einen Theil, eine Potenz von sich zum Grunde, damit die Creatur möglich sey — (das ist was man die Herablassung Gottes zur Schöpfung genannt hat) — eben so aber macht er sich zugleich zum Grunde seiner selbst, so dass er durch Unterordnung des nicht intelligenten Theils seines Wesens unter den höhern, frei in der Welt lebt, ganz wie der Mensch nur durch Unterwerfung des irrationalen Theils seines Wesens unter den höhern, sich zum sittlichen Wesen verklärt. Dergleichen ist nun freilich nicht für Solche, die einen ein für allemal fertigen, d. h. unlebendigen, todten Gott wollen. Diese läugnen das in Gott, ohne welches er subjectlos, ohne Persönlichkeit wäre[2]. Gott ist daher Erstes und Letztes, A und O, aber als A ist er nicht was er als O ist, und in wiefern er nur als dieses Gott *sensu eminenti* ist, kann er nicht auch als jenes Gott in dem nämlichen Sinne seyn, noch, aufs Strengste genommen, Gott genannt werden, es wäre denn, man sagte ausdrücklich der unentfaltete Gott, *Deus implicitus,* da er als O, *Deus explicitus* ist. Interessant ist nun hier, wie *Schelling* diesen letzten Satz mit seinen frühern Schriften vereinigt. Dass was hier Gott als A genannt wurde, nichts Anderes ist, als die „unpersönliche Indifferenz" oder der uranfängliche „Ungrund" der Abhandlung über die Freiheit, wird ausdrücklich mit Angabe der Pagina, wo davon die Rede war, zugegeben. Zugleich aber wird auch gesagt, dass die früheren Darstellungen des Systems nur von Gott als A gesprochen haben: „Das Erkennen der absoluten Identität ist zwar in sofern auch ein Erkennen Gottes, als sie *implicite* Gott ist, oder genauer zu reden, dasselbe Wesen ist, welches sich zum persönlichen Gott verklärt. Aber ein Wissen oder Erkennen des persönlichen Gottes kann es doch nicht heissen. Auch habe ich es nie dafür gegeben, sondern ausdrücklich das Gegentheil erklärt (Phil. Schr. p. 505). In der ersten Darstellung meines Systems (Zeitschr. f. spec. Phys. II. 2) auf die ich immer wieder verweisen muss, habe ich mich enthalten, die absolute Identität, in wiefern sie noch nicht bis zu dem oben bezeichneten Punkt evolvirt war, Gott zu nennen. Erst in späteren, weniger strengen Darstellungen bin ich davon abgewichen, weil ich keine weitern Missverständnisse über diesen Punkt besorgte"[3]. In einem noch genauern Verhältniss als das Denkmal, steht zu der Abhandlung über

1) Denkm. p. 81. 87. 90. 91. 2) Ebend. p 95. 99.
3) Ebend. p. 112. 113.

die Freiheit *Schelling's* Antwort an *Eschenmayer*[1]; sie ist nämlich nur eine Vertheidigung, durch *Eschenmayer's* (in derselben Zeitschrift pag. 38—77) gegen dieselbe gemachten Einwürfe hervorgerufen. Die bemerkenswerthesten Sätze darin sind folgende: „Sie wollen das Irrationale in der Höhe suchen, ich in der Tiefe. Ich nenne irrational was dem Geiste am Meisten entgegengesetzt ist, das Seyn als solches, oder das was Plato das Nicht-seyende nennt. Gott hat den Grund seiner Existenz in Sich, in seinem eigenen Urwesen, also gehört dieser Grund mit zu demselben Urwesen, zu welchem Gott als Subject der Existenz gehört. Ich habe es sonst, um es von dem Subject der Existenz zu unterscheiden, nicht Gott, sondern das Absolute genannt. Die Vermenschlichung Gottes scheuen zwar Solche, die gern für Philosophen von *métier* angesehn seyn möchten. Aber gesetzt es fände sich bei fortgesetzter Untersuchung, dass Gott wirklich selbstbewusst, persönlich, lebendig, mit einem Worte menschenähnlich ist, — es fände sich, dass er menschlich ist, wer darf da Etwas dagegen einwenden? Sie sagen: Gott muss schlechterdings übermenschlich seyn. Wenn er aber menschlich seyn wollte, — wenn er sich selbst erniedrigte[2]? Der Verstand geht aus dem Verstandlosen, das Licht aus der Finsterniss hervor, aber aus der ersterbenden, überwundenen, wie die Heiligkeit aus der erstorbenen Sünde hervorgeht, wie der Himmel wirkungslos wäre ohne die Hölle, die er besiegt. Soll Gott im Menschen leben, so muss der Teufel in ihm sterben[3]. Eben deswegen muss aber auch mit Ernst die Verläumdung abgewiesen werden, dass der Grund in Gott der Teufel sey. Dass nur in dem Geschöpf das Böse sich actualisirt, ist wiederholt in der Abhandlung ausgesprochen.“ —

---

3. Es bedarf kaum eines besondern Nachweises, dass durch seine veränderte Lehre *Schelling* dem Identitätssystem gegenüber denselben Fortschritt gemacht hat, welcher oben (§. 42 p. 420) als Ueberwindung des pantheistischen Inhalts und der dualistischen Form bezeichnet war. Dem Pantheismus hat er den Abschied gegeben, indem er die beiden Punkte festhält, die von jeher dem Pantheismus ein Gräuel waren: die Persönlichkeit Gottes und die Freiheit als die Möglichkeit, gut oder böse zu seyn. Eben so aber ist auch eine wesentliche Veränderung mit der Form des Systems vorgegangen. Das Schema des Magnets passt jetzt offenbar nicht, denn um vom Indifferenzpunkte zu der Identität als

1) Allg. Zeitschrift von Deutschen für Deutsche I. p. 78—129.
2) Ebend. p. 83. 86. 89—91. 3) Ebend. p. 102. 103.

Subject überzugehn, wird durch die Identität als Object hindurchgegangen werden müssen, nicht aber wie bisher auch umgekehrt. Darum hat hier die Natur die Bedeutung des Durchgangspunktes bekommen, der Grundlage auf welcher die Freiheit beruht, so dass also der Geist nur als die höhere Stufe gesetzt wird, und nicht mehr Organismus und Kunstwerk die beiden gleich berechtigten Schlusspunkte sind, sondern der erstere nur die Bedeutung bekommt, in die Sphäre des Geistes überzuleiten und sein Organ zu bilden. Da in dieser veränderten Stellung die Natur nach wie vor, einerseits an die Indifferenz, andererseits an die Identität als Subject grenzt, so versteht sichs von selbst, dass die Naturphilosophie unverändert bleiben kann. Daher kommt es, dass *Schelling* diese fortwährend festhält, und nie aufgegeben hat. Ganz anders verhält sich das mit der Idealphilosophie. Diese muss jetzt zu ihrem Anfangspunkte die höchste Stufe der Natur nehmen, zu ihrem Schlusspunkte dagegen haben: dass der persönliche Gott in der wahren Religiosität herrschend und wirksam wird. Daher kommt es ferner, dass *Schelling* in seiner Abhandlung über die Freiheit ausdrücklich sagt: erst jetzt fange er an, den ideellen Theil der Philosophie zu bearbeiten, d. h. dass er den Transcendentalen Idealismus, der doch wahrlich kein Buch ist, dessen er sich zu schämen hat, völlig desavouirt. In der That im Sinne eines Systems, nach welchem das Ideale höher steht als das Reale, nach welchem der Spinozismus nur die Grundlage ist, auf dem sich der Idealismus erhebt, in diesem Sinne hatte er, die dunklen Andeutungen in Philosophie und Religion ausgenommen, wirklich bisher Nichts gegeben, was zum ideellen Theil des Systems gehört. Dass in diesem die Religiosität und die Entwicklung derselben als eine Annäherung an das Ziel, wo Gott Alles in Allem seyn wird, den Hauptgegenstand abgeben wird, ist in den eben characterisirten Schriften nicht nur angedeutet, sondern offen ausgesprochen. Es erhellt daraus, dass *Steffens* nicht Unrecht hat, wenn er sich, namentlich in seiner Religionsphilosophie, stets mit der veränderten *Schelling'schen* Lehre einverstanden erklärt. Ist doch der Grundgedanke in jenem Werke, dass die Naturphilosophie zuletzt zur Teleologie werde, nur eine weitere Ausführung dessen, was *Schelling* ausspricht, wenn er sagt, der Mensch als Schlusspunkt der Natur sey der Erlöser der Natur, auf den alle Vorbilder derselben zielen, er sey der Mittler, durch den Gott die Natur aufnehme, und durch den allein alle Finalität in der Natur erklärlich sey [1].

---

1) Phil. Schr. p. 504.

Es gibt dies aber auch einen Fingerzeig, wie die Frage zu beantworten ist, die in neuerer Zeit oft aufgeworfen, ob die „positive Philosophie", zu welcher *Schelling* sich gegenwärtig bekennt, wiederum ein neuer Standpunkt sey, zu dem er sich erhoben. Dies muss verneint werden. *Schelling's* positive Philosophie ist keine andere, als die, welche in der Abhandlung über die Freiheit, im Denkmal und in der Antwort an *Eschenmayer* gelehrt wird. Als im J. 1815 *Schelling* seine mythologische Abhandlung [1] herausgab, fingen Einige an zu behaupten, er habe sich ganz von der Philosophie abgewandt. Und doch braucht man nur die Hauptsätze jener Abhandlung genauer zu betrachten, um zu finden, dass ihnen der Grundgedanke seiner bisher entwickelten Ansicht zur Basis dient. Die Betrachtung nämlich der samothrakischen Gottheiten des *Axieros*, der *Axiokersa* und des *Axiokersos*, endlich des *Kadmilos* soll zu dem Resultate führen, dass aus dem Grunde der schmachtenden Sehnsucht in aufsteigender Reihe *Proserpina* das Wesen oder der Grundanfang der ganzen sichtbaren Natur, dann *Dionysos* der Herr der Geisterwelt hervorgehn, über Natur und Geist aber, vermittelst des *Kadmilos*, der auf ihn hinweist, der gegen die Welt freie Gott sich erheben soll, so dass das Kabirensystem, wie überhaupt die Mysterien, die Steigerungen des vom Tiefsten ins Höchste fortschreitenden Lebens zeigen sollen, durch welche das Unsichtbare und Ueberwirkliche zur Offenbarung gebracht wird [2]. Man mag von der Deutung, man mag namentlich von der durch hebräische Etymologien versuchten Begründung denken was man will, der philosophische Grundgedanke dieser Abhandlung ist ganz derselbe wie in den zuletzt betrachteten Werken. Anders schien sich die Sache zu gestalten, als sich die Kunde verbreitete, *Schelling* habe ein neues — (drittes — Einige wollten sogar sagen fünftes) — System aufgestellt, welches von ihm „positive Philosophie" genannt werde, und in seinen Vorlesungen über Philosophie der Mythologie und Philosophie der Offenbarung entwickelt werde. Auch hier musste sich der tiefer Blickende sagen, dass die in der Abhandlung über die Freiheit versprochnen weiteren Arbeiten über den ideellen Theil der Philosophie, gar nichts Andres betreffen konnten, als die Religion in ihrem Werden (d. h. Mythologie) und ihrer Vollendung (d. h. die Offenbarung), und dass daher es sehr wohl möglich sey, dass die positive Philosophie nichts Andres enthalte als die wei-

1) Ueber die Gottheiten von Samothrake. Stuttgart und Tübingen 1815.
2) Gotth. v. Samothr. p. 13. 27. 21.

tere Entwicklung dessen, was *Schelling* seit 1809 lehrt. Die seither ins Publicum gekommenen genaueren Nachrichten über die positive Philosophie bestätigen dies. Zunächst die so viel besprochene Vorrede zur deutschen Uebersetzung eines *Cousin'schen* Aufsatzes [1]. Sieht man nämlich von dem, was *Cousin's* Philosophie und ihre Bedeutung betrifft, sieht man ferner von der herben Polemik gegen den „Spätergekommenen" *Hegel* ab, so sind die Hauptgedanken die uns hier begegnen diese: Anfangen kann die Philosophie mit nichts Anderem, als dem nothwendig zu Denkenden, oder eigentlich dem nicht nicht-zu-Denkenden. In sofern ist die Philosophie ganz aprioristisch und ist Rationalismus, denn das schlechthin Allgemeine und Nothwendige ist das absolute *Prius* selbst Gottes, weil es das Seyende selbst ist, ohne welches Nichts ist, es ist das völlig Rationale, und eben darum der eigentliche Besitz der Vernunft [2]. Wenn aber nun das, ohne welches Nichts ist, sogleich als das angesehn wird, wodurch Alles ist, so wird vergessen, dass alles *a priori*sche nur das Negative der Erkenntniss, nicht aber das Positive in sich schliesst. Von der negativen Wissenschaft muss zu der positiven übergegangen werden, und die eigentliche Schwierigkeit in der Philosophie liegt darin, wie von jenem abstract logischen Anfange weiter zu kommen ist. Diese Frage ist darum die Lebensfrage für die, namentlich die deutsche, Philosophie, weil das Wesen derselben nicht in einzelnen Sätzen sondern in der Methode besteht. Jener Fortschritt aber ist nur möglich, indem der Gegenstand der Philosophie als realer Process erkannt wird. Dies ist nun der Fall in dem (*Schelling'schen*) System, welches zu seinem Gegenstand das unendliche Subject-Object hat, d. h. das absolute Subject, welches seiner Natur nach sich objectivirt (zum Object wird), aber aus jeder Objectivität (Endlichkeit) siegreich wieder hervor- und nur in eine höhere Potenz der Subjectivität zurücktritt, bis sie, nach Erschöpfung ihrer ganzen Möglichkeit (objectiv zu werden) als über Alles siegreiches Subject stehen bleibt. Aber nur weil jenes Subject so bestimmt war, lag in ihm die Nothwendigkeit des Processes; versucht man, wie *Hegel* dies thut, von dieser Bestimmung zu abstrahiren, so kommt man dazu, was nur von einem solchen Subject richtig ist, vom Begriff des Subjects auszusagen und den Unterschied zwischen Logischem und Realem zu ignoriren. Darum wird ein solches

---

1) *Victor Cousin* über die französische und deutsche Philosophie, aus dem Französ. übers. von Dr. *Hubert Beckers*. Stuttgart und Tübingen 1834.
2) Vorrede VIII. XVI. XVIII.

System gezwungen, jenes durch Abstraction entfernte Reale durch eine Hinterthür wieder herein zu bringen, und ist eine Episode in der Geschichte der Philosophie, die nur dazu gedient hat, von Neuem zu beweisen, dass mit dem rein Rationalen nicht an die Wirklichkeit heranzukommen ist. Jene Bestimmung nämlich, die das Absolute der *Schelling'schen* Philosophie hat, kann im Gegensatz gegen das abstract Rationale, weil sie durch lebendige Auffassung des Wirklichen gewonnen wurde, empirisch genannt werden; sie fasst, während der abstract logische Standpunkt bei dem Allgemeinen stehn bleibt, das Absolute auch als Particulares, und darum ist die wahre Philosophie weder nur Rationalismus noch bloss Empirismus, sondern sie ist Beides weil keins von Beiden, und der Tadel gegen *Hegel* wird so formulirt, dass er aus dem *Schelling'schen* Absoluten das empirische d. h. das positive Moment weggelassen und an die Stelle lebendiger Entwicklung die Entwicklung des Todten, des Begriffs, gestellt habe [1]. — In allen diesen Sätzen ist durchaus Nichts zu finden, was nicht mit dem bisher Gesagten zusammenstimmte, denn dass das absolute Princip nichts Anderes ist als der „Gott als A" im Denkmal, als die Indifferenz in der Abhandlung über die Freiheit, dass in jenen Schriften gleichfalls schon gesagt war, das Identitätssystem (und auf diesem Standpunkt steht ihm auch *Hegel*) sey nur Grundlage (negativer Bestandtheil), dass schon dort die starre Nothwendigkeit der Vernunft der Freiheit entgegengestellt, und diese so wie die Persönlichkeit so oft mit dem Irrationalen zusammengestellt wurde, ist theils gezeigt, theils ist es an und für sich klar. Der Verfasser dieser Vorrede also brauchte nicht auf einem andern Standpunkte zu stehn, als der, welcher das Denkmal schrieb. Eben so wenig kann dies gefolgert werden aus der Berliner Antrittsvorlesung [2]. Es sind jetzt vierzig Jahre, sagt er, da gelang es mir, ein neues Blatt in der Geschichte der Philosophie aufzuschlagen, die eine Seite ist jetzt vollgeschrieben, . . . eine neue Seite anzufangen [3]. Keine Philosophie, die auf sich etwas hält, sagt er weiter, wird zugestehn, dass sie in Irreligion ende. Endlich: Wie sollte ich die Philosophie, die ich selbst früher begründet, die Erfindung meiner Jugend, aufgeben? Nicht eine andere Philosophie an ihre Stelle zu setzen, sondern nur eine neue, bis jetzt für unmöglich gehaltene Wissenschaft ihr hinzuzufügen, um sie dadurch auf ihren wahren

1) Vorrede p. XIII—XVI.
2) *Schelling's* erste Vorlesung in Berlin. Stuttgart u. Tübingen 1841.
3) Ebend. p. 5.

Grundlagen wieder zu befestigen, die sie durch das Hinausgehn über ihre natürlichen Grenzen, eben dadurch verloren hat, dass man etwas, das nur Bruchstück eines höhern Ganzen seyn konnte, selbst zum Ganzen machen wollte, dies ist die Aufgabe und die Absicht [1]. Es wird nicht geleugnet werden können, dass dies Alles von *Schelling* gesagt werden konnte, wenn er auch gar nichts Anderes lehrte, als wozu die Abhandlung über die Freiheit den Grund gelegt hatte.

4. Endlich aber nöthigen auch nicht das Ausgesprochene zurückzunehmen was von den von *Schelling* selbst in Druck gegebenen Mythologischen Vorlesungen mir vorliegt, noch seine durch *Paulus* veröffentlichten Berliner Vorlesungen. Mag man von dem Veröffentlichen solcher Vorlesungen, deren Autor noch lebt und die Herausgabe nicht wünscht, halten was man will, wer die Entwicklung der neuern Philosophie darstellen will, wird sie benutzen dürfen ja müssen, wenn er nur sicher ist, dass der Referent nicht das entstellte, worüber er Bericht abstattet. Es ist aber (§ 30, p. 99) gezeigt, was uns berechtigt für authentisch zu halten, was *Frauenstädt* und *Paulus* in den dort genannten Schriften *Schelling* lehren lassen. Es ist in der Hauptsache Folgendes: So richtig die älteste Definition der Philosophie, dass sie die Wissenschaft des Seyenden, ist, so bleibt dabei doch unentschieden, ob sie zu zeigen hat *quid sit* oder *quod sit*. Die Wirklichkeit hat nämlich diese zwei Seiten, den Begriff, das Wesen, worin enthalten ist, was es ist, die andere das Seyn, die Existenz, oder dass es ist. Mit dem Was, dem Begriff, ist die Existenz nicht gegeben, folglich noch kein Erkennen, während umgekehrt im Erkennen der Begriff schon enthalten ist, so dass es ein Wiedererkennen ist [2]. Den Begriff zu fassen ist die Aufgabe der Vernunft, und die Vernunftwissenschaft vermag daher nur so weit zu kommen, dass sie sagt: wenn Dinge existiren, so werden sie in dieser Reihenfolge existiren. Was im rein logischen Begriff durch immanente Begriffsbestimmung zu Stande kommt, ist nicht die wirkliche Welt sondern nur dem *quid* nach [3]. Die Identitätsphilosophie hat diese reine Vernunftwissenschaft aufgestellt, und *Hegel* hat das Verdienst, ihre Methode rein herausgehoben und sie als Logik erfasst zu haben. In der That nämlich enthält das Identitätssystem nicht eine Deduction des Wirklichen. Seine Naturphilosophie z. B. deducirt nicht wirkliche Pflanzen, sondern Alles γενικῶς, der Gat-

1) Erste Vorlesung p. 13. 2) *Frauenstädt* p. 68. *Paulus* p. 218.
3) *Paulus* p. 220.

tung nach, darum ist sie so rein *a priorisch*, dass sie wahr seyn würde auch wenn Nichts existirte, wie die Geometrie auch wenn kein Dreieck existirte [1]. Was an *Hegel* zu tadeln, ist die Verwechslung des *quid* und *quod*, wie sie sich schon in seiner Vertauschung des Ausdrucks „Seyendes" mit „Seyn" kund thut. In dieser Verwechslung wird vergessen, dass die Vernunftwissenschaft nur den negativen Theil der Philosophie bildet, zu dem als ein zweiter die positive Philosophie hinzutritt. Von jeher ging neben der rein rationalen Philosophie eine positive, nicht bloss in logischen Begriffen sich bewegende, her. *Aristoteles* erwähnt sie als die der Theologen und gibt sie, in dem Hervorheben des empirischen Momentes. Mit *Kant* trat der Gegensatz wieder hervor, und die positive Philosophie ging als Theosophie, als mystische Intuition, als Versenkung in einzelne Naturformen, hinter denen man mehr ahndete, der bloss negativen Philosophie zur Seite, d. h. als ein Ergänzen des bloss Rationalen durch innere und äussere Erfahrung. Als wirkliche Philosophie trat dem Negativen ergänzend das Positive zur Seite in der Schrift Philosophie und Religion, welche einen ganz andern Standpunkt einnimmt, als der Bruno, an den sie sich anschliesst. Eine dritte Schrift, zu der es nicht kam, sollte beide Standpunkte vereinigen. Sie hätte deutlich gezeigt, was man nicht eingesehn hat, dass die zweite die ersten Anfänge der positiven Philosophie enthält. Ja selbst in den Briefen über Dogmatismus und Kriticismus weist, was dort von einem höhern Dogmatismus gesagt ist, auf diese Zweiheit hin. (Die letzte Aeusserung möchte auf Selbsttäuschung beruhn, die erste ist richtig.) Die wahre positive Philosophie hat dies allerdings mit der Erfahrung gemein, dass auch sie es mit dem zu thun hat, was die Vernunft für sich nicht erreicht, mit der Existenz. Sie thut aber nicht das Ueberflüssige, dass sie die Existenz des durch Erfahrung Gegebenen darthut, sondern wenn sie mit der Erfahrung über die Vernunft und die *a priori*'schen Begriffe hinausgeht, so eben so sehr auch über diese Erfahrung, so dass sie *a priori*'scher Empirismus ist, und im eigentlichen Sinne Philosophie der Offenbarung, da nur das Offenbarung heissen darf, was über die Vernunft geht, ohne gewöhnlicher Erfahrungsgegenstand zu seyn [2]. Das Verhältniss zwischen der negativen und positiven Philosophie darf nur so gefasst werden, dass jene die *philosophia prima*, diese die *secunda* ist, jene zu dieser hinführt. Nach dem

1) *Paulus* p. 352.
2) *Frauenstädt* p. 70—75. 68. *Paulus* p. 220. 297 ff.

eben Bemerkten ist nämlich die Vernunft nur die Potenz des Erkennens, eben darum hat sie es nur mit der Potenz oder der Macht des Seyns zu thun, und von dieser zu zeigen, wie sie nicht festzuhalten ist, sondern ins Seyn übergeht. Zunächst ist auch dieser Uebergang nur logisch zu nehmen, und ergibt den Begriff des wirklich Existirenden [1]. Dieser höchste Begriff ist der Begriff Gottes, der nicht der wirkliche Gott ist, denn so wenig die negative Philosophie von den Dingen weiss, ob sie sind, eben so wenig von Gott. Die Identitätsphilosophie, welche eben die negative Philosophie ist, hat darum die Idee Gottes zu ihrem Resultat, diese Idee ist die höchste Emanation des logischen Processes [2]. *Hegel*, der das Verdienst hat, dieses System zum Abschluss gebracht zu haben, ja der allein den Grundgedanken desselben in die spätere Zeit gerettet [3], hat doch durch einen doppelten Fehler der Philosophie sehr geschadet. Obgleich gerade *Hegel* es ist, welcher das System als Logik gefasst hat, so dass ich selbst nicht unabhängig von *Hegel* erst später eingesehn habe, dass die ganze Identitätsphilosophie sich ins Logische auflösen müsse [4], so hat er doch auch wieder die bloss logische Bedeutung des Systems getadelt, und durch die Verwechslung des logischen Absoluten, welches Resultat des logischen Processes ist, mit dem realen Gott, wird dieser selbst in den Process hineingerissen, ja zum Process gemacht. Er verkannte, dass die Identitätslehre das eigentliche Absolute nur der Sache, nicht der Existenz nach zum Resultate hat, dass sie nur den eingebornen absoluten Inhalt der Vernunft festsetzen, dabei aber ohne alle Richtung auf eine Existenzialphilosophie rein immanent bleiben muss [5]. Mit diesem Fehler, dass er das Identitätssystem nicht als blosse Logik nimmt, paart sich bei *Hegel* der zweite, eigentlich entgegengesetze, dass er nicht das ganze System als Logik fasst, sondern diese neben, ja sogar vor der Natur- und Geistesphilosophie abhandelt. Dadurch wird das grosse, ja europäische Verdienst des Identitätssystems, in der Natur- und Geistesphilosophie eine objective Logik aufgestellt und so Metaphysik und Erfahrung verschmolzen zu haben, rein zu Nichte. Eine Logik, welche die Gedanken aufstellen will, die nicht die Natur und Geisteswelt beherrschen, wird rein subjectiv seyn und ward mit Recht vom Identitätssystem verschmäht. Will man aber durchaus die Naturformen auch betrachten wie

---

1) *Frauenstädt* p. 76.
2) *Paulus* p. 352. 356.
3) Ebend. p. 358.
4) Ebend. p. 377.
5) Ebend. p. 359. 362. 368.

sie Begriffe als solche sind, so müsste mindestens diese Betrachtung der Naturwissenschaft folgen, d. h. es müsste gezeigt werden, wie in dem höchsten Gegenstande der Naturwissenschaft, dem sich selbst besitzenden Subject, die Naturformen durch Abstraction zu logischen Begriffen werden [1]. Eben weil *Hegel* das Bewusstseyn darüber fehlt, dass das ganze Identitätssystem nur Logik, darum aber auch nur negative Philosophie ist, eben deswegen misslingt ihm der Uebergang von der Logik zur Naturphilosophie, obgleich die Ausdrücke: die Idee entschliesst sich, sie entäussert sich, ja sogar der furchtsamere auf passive Emanation hindeutende: sie entlässt die Natur, deutlich beweisen, dass er die Ahndung hat, wie es sich um anderen als logischen Fortgang handelt, so dass hierin Bruchstücke positiver, geschichtlicher, Philosophie anerkannt werden müssen [2]. Der Ausweg aus der Schwierigkeit, welche *Hegel* nicht zu überwinden vermag, liegt in der Unterscheidung der zwei Philosophien, der negativen und positiven. Da jene über die Existenz nichts bestimmt, so hat sie es nur mit dem zu thun, was *a priori* ist, d. h. mit dem Inhalt der ganzen Welt der Möglichkeiten. Nach der, auch von *Hegel* adoptirten und weiter ausgebildeten, Methode des Identitätssystems wird die negative Philosophie zeigen, wie jedes mögliche Seyn zum Seyn als seiner Finalursache strebt, wie das Erreichte wieder *potentia* zu neuem *actus* ist, bis sie endlich bei dem *purus actus* anlangt, welcher das Absolute ist, weil das von der Nothwendigkeit des Ueberganges ins Seyn Absolvirte; dieses Absolute der negativen Philosophie kann, als die Macht, die sich nicht an das Seyn verliert, das Ueberseyende genannt werden, es ist Gott aber auch noch als blosser Begriff, freilich als der letzte [3]. Natürlich kann es von diesem keinen logischen Fortschritt geben, wie man im ontologischen Beweise machen wollte [4] und wie ihn *Hegel* macht. Und doch lässt uns dieser Begriff nicht gleichgültig, sondern eine, freilich subjective oder moralische, Nothwendigkeit fordert hinsichtlich seiner die Existenz. Darum ist das Denken des Existirenden als Solchen eines, in welchem zugleich ein Wollen enthalten ist. Es ist frei, ist nicht nur das logische des nicht-Nicht-zu-Denkenden. Der Existenz des Ueberseyenden kann man sich auf verschiedene Weise versichern, einmal auf dem Wege der Religion als Praxis, indem der Mensch durch fortwährende Vernichtung seiner selbst das Ueberseyende (asketisch) für sich existirend macht, dann

1) *Paulus* p. 375—377.
2) Ebend. p. 387. 382. 384.
3) Ebend. p. 385. 361. 390. 391.
4) *Frauenstädt* p. 76.

in der Kunst die namentlich als Poesie schöpferisch den über dem Seyn bleibenden Geist offenbart, endlich auf dem Wege der positiven Philosophie, die von der negativen nur als Aufgabe erkannt wird. In dieser ist das Ueberseyende objectiv, wie in der Kunst, und doch subjectiv zur unmittelbaren Gewissheit, wie in der Religion verwirklicht [1]. So liegt also zwischen der negativen Philosophie, die von dem *primum cogitabile* ausgeht, und der positiven, die mit dem *summum cogitabile* beginnt, alles übrige Wissen in der Mitte. Beide aber können sich, weil sie diese umfassende Stellung einnehmen, mit dem gemeinschaftlichen Namen Philosophie oder auch Wissenschaftslehre bezeichnen [2]. — Nach diesen Erörterungen, welche nur das Verhältniss der negativen und positiven Philosophie betreffen, ist nun überzugehn zu dem Inhalt der letzteren. Wenn die negative Philosophie mit dem geschlossen hatte, was über den Uebergang *a potentia ad actum* hinaus ist, so beginnt das mit dem Wollen identische Denken mit dem wirklichen potenzlosen Seyn, dem umgekehrten Seynkönnen, welches weil ihm nicht seine Potenz, sein Begriff oder Gedanke vorausgeht, das Unvordenkliche oder auch das begrifflos (blind) Seyende genannt werden kann, das Nothwendigseyende [3]. Das Nothwendig s e y e n d e ist der erste transscendente Begriff, wie das höchste W e s e n der höchste immanente gewesen war. Mit dem nothwendig Seyenden, das alles Können, alle Potenz, ausschliesst, beginnt die positive Philosophie [4]. Dieses allem zu Denkenden voraus Existirende ist die Substanz des *Spinoza;* der Spinozismus gehört darum, und darauf gründet sich seine Macht über die Gemüther, zur positiven Philosophie [5]. Von diesem blind oder geradezu Seyenden, dem *primum existens,* geht die positive Philosophie zu seinem Begriffenseyn über. Ihr Gang ist also gerade der umgekehrte von dem ontologischen Argument und von dem Wege der negativen Philosophie. Sie sucht nicht die Existenz des Göttlichen zu beweisen, sondern vom Existirenden zur Göttlichkeit zu kommen, die Gottheit des Existirenden zu beweisen. Denn jenes blind Seyende ist, und dies hat *Spinoza* verkannt, Gott nur wie er an und v o r sich d. h. v o r seiner Gottheit ist; es ist Gott in seiner unvordenklichen Ewigkeit in der es keine Schöpfung gibt [6]. In diesem blinden Seyn festgehalten ist Gott todt wie die *Spinozistische* Substanz, lebendig ist nur was sich losreisst

---

1) *Paulus* p. 391—393. 2) Ebend. p. 420. 440.
3) Ebend. p. 423 *ff.* *Frauenstädt* p. 77.
4) *Paulus* p. 437. 439. 5) *Frauenstädt* p. 76.
6) Ebend. p. 77. 79. *Paulus* p. 436.

von seinem blinden ungewollten Seyn. Dieser Weg Gottes oder diese seine Bewegung, in der Gott zum Herrn des Seyns, darum zum Geist, zum Seligen, zum Persönlichen wird [1], ist zu betrachten: Es scheint nämlich nicht möglich, ohne Potenz weiter zu kommen, und aus dem Unvordenklichen haben wir alle Potenz ausgeschlossen. Doch aber nur die dem Seyn vorausgehende Potenz, und daraus folgt nicht, dass das Seyn nicht nach der Hand *post actum*, nachdem es ist, ein Anderes seyn konnte als es unvordenklich ist. Diese zweite Potenz, *potentia potentiae*, erkennt das Seyn als ihr Princip, und so findet sich also neben dem unvordenklichen Seyn, unerwartet aber nicht unwillkommen, die Möglichkeit ein, ein Seyn, das noch nicht ist, zu wollen und darüber Herr zu werden [2]. Da wir aus dem nothwendigen Denken heraus sind, so kann nur dies *a priori* gewusst werden, dass das nothwendig Existirende ist. Dass es nach der Hand das Seynkönnende ist, dies ist zunächst nur Hypothese, durch freies Denken gesetzt. Was diese Annahme empfiehlt ist, dass, wenn dem mit seinem Seyn Identischen die Möglichkeit ein Anderes zu seyn erschiene, ihm dadurch sein unvordenkliches Seyn erst gegenständlich würde, und dass das allgemeine Gesetz alles Seyns, das in sofern auch über Gott steht, das Klar-, Offenbar- und Entschieden-werden von Allem fordert [3]. Gemäss dem Gesetze der allgemeinen Weltdialektik, dass nirgends etwas Zweifelhaftes sey, befreit sich also das nothwendige Existirende von dem Seyn, welches, weil jenes Wesen nichts davor kann, in sofern zufällig, ohne sein Zuthun ihm zuvorkommend ist. Diesem vom Seyn gleichsam prävenirten, wird durch die Möglichkeit des Anders-seyn-könnens d. h. durch die Idee der Gottheit, die Zufälligkeit seines unvordenklichen Seyns, damit aber auch das Mittel offenbar, sich von dem unbewussten Urseyn zu befrein [4]. Gerade wie der Mensch lebt, wo er sich von sich selbst befreit, gerade so ist die Aufheblichkeit des unvordenklichen Seyns Bedingung der Lebendigkeit und Freiheit für Gott. Indem er nämlich das unvordenkliche Seyn transscendirt, ist es darin negirt, aber nur so wie die Unschuld, die uns überhaupt eine Analogie mit dem *a se esse* darbietet, dem nichts vorausgegangen, negirt werden soll um bestätigt zu werden. Es wird nämlich nur die Zufälligkeit des reinen Seyns aufgehoben, und vermöge der Negation wird es in ein Unaufhebliches, nicht-nicht-Seyendes verwandelt, indem Gott über sein Seyn Herr, und es dadurch dazu erhöht wird, nicht zufällig

---

1) *Frauenstädt* p. 77—79.
2) *Paulus* p. 454. 455.
3) Ebend. p. 458. 459. 462.
4) Ebend. p. 459. 462.

sondern göttlich zu seyn[1]. Gott aber als das Seyn- und Nicht-seyn-könnende ist in dritter Potenz Geist, ist das Seynsollende, welches über das Seynkönnende und Seynmüssende hinausgeht. Aber auch über das, worin er Geist ist, schwingt sich Gott und ist erst so, als Herr aller drei Potenzen, der Ueberschwengliche, und damit sind wir erst beim Höchsten angekommen, über das hinaus Nichts zu denken ist. Nur der erschöpfendsten Dialektik ist es möglich von dem *actu* Seyenden des *Spinoza* zu dem sich zu erheben, was erst wirklich Gott als Gott ist. Ohne sie ist der Pantheismus nicht zu überwinden, denn es ist die Erkenntniss unmöglich, dass ohne blindes Seyn Gott nicht Gott wäre; „Herr über ein Seyn" das ist der Begriff der Persönlichkeit; Herrschaft über das Seyn schlechthin ist absolute Persönlichkeit. Nur muss bei diesem Process nicht vergessen werden, dass jenes Allem zuvorkommende Seyn, das Gott ohne sein Zuthun hat, nur der Gedanke eines Augenblicks ist und dass Gott von Ewigkeit sich als Herrn darüber sieht, sein unvordenkliches Seyn zu suspendiren, damit es mittelst eines nothwendigen Processes zum selbstgewollten und so erst zum göttlichen Seyn werde[2]. Eine Dialektik, welche bei dem Nächsten stehen bliebe, und sich mit einem Gott genügen liesse, wie der *Aristotelische*, der auf den peinlichen Zustand beschränkt ist, ewig nur sich selbst zu denken, würde sich an dem bisher entwickelten Process der Potenzen genügen lassen. Allein um Gottes selbst willen wäre derselbe zwecklos. Er kann sich zur Suspension jenes *actu* ewigen Seyns nur entschliessen wegen eines Andern ausser ihm, welches zu verwirklichen jene Potenzen ihm Mittel seyn müssen. Erst als Herr eines von ihm verschiedenen Seyns ist Gott ganz von sich hinweg, absolut frei und selig wie der Künstler wenn er producirt, mit etwas ausser sich beschäftigt ist. Zwischen die Suspension und Wiederherstellung des *actu* nothwendigen Seyns fällt die Welt, die Nichts ist als der suspendirte *actus* des göttlichen Seyns, so dass Gott nicht sich zur Welt entäussert, sondern im Gegentheil, da er im unvordenklichen Seyn entäussert war, in sich geht. Die negative Philosophie hatte *a priori* gezeigt, was denkbar sey. Am Seyn- und Nichtseyn-können hat Gott den realen Grund auf dem er es zur Wirklichkeit führt, so dass in der Welt des göttlichen Wollens Alles das vorkommen wird, was die Natur- und Geistesphilosophie entwickelt hatte, nur so, dass davon das Zufällige nicht ausgeschlossen, sondern nur dem Nothwendigen untergeordnet ist. Da das Seyn- und Nichtseyn-

1) *Paulus* p. 464. 468. 470. 2) Ebend. p. 472—475.

können das gleichsam *ex improviso* hervorgetretene Seyn gewesen war (s. oben pag. 523), so bildet dies also die Materie (*mater*) oder die *causa materialis* der Welt; sie ist der Vorsatz Gottes, sie ist der Complex der Ideen oder der Visionen Gottes, ohne welche Gott nicht Gott (d. h. nicht Herr, der Schöpfer seyn kann) wäre. Diese Urpotenz ist es, die als *Fortuna primigenia* in Präneste, die als Weltamme, als Maya, besonders aber im *V. T.* als Weisheit bezeichnet wird, die der Herr „als Anfang seines Wegs" hat, d. h. wo er sich aus dem unvordenklichen Seyn hervorbewegt, die der Herr „hatte", weil sie nach der Hand, nachdem er ist, sich einstellte, deren „Lust war dem Schöpfer die künftigen Menschen zu zeigen" u. s. w. Wenn darum nach dieser Ansicht die Welt durch einen göttlichen Process entsteht, indem jener Urpotenz gegenüber, nun das unvordenkliche Seyn selbst zur Potenz erhoben wird, und sich als beschränkender Wille bethätigt (wie in uns der bisher ruhige Wille, wenn ein plötzlicher Vorsatz entsteht, dagegen reagirt), indem dann weiter den beiden streitenden (*causa materialis* und *causa efficiens*) drittens eine Grenze gesetzt wird, welche (als *exemplar*) den Process Beider zum Stehen bringt — („so Gott gebeut steht es") —, so hat dies doch nicht den Sinn, als wenn Gott durch die Welt hindurchginge und etwa im Menschen erst persönlich würde. Einmal deswegen nicht, weil Gott als *causa causarum* die Potenzen in Spannung setzt, selbst aber über dem Process und ausser der gegenseitigen Ausschliessung beharrt. Dann aber, weil die Welt, welche bisher entwickelt ward, nur noch die zum Gottseyn Gottes nothwendige, darum ewige ist, mit der er sich beschäftigte, ehe die zufällige Welt war, die durch Gottes freie That ist, und eben darum nicht *a priori* deducirt werden kann. Wohl aber kann auch von dieser der Zweck ihres Daseyns angegeben werden: Er ist, dass Gott erkannt werde. Wenn das Verlangen erkannt zu werden, den edelsten Naturen am meisten eigen, so dürfen wir nicht Anstand nehmen, in die an sich bedürfnisslose Natur Gottes dies Bedürfniss zu setzen. Die ausser sich gesetzte Potenz sollte zum Wissenden der ganzen Schöpfung, zum eigentlich Gott Setzenden, zum Sitz und Thron Gottes werden [1]. Was bisher entwickelt war, führt nun von der allgemeinen positiven Philosophie zur Philosophie der Offenbarung über. Es enthält nämlich den eigentlichen Begriff des Monotheismus. Die Einzigkeit Gottes oder dass ausser Gott nichts sey, gibt noch keinen Monotheismus, denn dies lehrt

1) *Paulus* p. 476—496.

auch der Pantheismus mit seiner einzigen Substanz. Sondern darin besteht die Behauptung des Monotheismus, dass Gott als Gott Einer ist, oder dass ausser ihm Keiner Gott ist. Darum schliesst diese Behauptung einerseits die Mannigfaltigkeit in Gott nicht aus, und der Gott des Monotheismus ist lebendig, ist geschlossene Totalität, ist der All-Eine, indem er Herr der drei Potenzen ist, die er als unzerreissbare Einheit in sich hält. Darum enthält das wahre Seyn Gottes als Moment in sich was den ganzen Inhalt des Pantheismus bildet: das Gott zuvorkommende Seyn, von dem als seiner Subjectivität sich das Wesen zum Können (Objectivität) befreit, um als Wahrheit, als Drittes, zu seyn, nämlich als Geist, der im Seynkönnen Seyn, im Seyn Seynkönnen ist. Gott steht über allen dreien als der All-Eine und Uebereinzige, der darum nicht einen Lebenslauf hat wie *J. Böhme* und *Hegel* behaupten, sondern der Ueberschwengliche ausser allem Process ist [1]. Mit dem wahren Monotheismus (welcher allein den Pantheismus überwindet, weil er seine Tiefe einsieht, und lebend gewordner Pantheismus ist,) ist zweitens sogleich der Begriff der Schöpfung gesetzt, denn um sagen zu können, dass ausser Gott kein Andrer Gott ist, dazu gehört ein Andres ausser Gott, also eine Schöpfung [2]. Die christliche Dreieinigkeitslehre ist der bestimmtere Ausdruck für die All-Einheitslehre, darum ist mit dieser allein jene noch nicht begriffen. Es handelt sich nämlich darum, zu verstehen, wie die Potenzen, über welche herrschend Gott absolute Persönlichkeit war, selbst als Personen gefasst werden müssen? Während durch die ganze Natur die Spannung der Potenzen hindurch geht, so dass jedes Ding ein Verhältniss derselben ist, nicht ihre völlige Einheit, sondern ein Viertes zwischen ihnen zeigt, legt sich in dem ursprünglichen Menschen diese Spannung und in ihm drückt sich der letzte Moment der Verwirklichung aus, wo die Potenzen zu wirklichen Persönlichkeiten geworden sind. In dem letzten Erzeugniss des Processes, der hinsichtlich der Dinge Schöpfungsprocess, hinsichtlich Gottes theogonischer Process ist, ist die Differenz der Potenzen aufgehoben und der Mensch hat ein Verhältniss nicht nur zu den Potenzen, sondern zu den Persönlichkeiten zwischen denen er eingeschlossen ist [3]. Mit dem bisher Gefundenen aber, dass die Welt göttlich und dass der Mensch ihr Schlusspunkt, streitet das in der Wirklichkeit gegebene Factum, dass der Mensch sich, weil sie ungöttlich, von ihr befrein will, und dass das Menschenge-

---

1) *Paulus* p. 515. 522. *Frauenstädt* p. 83. 85. 86.
2) *Frauenstädt* p. 87. 88.
3) *Paulus* p. 528—535.

schlecht eine, stets Neues erzeugende, Geschichte hat. Dies fordert auf, zu erklären, wie es in der Macht des Menschen lag, im Augenblicke, wo Alles in die Einheit eingehn sollte, durch das Hervorrufen einer neuen Spannung, Alles in Frage zu stellen, und Schöpfer einer aussergöttlichen Welt zu werden? Diese Frage, zusammenfallend mit der nach der Willensfreiheit, ist nur dadurch zu beantworten, dass der Mensch nicht Erzeugniss Einer sondern mehrerer Ursachen ist, deren jede für sich unendlich, gegen die andern aber endlich ist. In der Mitte zwischen den dreien stehend ist er wie das Zünglein der Wage, dem das Gesetz gegeben ist, die Einheit der Potenzen zu bewahren, darum aber auch die Möglichkeit den Grund der Schöpfung wieder emporzuheben. Dieser Grund, welcher nur nicht das Seynsollende gewesen war (s. pag. 524), wird für den Menschen zum Nicht-seyn-sollenden, und indem der Mensch thun will, was Gott gethan: die Potenzen in Spannung setzen, um mit ihnen als Herr zu walten, erreicht der Mensch dies nicht; er wird, nicht wie die Elohim sondern nur wie Einer von ihnen; indem er, was Basis seyn sollte, emporhebt, wird es zu einer sein Bewusstseyn unterwerfenden Macht und anstatt, wie er sollte, die Welt in Gott zu erhalten, hat er sie für sich aber ausser Gott gesetzt, und von dieser Welt, die vergeblich ihr Endziel sucht und der schlechten, nie endenden Zeit unterworfen ist, von dieser kann sich der Eine Mensch, der in uns Allen fortlebt, mit Recht den Urheber nennen. Zugleich aber ist dadurch das zweite, zur Herrschaft bestimmte, Princip entherrlicht und erscheint, eben so wie der Geist, durch das Nicht-seyn-sollende unterdrückt, zur blossen Potenz geworden wie während der Schöpfung [1]. (Hier nun werden am Passendsten einige Sätze aus der Satanologie eingeflochten, welche im J. 1841 in besondern Stunden neben der Philosophie der Offenbarung gelesen wurde, und aus der *Frauenstädt* [2] Auszüge gegeben hat, während das *Paulus'sche* Buch Nichts daraus enthält. Unter dem Satan ist nicht eine individuelle Persönlichkeit zu verstehn, sondern ein geistiges Princip, eine Potenz, d. h. eine allgemeine Macht, deren Bestimmung ist zu scheiden d. h. das Ungewisse zur Entscheidung zu bringen. Als solche ist sie nicht böse, sondern gehört der göttlichen Oekonomie an. Sie ist keine geschöpfliche, sondern dem Sohne ebenbürtige Macht, die von den Bogomilen der ältere Bruder Christi genannt wurde. Zum Bösen wird diese Macht, welche stets seyn will, wenn ihr der

1) *Paulus* p. 536 — 542. 2) *Frauenstädt* p. 121 — 130.

Mensch zur Wirklichkeit verhilft, indem er, anstatt der untergeordneten Potenz-stellung, in der Satan Gott dient, ihn in Activität setzt. Nur im Peripherischwerden also wird diese Macht, welche als centrale das Stagniren verhindert, böse; die Erbsünde hängt auf das Genaueste mit dem Satan zusammen.) — Das Räthsel, wie Gott die Möglichkeit des Bösen zulassen konnte, löst sich, wenn man bedenkt, dass dadurch auch die Personen der Dreieinigkeit eine andere Stellung bekommen. Während der Sohn am Ende der Schöpfung zwar zur göttlichen Persönlichkeit geworden war, aber nur ein mit dem Vater gemeinschaftliches Seyn zur Beherrschung hatte, ist er, eben so wie der Geist durch die Verwandlung in blosse Potenz, zu einer selbstständigen, aussergöttlichen Macht geworden, die, wenn sie in die Herrlichkeit und Gottheit sich wieder herstellt, in selbsterworbner Gottheit dem Vater gleich seyn wird. Durch die Wirkung des Menschen ausser Gott gesetzt, ist er Menschensohn und Gottes-Sohn, und hat jetzt das Princip, das ihm schon in der Schöpfung entgegenstand, im Bewusstseyn des Menschen zu überwinden. Indem Gott in dem Umsturz auch das Werden des Sohnes zur unabhängigen Persönlichkeit voraussah, schafft Gott den labilen Menschen, indem er auf den Sohn rechnet. In Voraussicht auf ihn lässt er das Seyn von Gott abfallen, aussergöttlich werden. In dieser aussergöttlichen Welt wirkt der ursprüngliche Wille Gottes fort aber als Unwille, Zorn, welchen die das blinde Seyn negirende Potenz sühnen soll. Darnach sind zwei Zeiten zu unterscheiden: 1) die Zeit oder der Aeon des Vaters, da das Seyn noch ganz in des Vaters Hand und auch der Sohn noch im Vater ist. 2) Die Zeit des Sohnes oder die Zeit dieser Welt nach der Schöpfung. Seit dieser Zeit ist er selbstständige Persönlichkeit ausser dem Vater, der ihm alles Seyn übergeben hat. Die nachfolgende Geschichte ist darum nur Geschichte der zweiten Persönlichkeit, in der wiederum zwei Perioden zu unterscheiden sind, die erste, wo das Princip, welches in der Tiefe bleiben sollte, das menschliche Bewusstseyn beherrscht, und das vermittelnde Princip, die zweite Persönlichkeit leidet, sich als nur natürlich wirkende Potenz zeigt. Dies ist die Periode des Heidenthums, welche von der Philosophie der Mythologie zu betrachten ist. Innerhalb dieses Processes wird die zweite Persönlichkeit immer selbstbewusster und tritt am Ende desselben, wo sie sich wieder zum Herrn des Seyns gemacht hat, als freie Entschliessung auf. Das geschieht in der zweiten Periode in der Zeit ihrer Erscheinung in Christo. Der Inhalt dieses ihres freiwilligen Thuns ist der Inhalt der Offenbarung, und es ist

also klar, warum die Mythologie vor der Offenbarung abgehandelt werden muss [1].

4. Von den p. 97 erwähnten Mythologischen Vorlesungen sind nur die ersten sechs gedruckt, die letzte nicht einmal vollendet, indem der sechzehnte Bogen mitten in einem Worte abbricht. Dennoch geben sie ein Ganzes, da darin der Kreis der verschiedenen Erklärungen der Mythologie erschöpfend dargelegt ist. Die erste Vorlesung (p. 1—38) knüpft an das Bedürfniss an, welches wir haben, uns zu erklären, wie es möglich war, dass z. B. die Griechen eine so seltsame Götterlehre hatten, und nimmt dann als ersten Erklärungsversuch den durch, wo alle doctrinelle Bedeutung der Mythologie geleugnet, und in derselben nur Poesie statuirt wird. Es wird auf alle die Schwierigkeiten und Widersprüche aufmerksam gemacht, in welche sich diese (*Vossische*) Ansicht verwickle, und daher in der zweiten Vorlesung (p. 39—87) zu den Erklärungen mit Annahme einer mittelbar-doctrinellen aber nicht religiösen Bedeutung übergegangen, wo also in der Mythologie etwas Wahres, Reelles, kein Erdichtetes enthalten sey, sondern ein Wissen, sey nun dies, wie die euemeristische Ansicht will, ein historisches, sey es, wie *Heyne* und *Hermann* wollen, ein physikalisches. Ganz kurz wird die erstere, sehr ausführlich die zweite Ansicht kritisirt und gezeigt, dass der Inhalt, den sie in die Mythologie hineinlegt, zu dürftig, dass weiter die mythologischen Begriffe, auf die sie sich besonders berufe, Producte späterer Reflexion seyen, besonders aber dass es unbegreiflich bleiben müsse, wie so entstandene Mythen eine Gewalt über die Gemüther erlangen konnten. Die dritte Vorlesung (p. 88—135) weist nach, dass die gemeinschaftliche Voraussetzung der beiden Erklärungen die sey, dass die Mythologie erfunden sey, während die Mythologie ganz wie die Sprache nicht einmal in einem Volke sondern mit ihm entstehe, an dem Punkte, wo (nicht aus einem Urvolke, denn das ist ein unhaltbarer, von *Bailly* erfundener Gedanke, sondern) aus der Menschheit die Völker entstehen. Vielleicht war es die Angst vor dieser herannahenden innerlichen und äussern Trennung, welche die Menschheit zu jenen kolossalen Bauten trieb, die Vereinigungspunkte bilden sollten, „denn wir werden vielleicht zerstreut in alle Landen", wie es beim babylonischen Thurmbau heisst. Völkertrennung und Mythologie sind parallele Begriffe. Die vierte Vorlesung (p. 136—181) nimmt die Erklärungsversuche mit Annahme einer mittelbar-religiösen Bedeutung durch, unter welchen die zusam-

1) *Paulus* p. 542—549.

mengefasst werden, welche den Polytheismus mit *G. Vossius* als Entstellung des alttestamentlichen Monotheismus, oder mit *W. Jones* als Entartung einer Uroffenbarung, oder mit *Creuzer* als Auseinandergehn eines lebensvollen Pantheismus in seine Momente ansehn. Gegen die erste Ansicht wird appellirt an die berechtigte Forderung der Vernunft, dass die Geschichte Fortschritt und nicht Rückschritt sey, gegen die zweite, dass da alle Offenbarung vorausgegangene Verdunkelung voraussetze, die Offenbarung nicht das Ursprüngliche seyn könne, sondern vielmehr die Mythologie zu ihrer Voraussetzung habe, gegen *Creuzer*, dass die Hauptsache, der Grund solches Auseinandergehens, ganz übergangen worden. Eine Modification der pantheistischen Erklärung findet *Schelling* in den Ansichten *Kanne's*, dessen Zurückweisung auf den übergeschichtlichen, paradiesischen Zustand jedenfalls das Verdienst hat auf die „letzte Voraussetzung" hingewiesen zu haben, welche den Gegenstand der fünften Vorlesung (p. 182—226) bildet. Hier wird nun ein Punkt, welcher am Anfange der ersten Vorlesung bemerklich gemacht war, mehr hervorgehoben. Es findet nämlich ein sehr grosser Unterschied Statt zwischen der Göttervielheit, wo im simultanen Polytheismus neben den Zeus der Poseidon gestellt wird, und dem successiven Polytheismus oder der eigentlichen Vielgötterei, wo verschiedene Götter (oder Göttersysteme) als zu verschiedenen Zeiten herrschend gewusst werden. Während der simultane Polytheismus auch dem Monotheisten (der z. B. Gott als den Herrn der Heerschaaren denkt) verständlich ist, erheischt der successive eine Erklärung, ja diese Erklärung ist die eigentliche Aufgabe der Philosophie der Mythologie. Die Mythologie ist nichts ausser dem Bewusstseyn, wenn es nun aber klar ist, dass wer sich einen Gott macht, ihn sich nicht als vergangenen machen wird, namentlich aber vor dem, nicht mehr herrschenden, Gott keine heilige Scheu mehr haben wird, so folgt, dass jener Herrscherwechsel eben nicht erfunden oder erdacht ist, sondern erfahren und erlebt wurde, indem das Bewusstseyn der Menschheit wirklich successiv von verschiedenen Mächten beherrscht war. Denken wir uns nun das Bewusstseyn auf der Stufe verweilend, wo noch kein solcher Herrscherwechsel Statt gefunden hat, so kann dies Monotheismus genannt werden. Es ist aber nicht einer, der gegen den Polytheismus einen Gegensatz bildet, vielmehr ist er selbst mythologischer Monotheismus, und der Uebergang von ihm zum Polytheismus ist ein Fortschritt zu nennen, weil erst durch die Ueberwindung desselben der wahre Monotheismus möglich ist. Dieser mythologische Monotheismus fällt in den

Anfangspunkt der Geschichte, ist also das absolut Vorgeschichtliche, und darum ist die Mythologie nicht geschichtlich zu erklären. Das Bestreben, diesen Monotheismus gegen die geahndete Krisis zu schützen, den entstehenden Gott in der Substanz festzuhalten, erzeugt wie schon oben bemerkt, jene riesenhaften Bauwerke. Dies Bestreben ist vergeblich; das Princip der Mythologie, von dem das Bewusstseyn vor allem Denken eingenommen und gleichsam besessen ist, entwickelt sich in einem nothwendigen Process, dessen Ursprung sich dem Bewusstseyn verbirgt, und gegen dessen Vorgang es nichts vermag. Damit ist nun der Uebergang gemacht zu der Sechsten Vorlesung (pag. 227 ff.), wo gezeigt wird, wie die Mythologie mit Annahme einer unmittelbar-religiösen Bedeutung zu erklären sey. Es handelt sich dabei nämlich nicht um eine materielle Deutung, als wollte man in dem einzelnen Mythus Vernunft nachweisen, sondern darum, zu zeigen, dass es ganz nothwendig ist dass das mythologische Bewusstseyn die Mächte, die seinen Inhalt bilden, als reell, die Mythen in ganz eigentlicher Bedeutung nimmt. Es befindet sich nämlich in der Erzeugung der Mythen in einer reellen Befangenheit, in der es weder Vorstellungen noch den Ausdruck wählt, es sind wirklich seine Götter, nicht bloss poetisch Gemeintes, was in ihm lebt, die Aufeinanderfolge der Götter in ihm ist wirkliche Theogonie und die ganze Mythologie der theogonische Process, in dem das Bewusstseyn des, sich selbst und der blossen natürlichen und nothwendigen Entwicklung überlassenen, Theils der Menschheit befangen war. — An diese Hauptsätze der Vorlesungen schliessen sich dann sogleich die folgenden, die den von *Paulus* herausgegebenen Vorlesungen entnommen sind: Die Mythologie, die eigentlich allein natürliche Religion genannt werden darf, weil sie die natürlich wachsende, sich wild erzeugende Religion ist, bildet die geschichtlichen Vermittelungen für die Offenbarung. Darum dürfen die Mythen nicht als Corruptionen einer frühern Offenbarung angesehn werden. Eben so wenig sind sie willkührlich ersonnene Allegorien oder gar Fabeln. In beiden Fällen gäbe es keine Philosophie der Mythologie, da die Philosophie sich weder mit dem Corrupten noch dem Fabelhaften beschäftigt. Vielmehr sind die mythologischen Gestalten reale Mächte, es sind nämlich die Potenzen, welche das Bewusstseyn constituiren (daher der Glaube den sie fanden), und welche die Welt erzeugten (daher der Zusammenhang der mythologischen Vorstellungen mit der Natur). Die Mythologie enthält daher den theogonischen Process im menschlichen Bewusstseyn, dessen einzelne Momente, wie Rollen,

an die verschiedenen Völker vertheilt sind. Mit dem mythologischen Process beginnt die Geschichte, daher ist der Aufang der Mythologie selbst, jene Urthatsache in welcher der Mensch die Grundlage der Schöpfung erschüttert, vorgeschichtlich. Ohne Ausgang aus dem Paradiese ist keine Geschichte. Jenes Urereigniss macht erst Geschichte möglich [1]. Da in den successiven Mythologien nur die, im ursprünglichen Bewusstseyn vereinigt gewesenen, Potenzen successive hervortreten, so ergeben sich drei Stufen des mythologischen Processes. Auf der ersten ist der eigentlich verursachende Gott, den alle übrigen Göttergestalten nur begleiten, der zu überwindende theogonische Grund; dies gibt den Zabismus oder die astrale Religion, die nichts Höheres kennt als die καταβολὴ τοῦ κόσμου, und welche in dem nomadischen Menschen lebt, der im Nomadenleben der Gestirne sein Leben, im Könige des Himmels seinen Gott sah; es herrscht hier das blinde Naturprincip. Die zweite Stufe lässt die überwindende Potenz, den Sohn hervortreten; hier tritt der Polytheismus ein. Diese Religion kann die des Dionysos (im weitesten Sinne) genannt werden, oder die des befreienden Gottes, welche sich, je nachdem dieses Moment mehr oder minder hervortritt, in der phönicischen, phrygisch-thracischen u. a. Mythologien wieder erkennen lässt. Die dritte Stufe schliesst den mythologischen Process, indem der Geist, die dritte Potenz, die wirkliche Ueberwindung der ersten durch die zweite, sich geltend macht und das Bewusstseyn beherrscht. Dies geschieht in der griechischen Religion, namentlich in ihren Mysterien, welche darum Anklänge der Offenbarung enthalten, weil sie den Uebergang zur christlichen Religion bezeichnen, wie denn auch der Apostel *Paulus* öfter auf Ausdrücke und Gebräuche derselben anspielt [2]. Eine ausführliche Betrachtung der einzelnen Gestalten, die in den Mysterien eine Rolle spielen — Hades als der dunkle reale Grund, Dionysos der Befreiende in dreifacher Gestalt, dann die weiblichen (stets das Bewusstseyn repräsentirenden) Gottheiten Demeter und Persephone — zeigt, dass der Hauptinhalt der Mysterien der, nach aufgehobner Spannung in allen seinen Potenzen, vergeistigte und darum Eine Gott war, so dass hier die Göttergeschichte zur Geschichte Gottes, die Fabel zur Wahrheit ward; der Untergang der wilden siderischen Religionen ward hier gefeiert, eben so war aber auch eine Hindeutung auf die Zukunft und den wahren Monotheismus in ihnen enthalten und diese schloss den Mund. Eleusis ist wirklich, was es heisst, Advent, und

1) *Paulus* p. 549 — 558. 2) Ebend. p. 558 — 575.

weist auf den Tod des Polytheismus. Im Gegensatze der noch waltenden Götter durfte, dem öffentlichen Leben und dem Staate gegenüber, nicht das Zukünftige geltend gemacht werden [1].

5. Obgleich die Principien der Mythologie dieselben sind wie die der geoffenbarten Religion, weil beide Religion sind, so findet doch der grosse Unterschied Statt, dass die mythologischen Vorstellungen das natürliche Product des sich selbst überlassenen Bewusstseyns sind, während die Offenbarung ein Verhältniss voraussetzt, welches die freieste aller Ursachen, Gott, sich freiwillig zum Menschen gegeben hat. Dass die Offenbarung Wahrheiten gibt, die ohne sie nicht gewusst werden konnten, folgt aus ihrem Begriff selbst. Darum hört auch hier wieder das *a priori* auf. So war *a priori* nur die Möglichkeit erkannt, dass Gott Seyn hervorbringe. Dass er es wirklich thue, war nur aus der Neigung, erkannt zu werden, zu begreifen. Diese aber als moralische und positive Eigenschaft war nicht *a priori* abzuleiten. War einmal die Spannung durch jenen Entschluss gesetzt, dann gab es wieder ein nothwendiges Fortschreiten. Aber nur bis dahin, wo es in des Menschen Hand gegeben war, sich zu entscheiden, denn wie er sich entscheidet war nicht *a priori* zu wissen. Hat er sich in einer bestimmten Weise entschieden, so ging der mythologische Process wieder seinen nothwendigen Gang, aber nur unter der Voraussetzung (die wieder nicht *a priori* erkannt war), dass die vermittelnde Potenz in dem Bewusstseyn des Menschen ausharrte und blieb. Warum dies geschieht, beantwortet die Philosophie der Mythologie nicht. Sie kann nur aus der Existenz des mythologischen Processes darauf zurückschliessen, d a s s es Entschluss eines freien Willens gewesen ist, trotz des Auseinandergehns des menschlichen Bewusstseyns, es beharren zu lassen, dass Gott die Zeiten der Unwissenheit geduldet, übersehn habe. Wie ist nun dieser Wille, den die Philosophie der Offenbarung betrachtet, erkennbar? [2] Die Aufgabe ist nicht, diese That *a priori* zu deduciren, sondern nur sie, da sie factisch gegeben ist, zu erklären. Es handelt sich eben so wenig um ein Erklären der Dogmen, die in den traurigsten Zeiten mit Hülfe damaliger Philosophie entstanden, sondern es handelt sich darum, die Offenbarung selbst d. h. die Person Christi, denn diese ist nicht der Lehrer sondern der Inhalt des Christenthums, aus ihren Prämissen zu erklären [3]. Sie bleibt absolut unverständlich, wenn man nicht festhält, dass

1) *Paulus* p. 575—605. 2) Ebend. p. 606—611.
3) Ebend. p. 610—621.

die, die Schöpfung vermittelnde, Potenz, die sich am Ende der Schöpfung als göttliche Persönlichkeit verwirklichte, durch den Menschen entwirklicht, dazu kommt im menschlichen Bewusstseyn Herr über das Seyn, und zwar als aussergöttliche Persönlichkeit zu seyn. Nur aus diesem Mittelzustande sind eine Menge von Stellen der h. Schrift zu erklären, so namentlich die klassische Phil. 2, 7. Sie sagt, dass, obgleich Christus (unabhängig) war wie Gott, er es doch nicht als einen glücklichen Fund betrachtete, ganz selbstständig zu seyn, sondern sich entäusserte. Eben so sind nur unter Voraussetzung der Aussergöttlichkeit die Schriftstellen zu erklären, die vom Gehorsam so wie von der Versuchung Christi sprechen. Sie setzen voraus, dass Christus das Seyn für sich nehmen konnte unabhängig vom Vater. Nur diese von Gott unabhängige Existenz, deren er sich durch die Menschwerdung entschlägt, macht ihn fähig zum Mittler [1]. Das conträre Seyn nämlich, dessen Gott ganz mächtig war, ist durch den Menschen wieder erhoben worden und so zum Nicht-seyn-sollenden geworden. Durch diese Verkehrung der göttlichen Potenzen („In den Verkehrten bist du verkehrt" Ps. 18, 27) ist Gott im menschlichen Bewusstseyn nur mit seinem Unwillen, und es wäre daher ohne Vermittelung verzehrt worden. Es handelt sich darum, jenes conträre Princip oder Urprincip, das Organ des Zorns, zu überwinden. So lange die vermittelnde Potenz selbst aussergöttlich ist, nur natürlich wirkt, d. h. im mythologischen Process, wird die Ueberwindung nicht vollendet. Dies geschieht nur, indem die vermittelnde Potenz ihre *μορφὴ θεοῦ*, ihre selbstständige und unabhängige Existenz aufgibt, und in dieser Aufopferung zum persönlichen *Χριστός* wird. In der Voraussicht dieser Aufopferung überliess der Vater dem Sohn seit dem Umsturz das Seyn, wie einem Erben; mit dem Ende der Welt hört die ausschliessliche Herrschaft des Sohnes über die Welt auf, und freiwillig und als selbstständige Persönlichkeit kehrt er, und eben so der Geist, in den Vater zurück. (Zuerst also ist *ἓν τὸ πᾶν*, am Ende *πᾶν τὸ ἕν*, welcher wahre Pantheismus der vollendetste Monotheismus ist. Eben so enthält der Uebergang von Tautousie zur Heterousie und endlich zur Homousie das Wesen aller Ketzereien in sich.) Während des Statt-Gott- oder Wie-Gott-seyns der vermittelnden Potenz, herrscht der Unwille, das Gesetz (Heidenthum und Judenthum); damit hat das Nicht-seyn-sollende eine Berechtigung, die ihm durch das aussergöttliche Seyn jener Potenz verbürgt ist. Als Bürge d. h. unschuldiger Mitschuldiger, ladet sie den Zorn auf

---

1) *Paulus* p. 622—629.

sich; indem aber der Bürge sich seines wie-Gott-seyns entäussert und sein aussergöttliches Seyn als creatürliches (Menschwerdung) Gott unterwirft, das Göttliche aber sein Aussergöttliches aufhebt (Tod), ist die Schuld gesühnt; während der Vermittler im Gesetz (Heidenthum) als kosmische Potenz gewirkt hatte, ist er als diese gestorben, die Spannung im menschlichen Bewusstseyn ist aufgehoben und die ganze göttliche Einheit darin wieder hergestellt [1]. Eben so wird auch die dritte Potenz, mit der bis zur Taufe Christi die zweite in Spannung gewesen, der heilige Geist, der im Heidenthum nur Zukunft, Mysterium, gewesen war, erst durch Christum gegenwärtig. Was wiederhergestellt wurde aber, ist nicht mehr nur das Ursprüngliche, sondern Alles ist gesteigert, fasslicher und begreiflicher geworden. Indem Gott das Seyn im Sohne sich selbst versöhnt, ist in dieser Vermittelung die höchste Einheit Gottes mit sich selbst hergestellt. Hiermit glaube ich die Grundgedanken der Offenbarung ausgesprochen zu haben. Was bisher im Allgemeinen dargestellt war, ist nun im Einzelnen zu betrachten: 1) Christi Wirken vor seiner Menschwerdung, 2) seine Menschwerdung, 3) die in Folge derselben gewordene Vermittelung [2]. Was den ersten Punkt betrifft, so wird der Prolog des Ev. Johannis ausführlich betrachtet, und darin alle Perioden der Präexistenz Christi von dem ἦν an durch das πρὸς θεὸν und das ζωὴν ἔχειν ἐν ἑαυτῷ hindurch bis zum φωτίζει und ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν parallel der bisherigen Entwicklung nachgewiesen [3]. Nach einem Excurs über die Bedeutung des Judenthums [4], von dem nachgewiesen wird, dass es immer entweder potentielles Christenthum oder gehemmtes Heidenthum war, wird auf die Menschwerdung übergegangen. Um die Zerreissung der Person Christi, deren sich nicht nur die ketzerischen sondern auch die orthodoxe Lehre schuldig machen, zu entgehn, hat man stets dies festzuhalten, dass die κένωσις, welche sich in der Menschwerdung zeigt, nicht eine Entgottung ist, sondern dass vielmehr der Mittler sich jener μορφῇ θεοῦ entäussert, jener Selbstständigkeit in der er wider Gott wollen konnte, und dass, da ihn nur sein Gott-seyn zu dieser Entäusserung befähigt, gerade in seiner Unterwerfung (Menschwerdung) er sich recht als Gott zeigt. Darum ist auch nicht eigentlich Gott, sondern das Aussergöttliche des Göttlichen Mensch geworden, obwol der Menschgewordene Gott ist. Die Hauptsache ist hier der *actus voluntarius*, jenes Wunder der Gesinnung, durch welches er sich selbst hingibt.

---

1) *Paulus* p. 640—646. 2) Ebend. p. 646—648.
3) Ebend. p. 648—659. 4) Ebend. p. 659—670.

Indem er sich dabei zur Materie (Mittel) macht, für die künftige Herrschaft des Geistes, ist er ἐκ πνεύματος ἁγίου wo ἐκ nicht *sensu materiali* sondern *potentiali* zu nehmen ist: Nur in Kraft der höhern Potenz konnte die niedere sich materialisiren. Einmal materialisirt, hat die weitere Entwicklung ihren natürlichen Verlauf [1]. An den Tod Christi, in welchem die Entäusserung sich vollendet, schliesst sich sein Aufenthalt in der Geisterwelt, d. h. bei denen, welche vor dem Beginne des mythologischen Processes gestorben, in einem Zwischenzustande deponirt waren. Auf ihn folgt dann die Auferstehung, welche drei Stadien den drei Stufen unseres Lebens (Leben, Nacht wo Niemand wirken kann, Auferstehung des Fleisches) correspondiren. Dadurch, dass Christus auferstanden, seine Menschheit bestätigt ist, so dass er fortwährend und ewig Mensch ist, dadurch ist unser Zustand ein bleibend gerechtfertigter. Darum wäre ohne Christi Auferstehung unser Glaube eitel [2]. Wie das Subject der Entäusserung nicht die Gottheit als solche ist, sondern der aussergöttliche Logos, so ist Dieser es auch der erhöht wird, und sein Lohn ist, dass er ein Recht hat, ausser Gott in eigner Gestalt zu seyn. Darum ist ihm, der sich der Herrlichkeit entäussert hat, alle Gewalt gegeben. Die Erhebung Christi von der Erde kann nur betrachtet werden im Zusammenhang mit den Lehren über den unendlichen Raum. Die Erstreckung des Ausgedehnten ins sinnlos Ungemessene hält die Kritik nicht aus. Es ist nicht erwiesen, dass Distanzen, die uns als räumlich erscheinen, nicht bloss ideale Differenzen seyn können. Auf die Frage, warum Gott an diesem eingeschränkten Theile des Weltganzen mehr Antheil nimmt, ist vielleicht zu antworten, weil im Himmel mehr Freude ist über Einen bussfertigen Sünder als über viele Gerechte. Die Vollendung des Werkes Christi gibt der dritten Potenz Raum. Durch ihn ist die Ausgiessung des Geistes vermittelt, indem den kosmischen Potenzen die Macht genommen. Die Mächte, welche den Menschen bisher beherrschten, haben ihre Unüberwindlichkeit verloren; ihr Daseyn werden sie verlieren wenn Christus das Reich dem Vater zurückgibt. Das Heidenthum, mit Recht als Macht der Finsterniss bezeichnet und auf die astrale Potenz, anderwärts Satan genannt, bezogen, ist in Christo gestorben [3]. Der Keim, den Christus gelegt, entwickelt sich in der Kirche. Ihre Perioden sind vorangedeutet in den drei Haupt-Aposteln. *Petrus,* der auf die Vergangenheit Gewandte, Stabile, ist Repräsentant des

---

1) *Paulus* p. 670—690. 2) Ebend. p. 690—702.
3) Ebend. p. 702—713.

Papismus. *Paulus,* der in der Gegenwart Wirkende, Wissenschaftlichste, des Protestantismus. Der wahre Katholicismus, das Christenthum der Zukunft, ist die Kirche des *Johannes,* in der Ein Hirt und Eine Heerde seyn wird. Nur die Erkenntniss des geschichtlichen Hergangs kann auch der Kirche ihre Objectivität erhalten und sie vor Auflösung in fromme Subjectivität einerseits, in das leere Rationale andererseits bewahren [1].

---

6. Dass der Monotheismus, welchen *Schelling* in seiner positiven Philosophie darstellt, den Pantheismus als ein wesentliches Moment in sich enthält, dass ferner dieser positive Theil seines gegenwärtigen Systems das ursprüngliche Identitätssystem nicht leugnet, sondern nur in seine logische Grundlage verwandelt, — dies bedarf nach den eben gegebenen Auszügen aus *Schelling's* Vorlesungen keiner besondern Erwähnung. Weniger in die Augen springend könnte seyn, dass es gerade der Individualismus ist, durch den er den Pantheismus ergänzt, und dass gerade *Fichte* ihm über das Identitätssystem hinaushilft. Allein wenn man bedenkt, dass schon in Philosophie und Religion der „Abfall" eingeführt ward, um die Existenz der Einzelwesen zu erklären, da bisher, auch noch im Bruno nur Ideen (Gattungen) deducirt waren, wenn man ferner bedenkt, dass *Schelling* in seiner Streitschrift es gerade *Fichte* zum Vorwurf macht, den Sündenfall zum Principe der Philosophie gemacht zu haben, und jetzt sieht, wie entscheidend für das ganze System der Sündenfall wird, dem im Grunde doch der Sohn es dankt, Leben zu haben in sich selber, und der Vater, einen Selbstständigen sich gegenüber zu haben, — so wird die Paradoxie geringer erscheinen. Aber noch mehr. Ist nicht der ganze Gedanke, dass Nichts wahrhafte Realität habe, als der Wille, ist dieser nicht ursprünglich *Fichtisch?* Ist nicht weiter dem Begriff, von welchem der Spinozismus Nichts wissen will, während die Wissenschaftslehre auf ihn Alles gründet, dem Begriff des Sollens, hier der weiteste Spielraum gewährt, so dass an die Stelle des starren Seyenden das Seynsollende als das Höchste getreten ist? — Dass dabei eine ziemlich strenge Polemik gegen *Fichte* durch die Vorlesungen hindurchgeht, ändert Nichts. Ganz abgesehn von persönlichen Gründen, hat bis jetzt der Dank gegen Förderung im Gebiete der Wissenschaft fast immer nur in Polemik bestanden. Wie bei der Darstellung des Identitätssystems gesagt werden konnte,

---

1) *Paulus* p. 714—730.

dass *Schelling* durch dasselbe die erste Aufgabe der neusten Philosophie, die Aufstellung eines Ideal-realismus gelöst habe, so muss seiner veränderten Lehre das Zeugniss gegeben werden, dass sie, ganz wie dies durch *v. Berger*, *Solger* und *Steffens* geschehn war, die Einseitigkeiten des Pantheismus und Individualismus, oder was uns dasselbe heisst des Spinozismus und der Aufklärung glücklich vermieden hat. Auch die zweite Aufgabe der neusten Philosophie (Vgl. § 1. pag. 4.) wäre also von ihm und jenen verwandten Denkern gelöst. Würde sich aber das Verdienst der positiven Philosophie darauf beschränken, so hätten wir sie schwerlich auf die Lehren der oben genannten Männer folgen lassen. Sie bleibt nämlich, wie sie vorliegt, immer ein Torso, während *Steffens*, namentlich aber *v. Berger*, ihre Lehren als in sich abgeschlossene in ihren einzelnen Theilen gleichmässig ausgearbeitete Systeme dargestellt haben. Dies ist nicht der einzige formelle Vorzug, den die Lehren der eben Genannten vor der Positiven Philosophie voraushaben. Beide, und eben so *Solger*, philosophiren in einer Weise, die man von der strengen Wissenschaft zu erwarten gewohnt und berechtigt ist, sie deduciren, oder berufen sich wenigstens auf früher Entwickeltes. Anders *Schelling*. Bald wird bei ihm die Entwicklung durch die Exegese eines Bibelspruches, bald wird sie durch die Bemerkung, er habe nicht Zeit dies genauer zu entwickeln, bald endlich durch die blosse Behauptung, die Vorstellungen, welche gäng und gebe, seyen vor der Kritik unhaltbar, unterbrochen. Was bei Gegnern ihm den Vorwurf des Charlatanismus zugezogen hat, hat dankbare Verehrer dazu gebracht, eine strengere Form, weniger Mystik und mehr Dialektik, anstatt der Theosophie mehr Philosophie zu wünschen. Wie aber wenn gerade dies mit zu *Schelling's* Verdienst gehörte? wie wenn gerade dadurch es wahr wäre, was er in seiner ersten Vorlesung in Berlin aussprach, dass er ein neues Blatt in der Geschichte der Philosophie aufgeschlagen und zu beschreiben angefangen? Ob dem so ist, ob aber nicht auch (anders als er meint) das, was er auf das neu aufgeschlagne Blatt geschrieben, nur eine Ueberschrift, nur ein aufgestelltes Thema ist, dies zu beantworten ist die Aufgabe des folgenden Buches. —

Sechstes Buch.

Naturalismus und Theosophie auf kritischer Basis. Ihre Vermittelung.

---

§. 44.

Uebergang.

Schelling's veränderte Lehre steht in demselben doppelten Verhältniss zum Identitätssystem, wie dieses zur Wissenschaftslehre: theils geht sie darüber hinaus, theils bildet sie zu ihm einen ergänzenden Gegensatz. Wie in jenen beiden Pantheismus und Individualismus einander gegenüber gestanden hatten, so jetzt fürs Alterthum begeisterter Naturalismus und an das Mittelalter mahnende Theosophie. Beide fallen bei *Schelling* der Zeit nach aus einander, auch vermag er nicht zu zeigen wie, sondern nur dass sie vereinigt werden sollen. Beide Standpunkte, die er selbst nur fragmentarisch dargelegt hat, müssen, wenn es zu einer Vereinigung kommen soll, consequent durchgeführt werden. Zur Lösung der dritten Hauptaufgabe der neusten Philosophie (§. 1) ist daher nöthig, dass ein System aufgestellt werde, das Alles vom Standpunkt heidnisch-naturalistischer Weltweisheit betrachtet. Dies gethan zu haben ist das Verdienst *Oken's*. Ihm steht als diametraler Gegensatz gegenüber *Baader*, dessen theosophisches System die moderne Verklärung des mittelalterlich-katholischen Standpunktes zeigt.

1. Im §. 38 war gezeigt, dass ohne einen Widerspruch das Identitätssystem die Vollendung der Wissenschaftslehre, und dann doch auch wieder das, ihm entgegengesetzte

Extrem genannt werden konnte. Hier wird nun ein ähnliches Verhältniss zwischen dem Identitätssystem und dem System der Positiven Philosophie behauptet. Obgleich dieser Behauptung die Bezeichnung negativ und positiv, deren sich *Schelling* selbst bedient und durch welche doch eine Entgegensetzung angedeutet wird, zur Seite steht, so ist doch wieder Manches, was ganz gegen sie spricht. Offenbar nämlich wird von *Schelling* selbst öfter, und eben jetzt von uns mit dem Namen „Positive Philosophie“, nicht nur der positive Theil des Systems, sondern das ganze System verstanden, kurz das was wir im §. 43 die veränderte *Schelling'sche* Lehre, oder was Andere Neoschellingianismus genannt haben. Dieses nun scheint offenbar das ganze Identitätssystem (als logische Grundlage nach *Schelling's* neusten Erklärungen) in sich zu enthalten, ausserdem aber Alles das, was den wirklichen Gott und seine Wirksamkeit betrifft. Es scheint nicht recht abzusehn wie ganzes System und Theil des Systems einen Gegensatz bilden sollen? Dies wäre auch ganz richtig, wenn nicht ein Gegensatz ganz andrer Art, und wichtiger, als den einzelne sich widersprechende Sätze erzeugen, sich zwischen der ältern und neuern *Schelling'schen* Lehre nachweisen liesse: Beide sind nämlich aus ganz entgegengesetztem Geiste hervorgegangen. Es ward am Schlusse des vorigen § darauf hingewiesen, dass *Schelling* in seiner positiven Philosophie so gern als (oft mystischer) Exeget auftrete. Wäre dies in der Zeit, wo das Identitätssystem aufgestellt wurde, möglich gewesen? Nimmermehr, denn es ist kein Zufall, dass *Schelling* noch in seinem akademischen Studium sich als Bibelhasser zeigt, dass er die Inder um ihre Wischnu-Incarnationen beneidet, und das Daseyn der heil. Schrift beklagt, weil sie die Entwicklung der religiösen Vorstellungen gehindert habe. Es ist kein Zufall, wie es kein Zufall war, dass Schellingianer und zuletzt *Schelling* selbst, sich gefallen liessen, dass das System Naturphilosophie genannt wurde. Beides hat seinen Grund in dem heidnisch-naturalistischen Sinn, aus dem es hervorgegangen ist. In diesem heidnisch-naturalistischen Sinn hat es ferner seinen Grund, wenn als das Höchste die Kunst gesetzt wird, wenn der Genuss des Schönen die Versenkung in das Heilige verdrängt und verschlingt, wenn in späteren Darstellungen sehr oft Gott nur als die ideelle Ergänzung der Natur, gleichsam als Seele derselben genommen wird, wie sie der naturtrunkne, seines Christenhasses sich rühmende *Jordano Bruno* genommen hatte. Es hängt hiemit endlich die im wahren Sinne des Worts klassische, antike, Darstellungsweise zusammen, diese Abwesenheit aller Mystik, welche

auch dem Philosophen schlecht gestanden hätte, der seine höchste Aufgabe darein gesetzt hatte, speculative Physik zu geben. So fing *Schelling* an. Und wie endigt er? Zuerst rühmt er in seiner Streitschrift gegen *Fichte* die Mystiker, dann zeigt seine Abhandlung über die Freiheit den bewundernden Schüler des mystischen *Jak. Böhme* und seines Geistesverwandten *Fr. Baader's*, die spätern Lehren bewegen sich stets in den Formen mittelalterlicher Theologie, fast überrascht spricht er seine Uebereinstimmung aus mit einem Theosophen des 12ten Jahrhunderts, ja über die Entstehung der Dogmen hinaus, will er, dass die ursprüngliche, aller Entwicklung vorausgehende, Offenbarung allein das zu erklärende Problem werde. Sein Philosophiren wird zum Exegesiren, der Physiker und Naturalist ist zum, bald mystischen bald scholastischen, Theosophen, der Bibelhassende das Alterthum Beneidende, zum buchstäbelnden, fast an die Talmudisten erinnernden, Interpreten der Stellen des N. T. geworden, in denen sich Ueberreste mystischer Tradition finden.

2. Man hat diesen Gegensatz zwischen dem frühern und spätern *Schelling* ein Problem genannt und hat Recht, wenn man dies Wort in der Bedeutung nimmt, die es bei dem Mathematiker hat. Anstatt in jenem Factum ein seltsames Phänomen zu sehn, was zum Geklätsch psychologischer Kammerdiener geführt hat, hätte man darin vielmehr eine Aufgabe sehn sollen, welche gestellt zu haben ein Verdienst ist, mit deren Lösung aber die neuste Philosophie um einen neuen Schritt dem Ziele näher geführt ist. Im §. 1 war *sub* 4 als die dritte Aufgabe der neusten Philosophie die Ueberwindung des Gegensatzes bestimmt, der zwischen dem mittelalterlichen und antiken Philosophiren Statt findet. Der §. 14 hatte dann gezeigt, wie *Kant* auch diese dritte Aufgabe zu lösen angefangen hatte, und wie es daher kommen konnte, dass er ganz gleichzeitig Naturalist genannt wurde, während ihn Andere Scholastiker und Mystiker schalten. (Hat er selbst doch, als *Willmans* lobend seine Lehre mit denen der Mystiker verglich, dies fast zugestanden.) Es ist aber hinsichtlich dieser dritten Aufgabe bei *Kant* gerade so gegangen wie bei den andern Beiden. Selbst die, welche ihm am Meisten gelungen war, die Vereinigung des Realismus und Idealismus, bedurfte einer, durch erneutes Hervortreten dieses Gegensatzes vermittelten, Bestätigung, die allendlich das Identitätssystem gab. Eben so musste die zweite Aufgabe (§. 13), die Ueberwindung des Gegensatzes zwischen der Philosophie des 17ten und 18ten Jahrhunderts um so mehr einer Revison und neuen Lösung unterworfen werden, als sich

hier *Kant* viel mehr als bei der ersten, auf die eine Seite gestellt hatte. In der Wissenschaftslehre und dem Identitätssystem, eben so aber auch in *Herbart* und *Schopenhauer*, wiederholte sich auf *Kantischer* Basis jener Gegensatz, um von den Männern gelöst zu werden, die in den §§. 42—43 betrachtet wurden. Es ist seit ihnen als die Aufgabe der Philosophie anerkannt, über den Gegensatz des Pantheismus und Atheismus hinauszugehn. Es handelt sich jetzt hinsichtlich der dritten Aufgabe eben so, zunächst um eine Erweckung des Gegensatzes, der im Kriticismus *Kant's* mehr beschwichtigt als überwunden war. Auf *Kantischer* Basis den Naturalismus und auf derselben Basis die Theosophie geltend gemacht zu haben, dies ist das Verdienst *Schelling's*, das er sich durch seine beiden Systeme erworben hat. Am Schlusse des letzten § ward die Frage aufgeworfen, ob die wissenschaftliche That, die anzuerkennen ist, nicht mehr im Aufstellen als in der Lösung eines Problems bestanden habe? Hier müssen wir diese Frage bejahen, was nur der als eine verächtliche Behandlung *Schelling's* ansehn wird, der nicht weiss, dass es Gleichungen gibt, wo der Ansatz die Hauptsache ist. Die Lösung dieser Aufgabe muss *Schelling* deshalb abgesprochen werden, weil das Identitätssystem und die positive Philosophie unvermittelt neben einander stehn. Damit ist nicht gesagt, dass nicht *Schelling* selbst von der Vereinbarkeit beider überzeugt wäre, (das war aber auch bei *Fichte* der Fall, als er seine veränderte Lehre für Eins mit der Wissenschaftslehre erklärte, und dennoch hat *Schelling* dies siegreich bestritten.) Es wird nur behauptet, es sey *Schelling* nicht gelungen, zu zeigen, wie sich das naturalistische Identitätssystem mit der theosophischen Offenbarungsphilosophie vereinigen lasse. Dass das Identitätssystem nur habe zeigen sollen, wie, wenn es eine Welt gibt, sie beschaffen seyn müsse, dass die Naturphilosophie ganz wie die Geometrie eine Geltung in Anspruch nehme, die völlig unabhängig sey von der Existenz der Dinge u. s. w., alles dies wird jetzt von *Schelling,* sicherlich *bona fide,* behauptet, doch aber wird er schwerlich Jemand von dem überzeugen, was das Product einer wie es scheint unvermeidlichen, wenigstens bei Jedem, der seine Ansichten modificirt, vorkommenden, Selbsttäuschung ist. Dass nämlich das ursprüngliche Identitätssystem sich nicht, auch nicht als logische Grundlage, beibehalten lässt, wenn zur positiven Philosophie fortgeschritten wird, lässt sich leicht zeigen: Gesetzt den Fall, sein Resultat wäre wirklich das Absolute oder das nothwendige Wesen, zu welchem man gelangt wäre, indem alle Potenzen der (möglichen) Welt entwickelt wur-

den, und die positive Philosophie begönne nun mit dem wirklichen Gott und ginge zu der wirklichen Welt über, so käme also hier zuerst die wirkliche (mit Zufälligkeit versetzte) Natur zur Sprache. Wir übergehn hier die Schwierigkeiten, welche *Schelling* selbst gegen *Hegel* vorgebracht hat, dass wo die Natur nicht mehr nur logisch betrachtet wird, die Stufenfolge eigentlich die der logischen entgegengesetzte seyn, der Mensch dem Thier u. s. w. vorangestellt werden müsste, sondern geben zu, dass die Natur als Schöpfung den Process der göttlichen Potenzen bedingt und zu ihrem Schlusspunkt den Menschen hat. Wie aber nun weiter? Die positive Philosophie, wie sie in den Berliner Vorlesungen entwickelt ist, lässt nun sogleich in Folge des Sündenfalls den mythologischen Process eintreten, d. h. sie betrachtet nur den religiösen Geist. Wo bleibt, was nach dem Identitätssystem den religiösen Geist ganz verschlungen hatte, die sittliche Thätigkeit, wo Recht und Staat? Es gilt hier, was oben (pag. 514) bemerkt wurde, der transscendentale Idealismus und was darin gelehrt wurde, wird desavouirt. Dass aber dieser eben so sehr wie die Naturphilosophie ein integrirender Bestandtheil des Identitätssystems war, ist wiederholt von *Schelling* behauptet worden. Von der Kunst kann nicht das Gleiche gesagt werden, denn dieser sucht *Schelling* (vgl. pag. 522) ihre Existenz zu sichern, obgleich auch sie in eine untergeordnete Stellung kommt, die ethische Praxis aber geht jetzt so in der Religion unter, wie früher das Umgekehrte geschehen war. Und so wiederholt sich denn auch hier wieder derselbe Gegensatz: Während der frühere *Schelling* im antikheidnischen Sinne den Staat als die Krone der Entwicklung setzte, der, wie des *Hobbes* Leviathan, Alles umfasste, während dessen vertieft sich der spätere *Schelling* in die Betrachtung der Kirche, und seine höchste Idee ist die Kirche des heil. *Johannes* mit ihrem wahren, nicht papistischen, Katholicismus, wie sie *Joachim v. Floris* schon im 12ten Jahrhunderte herangesehnt hatte.

3. Sowol die ältere als die neuere *Schelling'sche* Lehre liegt dem wissenschaftlichen Publicum nur in fragmentarischer Darstellung vor. Selbst die, welche stets von ihm selbst als die authentischste des Identitätssystems bezeichnet wurde, ist unvollendet geblieben, und was den Theil des ältern Systems betrifft, mit dem er sich am Meisten beschäftigt hat, so hat er eine ausführliche Darstellung des Organischen niemals gegeben. Ein Gleiches gilt von seiner späteren Lehre. Die Vorlesungen weisen auf eine Menge von Punkten hin, die anderswo begründet werden sollen, ohne dass auch nur der Ort genauer bestimmt wird,

wo dies geschehn soll. Dies gilt z. B. von dem Raume, der Zeit, ja von der Materie u. s. w. Soll die Aufgabe, um die sichs handelt, ihre wirkliche Lösung finden, so muss dies sich anders gestalten. Die Gleichung, wie die Aufgabe oben genannt wurde, muss erst besser geordnet werden. Dies geschieht dadurch, dass was bei *Schelling* nach einander, beide Male aber in fragmentarischer Gestalt, mehr in Form kühner Divination als in consequenter Durchführung auftrat, dass dieses neben einander in aller Schärfe geltend gemacht wird. Ehe auf der einen Seite die Philosophie nur als Naturalismus durchgeführt ist, so dass Alles zur blossen Physik wird, ehe auf der andern Seite Alles von dem theosophischen Gesichtspunkte aus entwickelt wird, ist an eine genügende Lösung kaum zu denken. Geschieht jenes, so werden wir Gestalten haben, die man als Seiten *Schelling's* bezeichnen kann, ohne dass darum gerade ein Schülerverhältniss Statt zu finden braucht. Ja hinsichtlich der bei *Schelling* später hervortretenden Seite, ist es von vornherein nicht unwahrscheinlich, dass sich seine theosophischen Lehren auf Anregung durch den entwickeln, welcher nur die Theosophie repräsentirt. Wenn daher *Oken* und *Baader* die Stellung angewiesen wird, dass der Erstere den Naturalismus, der ursprünglich das Identitätssystem beseelte, einseitig, darum aber consequenter und besser als *Schelling* selbst, durchgeführt habe, während *Baader* es gewesen ist, der die mittelalterliche Theosophie auf dem Boden der neusten Philosophie wieder zu Ehren gebracht hat, so kann man in gewisser Weise freilich sagen, sie sind im Verhältniss zu *Schelling* gewesen, was *Reinhold* und *Beck* für den Kriticismus, was *Troxler* und *Wagner* für das Identitätssystem waren, aber dieser Vergleich würde doch ungenau seyn. Schon hinsichtlich *Oken's*, welcher (obgleich *Schelling's* naturphilosophische Schriften ihm die erste Anregung geben mochten) von Anfang an eine ganz andere Stellung zu ihm einnimmt als alle s. g. Schellingianer und darum mit einem berechtigten Selbstgefühl seine Naturphilosophie seinen „Freunden“ *Schelling* und *Steffens* dediciren konnte. Noch viel mehr hinsichtlich *Baader's*, der, wo er mit *Schelling* übereinstimmt, viel häufiger der Anreger gewesen ist als der Angeregte, so dass seine Anhänger nicht mit Unrecht ihn oft den Lehrer *Schelling's* genannt haben. Was aber das Verhältniss von *Baader* und *Oken* betrifft, so stehn sie zu einander wie *Reinhold* zu *Maimon* oder *Beck*, wie *Herbart* zu *Schopenhauer* gestanden hatte. Beide stehn auf einem Standpunkte, der zu seiner letzten Basis den Kriticismus hat. *Oken* aber hat sich auf den pantheistisch-naturalistischen Standpunkt des ursprünglichen

Identitätssystems gestellt, und hat sogleich aus diesem Alles ausgeschlossen, was Keime des spätern Monotheismus enthalten könnte. Umgekehrt *Baader*. In seiner Erhebung über *Kant* ist er nie, auch nicht vorübergehend, dem Pantheismus verfallen, sondern diesen zu bekämpfen und zu überwinden ist ihm, an der Hand früherer Mystiker, Lebensaufgabe gewesen. Welche Antithesen hier zum Vorschein kommen müssen, lässt sich ahnden. Sie werden am Besten hervorgehoben, nachdem die Darstellung beider Systeme vorausgegangen ist. Es scheint zweckmässig, *Oken* vorauszuschicken.

Oken.

4. *Lorenz Oken* wurde am 2. Aug. 1779 zu Offenburg in der Landschaft Ortenau geboren, studirte zu Göttingen Medicin, wo er als Privatdocent mehrere Jahre lebte. In dieser Stellung entwarf er im Juni 1802 eine kleine, ein Jahr später veröffentlichte [1], Schrift, in welcher er zuerst gegen die Trennung von Speculation und Empirie polemisirt, und dann eine Reconstruction der Naturwissenschaft auf der Basis der Mathematik fordert, indem die Urformen der Mathematik als die Gesetze der Naturfunctionen nachgewiesen werden sollen. Der wesentliche Inhalt dieser kleinen Schrift ist folgender: Das Leben der Natur ist innerhalb einer Sphäre dreier Potenzen eingeschlossen, deren letzte die Synthesis beider ersten, als sich gegegneten, vorstellt. Jede Potenz theilt sich wieder in drei Momente, in das der Identität, Antithesis und Totalität (Synthesis). Darum steht das Heiligthum der Natur in dreifacher Dreiheit vollendet da. Das Schema der ersten Potenz, und in sofern der Natur, ist die Ellipse; sie verhält sich als Synthesis zu der durch unendliche Entfernung ihrer Brennpunkte entstehenden geraden Linie und dem Kreise, der sich durch unendliche Annäherung derselben erzeugt. Die erste zeigt die Einheit, als welche alle Weltkörper zunächst zu betrachten sind, der zweite (durch den Gegensatz von Centrum und Peripherie) reisst die Weltkörper aus ihrer Einheit und ist die Grundform für Licht und Wärme, die Ellipse endlich zeigt die, vermittelst der Schwerkraft zum System verbundenen, Weltkörper. — Die drei Grundformen erscheinen in der zweiten Potenz in der Parabel, Hyperbel

---

1) Uebersicht des Grundrisses des Sistems der Naturfilosofie und der damit entstehenden Theorie der Sinne von *Oken*. Frankf. a. M. in Comm. bei *P. W. Eichenberg* (ohne Jahreszahl).

und Eiform. Unter der Form der Parabel wirkt der durch die Cohärenz (Metalle) characterisirte Magnetismus; woher auch um die beiden Schenkel, in denen der Erdmagnetismus wirkt, sich die Continente bilden. Die Hyperbel in ihrer Zweiheit ist das einzig verständliche Schema des Electricismus und der Anticohärenz. Ihre Erdfunction sind Winde und Erdbeben. Starrheit und Luftigkeit gehn in die Synthesis des Flüssigen ein. Die Naturthätigkeit dieser Form ist der Chemismus; sein Schema die Eiform. — Die dritte Potenz verbindet und ordnet die beiden andern, und beschliesst die Perioden der Schöpfung. Das erste Moment dieser Potenz enthält alle früheren in innigster Auflösung, es ist der Galvanismus, der die Weltkörper um die Sonne und das Herz zum Pulsiren treibt, und durch den die Natur Ein Organismus ist. Sein Schema ist der Konus. Das zweite Moment ist der Vegetatismus, die antithetische der Erde und Sonne zugewandte Form des Lebens mit der Sphäre zum Schema. Obgleich in der Pflanze das Geschlecht hervortritt, so ist es doch nicht das Innere und Characteristische derselben, das Pflanzensystem muss vielmehr auf die Verschiedenheit der beiden Sinne der Pflanze, den Sinn für Lichtwärme und Electrism sich gründen, darum Geometrie (vorzüglich Stereometrie) und Optik (besonders Farbentheorie) zur Grundlage haben. Sinn nämlich ist die Function, vermöge der ein Organismus ein Moment der Natur mit sich vermittelt. Die Synthesis des Galvanismus mit dem Vegetatism, des Konus mit der Sphäre, oder der ursprünglichen dritten Momente, gibt das Ellips-Oon, als die Form für die Thierheit. Den Grundcharacter des Thieres bildet sein Losgerissenseyn von fremder ursächlicher Productivität, das Bilden des eignen Schwerpunkts. Da das Thier in alle Momente der Natur eingreift, so kommen ihm sechs Sinne zu, und die Thierwelt ist als ein Thier zu betrachten, in dem sich die Sinne stufenweis entwickeln, bis alle mit gleicher Energie geschaffen sind. Die Thiere sind nämlich, je nachdem der Sinn für die Identität, Antithesis und Totalität der ersten Potenz sich entwickelt hat: Infusorien oder Urthiere, Insecten mit Lichtwärmesinn, Mollusken mit Schwerkraftsinn oder Tastsinn. Dem Magnetism entspricht der Hörsinn, dessen Organe starre Knochen sind, und die Vögel; die Thiere des Electrismsinns oder Geruchs sind die Fische, dem Chemismus entspricht der Geschmack und der seinem Begriffe nach vergiftende (verwandelnde) Speichel zeigt sich bei den Thieren dieses Momentes, den Amphibien, häufig als Gift. — Bei den Thieren der dritten Potenz wird kein neuer Sinn mehr geboren, sie besitzen alle, nur im höhern oder niedern Gleich-

gewicht, im höchsten Thiere herrscht das reinste Gleichgewicht, es ist die Totalität der Thiere in einem Thier, der Mensch. Die Hauptgruppen der Säugethiere entsprechen den Momenten Galvanism, Vegetatism, Animalism. Die Totalität des Thierreichs, der Mensch, bringt Kunstproducte hervor; in der Stufenfolge der Künste ist die Philosophie die höchste; zum Genuss des philosophischen Handelns, des eigentlichen goldnen Zeitalters, kommt nur das Ellips-Oon, in das die Ellipse als Antlitz, das Oon als Haupt sich niederlässt, nachdem es, um des eignen Schwerpunkts Meister zu werden, zur senkrechten Stellung sich aufgerichtet hat. — Der Zweck dieser Uebersicht war, wie die letzten Worte das aussprachen, das Publicum vor dem Erscheinen des Grundrisses selbst, mit seinem Inhalte bekannt zu machen. Dieser Grundriss war bereits im J. 1802 niedergeschrieben und wurde u. A. *Eschenmayer* mitgetheilt, der sich sehr rühmlich darüber ausspricht. Auch Andere bekamen ihn zu lesen, wie bereits früher (pag. 213) erwähnt wurde. *Oken* beklagt sich, dass Einer die von ihm bis zuletzt festgehaltene Lehre, dass die Thierclassen nichts Anderes als Darstellungen der Sinn-organe sind, und dass sie darnach geordnet werden müssen, ein wenig verändert für seine Entdeckung ausgegeben habe. Der Druck des Grundrisses wurde aber aufgeschoben, und anstatt seiner erschienen andere Schriften; zuerst eine, die sich nur in einzelnen Punkten an die eben characterisirte anschliesst: die Zeugung [1]. *Oken* vergleicht die Aufgabe, die er sich hier gestellt, mit der, welche *Steffens* bei seinen Beiträgen gelöst hatte. Er will, was in der ersten Schrift als ein durch Construction gefundener Satz hingestellt war, dass nämlich die Infusorien die Urthiere seyen, und dass der Act der Zeugung eine Synthesis von Urthierchen, jede *generatio aequivoca* aber ein Zerfallen in sie sey, als Resultat empirischer Forschung darstellen. Im J. 1843 spricht er sich über das Geleistete so aus: Die in meinem Buch von der Zeugung zuerst aufgestellte Lehre ist „dass alle organischen Wesen aus Bläschen oder Zellen entstehn und bestehn. Diese Bläschen vereinzelt und in ihrem ersten Entstehen betrachtet, sind die infusoriale Masse oder der Urschleim, woraus sich alle grösseren Organismen gestalten. Ihre Erzeugung ist daher nichts Anderes als eine gesetzmässige Zusammenhäufung von Infusorien. Diese Lehre von den Urbestandtheilen der organischen Masse ist nun allgemein anerkannt u. s. w. [2]“. In der That haben die Gegner *Oken's*, welche jede Analogie

---

1) Die Zeugung von Dr. *Oken*. Bamberg und Würzburg 1805.
2) Lehrb. der Naturphil. 3te Auflage. Vorwort.

zwischen seiner Theorie, und den, später durch *Schleiden* und *Schwann* erwiesenen, Gesetzen organischer Entwicklung bestreiten, mehr als Recht ist, darauf Gewicht gelegt, dass *Oken* die organischen Atome als Urthiere bezeichnet hat. Sie vergessen aber, dass er stets von Thieren als von einer dritten Classe lebendiger Wesen spricht, welche die Synthesis bilden der Pflanzen, als der einseitig weiblichen Wesen, und jener Urlebendigen, die bald Infusorien bald wohl auch Polypen genannt werden (weil in diesen jenes Urleben sich noch sehr mächtig zeigt), in welchen sich das männliche Princip eben so einseitig zeigen soll, so dass es also nur ein nachlässiger Ausdruck ist, wenn hier das Wort Thiere gebraucht wird. Sie übersehen, dass er ausdrücklich sagt: das Infusorium ist seinem ganzen Wesen nach nirgends Thier, sondern nur der Urstoff der individuellen Organisation der Pflanze und des Thiers [1]. Genauer hätte er mit *Aristoteles* sagen müssen, sie seyen *ζῶντα μὲν, ζῶα δ' οὔ*, oder so wie er sich drei Jahre später wirklich ausdrückt (Universum pag. 43) „Bläschen, die im Wasser zu Thieren, in der Luft zu Pflanzen determinirt werden". Als das durch Speculation gesicherte Axiom, von dem er bei seinem Raisonnement ausgeht, stellt *Oken* den Satz auf, es gebe keinen Uebergang zum Entgegengesetzten [2], was offenbar ganz gleich ist mit dem Satze: es gibt kein (absolutes) Werden. Wollte man mit *Jacobi* sagen, dies sey Pantheismus, so wird *Oken* Nichts dagegen haben, denn er sagt ausdrücklich, der Philosoph sey der, welcher Alles in Einem, Eines in Allem sieht. Aus diesem Satze folgt unmittelbar, dass es keine Entstehung des Organischen aus Nicht-Organischen geben kann, und also keine eigentliche *generatio aequivoca* gibt [3]. Wenn nun aber die Erfahrung zeigt, dass durch Aufgüsse auf verschiedene (wohl bemerkt organische) Substanzen, verschiedene Infusorien erscheinen, die ein den Polypen ähnliches Leben führen, so beweist dies, da die Annahme von Eiern zu einer zuletzt ganz widersinnigen Panspermie führen würde, dass jene Substanzen aus Infusorien bestanden, welche nun im Verwesungszustande jener, frei und selbstständig werden. Es ist also jener Vorgang Entzeugung, Katagenesis, ein Zerfallen des Thieres oder der Pflanze in ihre Bestandthiere, ein Freiwerden dieser aus den Fesseln des grössern Lebendigen [4]. Wie bei der Schöpfung allgemein und unvertilgbar Erde, Luft, Wasser entstanden, eben so auch diese Urthiere oder Elemente der organischen Welt, welche den Urstoff der Thiere und Pflan-

1) Zeugung p. 135. 89.
2) Ebend. p. 13.
3) Ebend. p. 15.
4) Ebend. p. 16—19.

zen ausmachen, und in ihnen nicht mechanisch aggregirt, sondern in wahrhafter Durchdringung, wie Wasserstoff und Sauerstoff im Wasser, Eins werden und im Identischwerden die Function des höhern Organismus bilden. Aus der Vernichtung ihrer Individualitäten geht die Eine Individualität hervor. Eben darum kann man sagen, dass diese aus jenen besteht und nicht besteht [1]. Es müssen daher drei Classen von lebendigen Wesen unterschieden werden: die organischen Elemente, die Pflanzen und endlich die Thiere, welche die höhere Mitte bilden und deren Spitze der Mensch ist. Nur durch Aufnahme von Urthierchen ernährt sich der höhere Organismus und wächst; eben so ist nur vermöge ihrer die Entstehung eines neuen Thiers oder eines neuen Menschen zu erklären [2]. Nachdem die verschiedenen Ansichten, die bloss den mütterlichen oder bloss den väterlichen Antheil an der Erzeugung gelten lassen, einer Kritik unterworfen worden, geht er zu seiner eignen Theorie über: Nachdem das Universum einmal erschaffen, ist alles Vergehn Analysis, alles Entstehn Synthesis, alles Sterben der Thiere also eine Reduction auf ihre Urstoffe, die Infusorien, deren Summe unveränderlich fest steht [3]. Wo die Infusorien hervortreten, ist daher Sterben, Fäulniss. Darum ist die männliche Saamenbildung, wie die Präsenz der Cercarien zeigt, lebendige Fäulniss, durch die der Organismus sich in die Infusorien zersetzt, die in der Saamenergiessung vom Körper entfernt werden, und nun als Gift im Weibe dasselbe Fäulnissprincip hervorrufen, welches das Blut zersetzt und seine Bestandthiere in den Fötus führt, bis auch dieser, als das allein Lebendige des Leibes der Mutter, wieder fortgetrieben wird. Das Saamenbilden und die Schwangerschaft, das Zeugen und Gebären sind eine und dieselbe Zerfällung des Thiers, ein Zerfliessen der Alten in die Jungen, das wahre Absterben. Zeugung = Entzeugung, *morientes nascimur*. Der Trieb zur Begattung ist daher kein Zwecktrieb zur Fortpflanzung, er strebt nur, sich des bereits abgelösten Lebendigen in seinem Leibe zu entledigen, daher die Wollust. (Beim Weibe ist das Gebären die eigentliche *ejaculatio seminis*, wie der Fötus seine *vesicula seminalis* war.) Die Fortpflanzung ist die absichtslose Folge des thierischen Todes, eine Flucht des Bewohners aus der einstürzenden Hütte. Krankheiten, in denen die Cercarien verschwinden, sind Hinderungsprocesse des natürlichen Todes und bringen eben darum den unnatürlichen hervor. Nicht das Thier, das Ihr seht, ist das Thierische, es ist nur

1) Zeugung p. 22. 23. 30. 2) Ebend. p. 36.
3) Ebend. p. 90.

der wandelnde Stamm des Thierischen in ihm, das mit dem Alter der Mannbarkeit auszuziehn strebt, als Saamen sich allmählig entfernt, um sich ein neues Haus zu suchen, und das alte als abgebraucht zur Lust des Urthierischen versteinert liegen lässt [1]. Was dann den Antheil der beiden Geschlechter an der Zeugung betrifft, so liefert das männliche den ersten Stoff, die in den Uterus hineindringenden Saamenthierchen, diese werden durch das von ihnen herangezogene ihnen begegnende weibliche Bläschen geformt, verbunden; nicht als wäre es ein hohles Modell, sondern so, dass es die Richtungen der Verbindung gleichsam die Axen der Krystallisation bestimmt. Eben weil es alle bestimmt, ist mit einem Schlage und unabhängig von der grössern oder geringern Zahl der Saamenthierchen, der neue Organismus gesetzt, und die weitere Bildung geschieht durch die Epigenesis [2]. Als einen Triumph seiner Theorie bezeichnet *Oken*, dass in ihr eigentlich alle frühern zusammenschmelzen, indem sie in Stand setze die *generatio aequivoca*, die Theorie der Ovisten und Animalculisten, die Panspermie und die Epigenesis zu würdigen, und in ihrer relativen Geltung als nothwendige Hypothesen anzuerkennen [3]. Als Summe der Untersuchung wird an den Schluss des Werkes gesetzt: *Nullum vivum ex ovo, omne vivum e vivo* [4]. Was sonst in dem Werke von der Classification der Thiere, von der Entwicklung der Sinne, von der Bedeutung der Mathematik u. s. w. gesagt ist, war theils schon in seiner ersten Schrift enthalten, theils kommt es später bei seinem grössern Werke über Naturphilosophie zur Sprache. Dem ebengenannten Werke folgten schnell nach einander die Biologie [5] und *Oken's* und *Kieser's* Beiträge zur vergleichenden Zoologie, Anatomie und Physiologie [6]. Ueber diese sagt *Oken* selbst im J. 1843: „Ich habe gezeigt, dass die Därme aus der *vesicula umbilicalis* entstehn, und dass diese dem Dotter entspricht. Das hat zwar schon *Friedrich Wolf* bei dem Küchelchen gefunden, allein es war ein einzelner Fall und völlig vergessen. Auch ich habe es gefunden, ohne etwas davon zu wissen, weil es nirgends gelehrt wurde. Ich habe diesen Bau aber zum allgemeinen Gesetz erhoben; und das ist es, was ich in Anspruch nehmen darf. In derselben Schrift habe ich die *Corpora Wolfiana* oder die Primordialnieren in die Physiologie eingeführt, ihre Bedeutung aber nicht erkannt, und

---

1) Zeugung p. 205 — 208.
2) Ebend. p. 103 — 107.
3) Ebend. p. 107. 108.
4) Ebend. p. 216.
5) Göttingen bei *Ruprecht*.
6) Frankfurt bei *Wesche*. 2 Hefte in 4. 1806.

daher mag die Entdeckung hinnehmen wer will." Der Wirkungskreis *Oken's* erweiterte sich bedeutend dadurch, dass er als ausserordentlicher Professor der Medicin im J. 1807 nach Jena gerufen wurde. Den Antritt der Professur bezeichnet seine (Ferien-) Schrift Ueber die Bedeutung der Schädelknochen [1], die für die Morphologie Epoche machend geworden ist. Mag immerhin die spätere Forschung in der Zahl der Wirbel, aus welchen der Schädel besteht, namentlich aber in der Deutung der an die Wirbel sich ansetzenden Knochen (Kiefer u. s. w.) von *Oken* abgewichen seyn, das Verdienst kann ihm nicht abgesprochen werden (nach *Peter Frank's* ziemlich unbeachtet gebliebenem Wort) der Erste gewesen zu seyn, der den Beweis geführt hat, dass der Schädel nur eine Erweiterung der Wirbelsäule ist, und der Zorn ist verzeihlich mit dem *Oken* im J. 1843 sagt: Diese Lehre wurde anfangs verhöhnt: „als sie endlich durchgedrungen war, kamen mehrere Unverschämte, welche die Entdeckung schon lang gemacht haben wollten". Leider ist Göthe, als sein Name gebraucht ward, um *Oken* dieser seiner glanzvollsten Entdeckung zu berauben, dem nicht so entgegengetreten, wie es wünschenswerth war. An diese morphologische Schrift schliesst sich dann eine andere Ferien-Schrift über das Universum [2]. Diese Schrift, von der *Oken* sieben Lustren nach ihrem Erscheinen sagte, sie habe gezeigt, dass der Organismus nichts Anderes sey, als eine Verbindung aller Thätigkeiten in einem individuellen Körper, so dass zwischen beiden nicht nur Harmonie, sondern wirkliche Einerleiheit Statt finde, ist nur die weitere Ausführung eines Gedankens auf dem schon die Uebersicht des Grundrisses beruhte. Ueberall tritt in dieser Schrift der unverhohlenste Naturpantheismus hervor: Die Welt ist nicht in Geist und Materie geschieden, die sich in das Eigenthum theilten; es gibt durchaus keinen Gegensatz im Universum, sondern nur Unterordnung; die Pflanzenwelt steht nicht der Thierwelt gegenüber als Pol von ihr, sondern steht unter ihr, eben so ist die Weiblichkeit nicht ein Gegensatz der Männlichkeit sondern die Unterordnung. Es gibt kein Ding an sich, kein Ich, noch viel weniger ein Nicht-Ich. Es gibt nur ein Universum, welches sich immer selbst erscheint und Ich heisst. Aber um dies zu sehn muss man in der heiligen Nacht geboren seyn. Wisst Ihr nun was der Mensch ist, woher er kommt, wo er steht,

---

1) Frankfurt bei *Wesche* 1807.

2) Ueber das Universum als Fortsetzung des Sinnensystems. Ein pythagoräisches Fragment von *Oken*. Jena 1808.

wohin er geht? *Pythagoras* sagt von sich, er sey *Aettalides* gewesen u. s. w., endlich in den *Pythagoras* übergegangen, der alles dies zu erzählen wisse [1]. Wer hier sich noch einbildet, etwas Besseres, Edleres oder gar noch etwas Anderes zu seyn als die grosse, herrliche, göttliche Natur, der wandle ans Meer und vertiefe sich da in den Abgrund aller, aller Zeugungen der Erde, und wenn die Natur ihm nicht so ungünstig ist, dass sie ihren Lichtprocess zur Ruhe legt, wenn er den seinigen aufweckt, so wird er in diesem himmlisch klaren Spiegel mit Entzücken sein eignes Bild erblicken [2]. Wie das Selbstbewusstseyn nicht verschieden ist von dem *consensus* des Leibes, der vermittelt ist durch die Identität des Hirns mit den peripherischen Theilen des Leibes, eben so ist der Sinn der *consensus* mit der Welt, indem das Eine Thier, das wir Universum nennen, an den Thieren sein Hirn hat, so dass, ganz wie dort die Sinnesnerven nur Verlängerung des Hirns waren, so hier alle Sinnenobjecte Verlängerungen der Sinnesorgane, oder diese nur Selbsterscheinungen von jenen sind [3]. Darum ist hier weder von einem äusserlichen Einwirken, noch von einer unbegreiflichen prästabilirten Harmonie die Rede, vielmehr wie jede Empfindung nur gegenseitige Wirkung zweier Organe des Leibes ist, eben so verhält sich die s. g. äussere Welt zur innern wie die Haut zum Gehirn, und das Sinnobject nimmt in dem grossen Thiere, Welt, dieselbe Stelle ein, die in dem empfindenden Thier das Sinnorgan einnimmt, beide sind dasselbe nur auf verschiedenen Stufen. Durch die Sinne nämlich wird die Welt zu Einem verbunden und vollendet, indem sie ihr Centrum findet [4]. Eben darum gibt es gerade so viel Hauptqualitäten der Natur als es Sinne gibt und umgekehrt, und man kann das Universum die (vorbildliche) Urwelt, das Sinnenbewusstseyn die (ebenbildliche) Nachwelt nennen. So ist die Cohäsion oder Materialität der Urwelt in die Nachwelt fortgewachsen Gefühlssinn, realisirt in der Haut, dann aber namentlich als Formensinn in der Hand. Eben so ist der Chemismus, der namentlich im Salz und im Wasser seine Producte zeigt, in die Nachwelt fortgeflossen der Schmecksinn, oder umgekehrt: die Salz- und Wasser-Formation, ist im Grossen was im Thier die Zunge ist. Das Element der Luft offenbart sich im unorganischen (Allgemein-) Leben als Electricität, im organischen (besondern) als Geruch. Hier wird das Absetzen der Electricität empfunden, und die drei Sinne sind die Seele der drei Ele-

---

1) Universum, Schluss. 2) Ebend. p. 29.
3) Ebend. p. 9—12. 4) Ebend. p. 13—16.

mente [1]. Gäbe es nur eine Erde, so würde sie nur zu den drei Sinnen emporblühen und die Thiere, die nichts Besseres sind als die Erde, die sie trägt, wären nur dreisinnig. Nun ist aber die Erde Planet, d. h. nicht allein, sondern hat kosmische Bedeutung. Daher muss es ausser den irdischen Sinnen auch weltige geben. Darum ist das Hören, als Sinn für die Sprache, eine Perception des planetischen (nicht nur irdischen) Lebens und durch das Ohr wird das Thier Mensch, und aus den vielen Menschen wird durch die Sprache ein Mensch. Da aber die Planetennatur mit der Metallicität enge zusammenhängt, so ist die Sympathie des Ohrs mit dem Metall, dem Träger des Magnetismus, zu erklären; wie der Magnetismus die Identität von Cohäsion, Chemismus und Electrismus ist, so das Hören die Identität vom Tasten, Schmecken, Riechen, eine Identität, die im Organ des Hörens noch muss gefunden werden [2]. Ward vermöge der Sprache die Vernunft des Planeten vernommen, so wird durch das Licht, diese wahre Weltseele, die Welt als solche offenbar und darum vollendet. Durch das Licht, die Bethätigung der Centralität, liest der Mensch die Gedanken des Universums, darum ist es der Klang der Welt, wie der Ton Lichtstrahl der kleinen Welt gewesen war. Im Sehen concentriren sich alle Sinne, in seinem Organ wiederholen sich nachweisbar alle Sinnesorgane, wie die Vorbildungen aller höhern Sinne im Gefühlssinn nachgewiesen werden können. Im Licht aber kommt das Universum zum vollen Selbstbewusstseyn d. h. zum menschlichen, weil Thiere nur sich theilweis erscheinende Menschen sind [3]. — Nicht nur der Grundgedanke sondern auch die Art der Ausführung in der eben characterisirten Schrift *Oken's*, ist dieselbe wie später in seinem Lehrbuch der Naturphilosophie, so dass es begreiflich ist, wenn er in der öfter erwähnten Rechenschaft über seine Leistungen in ihr das Fundament seines Mineral- Pflanzen- und Thiersystems so wie seiner philosophischen Anatomie und Physiologie niedergelegt findet. In demselben Jahre wie das Universum erschien seine (Ferien-) Schrift über das Licht [4], in welcher er weiter ausführte, was in der letzterwähnten Arbeit schon behauptet war, dass das Licht nicht in einer zufällig der Sonne inhärirenden Eigenschaft bestehe, sondern dass es im Begriff des Centralkörpers und seines Gegensatzes zum Planeten liege die polare Spannung des Aethers hervorzurufen,

---

1) Universum. Schluss p. 21—33. 2) Ebend. p. 34—37.
3) Ebend. p. 37 ff.
4) *Oken:* Erste Ideen zur Theorie des Lichts, der Finsterniss, der Farben und der Wärme. Jena 1808.

welche wir Licht nennen, während die Bewegung dieses Aethers sich als Wärme zeigt, die darum stets hervortritt, wo das Licht sich materialisirt. Es folgte eine mineralogische Schrift [1]. Als das Verdienst dieser Schrift, von der er (a. a. O.) behauptet, sie habe der neuern Mineralogie ihre gegenwärtige Gestalt gegeben, hebt er hervor, dass er zuerst die Erze nicht nach den Metallen sondern nach ihren Verbindungen mit Sauerstoff, Säuren und Schwefel, also nach Oxyden, Halden, Glanzen und Gediegenem geordnet habe. Eine Abhandlung Ueber den Werth der Naturgeschichte [2], eine andere pathologischen Inhalts [3] gingen dem grossen philosophischen Werke [4] voraus, dessen Inhalt weiter unten ausführlich angegeben werden soll. — Neben seiner Schriftstellerthätigkeit bethätigte sich *Oken* als ein so glänzender und geistig anregender Docent, wie es selten einen gegeben hat. Für Naturgeschichte erregte er einen solchen Eifer, dass die Vorlesungen darüber die besuchtesten der Universtät wurden. Auch war, als *Schelling* und *Hegel* Jena verlassen hatten und *Fries* noch nicht dahin zurückgekehrt war, eigentlich er es, der dem philosophischen Geiste Nahrung gewährte. Es war daher für seine eigentliche Wirksamkeit vortheilhaft, dass die Zuweisung an die medicinische Facultät durch seine Ernennung zum ordentlichen Professor der Naturwissenschaften, im J. 1812, aufhörte. Seit dem Anfange des J. 1817 finden wir *Oken* als Redacteur der Isis [5] und als fleissigsten Arbeiter an derselben. Diese, besonders naturwissenschaftliche Zeitschrift, die in ihrer ersten Nummer, gleichsam als Motto, den § aus dem Weimarischen Staatsgrundgesetz enthält, der die Pressfreiheit garantirt, und in welcher *Oken* mit der Unerschrockenheit, die ihn stets characterisirt hat, allen Beschwerden und Klagen, die ihm allgemeines Interesse zu haben schienen, Raum gab, wurde die Veranlassung, dass seine akademische Wirksamkeit unterbrochen ward. Gleichzeitig mit einer Untersuchung, welche gegen ihn wegen Theilnahme an der Wartburgfeier eingeleitet ward, wurde (auf äussere Anregung) ihm die Alternative gestellt, die Isis oder seine Professur aufzugeben. Er that das Letztere zum nicht wieder reparirten Schaden der Universität und lebte, in sehr eingeschränkten

---

1) *Oken:* Grundzeichnung des natürl. Systems der Erze. Jena 1809.
2) Jena. *Frommann.* 4.
3) *Oken:* Entstehung und Heilung der Nabelbrüche. Landshut.
4) Dr. *Oken:* Lehrbuch der Naturphilosophie. Jena 1809 u. ff. 3 Bde. 2te Aufl. (in einem Bande) Jena 1831. 3te Aufl. Zürich 1843 (gleichfalls in einem Bande).
5) Isis oder encyclopädische Zeitschrift von *Oken.* Jena 1817 u. ff. 4.

Verhältnissen, mit der Isis und andern wissenschaftlichen Arbeiten beschäftigt, zugleich als eifriger Theilnehmer an den, durch ihn ins Leben gerufenen Naturforschervereinen, bis zum J. 1827 in Jena. In dieser Zeit erschien sein Lehrbuch der Naturgeschichte [1], ein Werk, das die competentesten, durch Geist und empirische Kenntniss gleich ausgezeichneten, Naturforscher als sein gediegenstes zu bezeichnen pflegen. Im J. 1827 begab sich *Oken* nach München und hielt an der neugegründeten Universität als Privatdocent Vorlesungen. Bald darauf ward er zum ordentlichen Professor ernannt, und so gab es also in München eine Zeit, wo neben *Schelling* selbst die Beiden, welche, was er zu verschiedenen Zeiten mehr nur angedeutet hatte, bis zur Einseitigkeit consequent durchführten, als seine Collegen wirkten. Dabei aber fand zwischen allen dreien, wie dies aus ihrer Stellung erklärlich ist kein, wenigstens kein freundliches, Verhältniss Statt. Man hat *Oken* öfter in *Schelling's* Vorlesungen bemerkt, er soll sogar zugegen gewesen seyn, als *Schelling* seine Lehre (ohne seinen Namen zu nennen) kindisch nannte. Eben so hat er einige Mal bei *Baader* hospitirt, der seine „Logik für nahe zu komisch, seine Metaphysik für spielend, seine Weltanschauung im Ganzen für seicht“ hielt. Wer *Oken* persönlich gekannt hat, muss, auch wo er keine directe Aeusserung über *Schelling's* spätere und über *Baader's* Lehren aus seinem Munde gehört hat, überzeugt seyn, dass die Theosophie Beider ihn in eine lächelnde Stimmung versetzt hat. Auch der Münchner Aufenthalt nahm ein Ende. Man wollte ihn von da durch Versetzung an eine andere Universität entfernen, und die Partei die es wollte, betrieb diese Versetzung nach einer von *Oken* veröffentlichten spöttischen Erklärung noch lebhafter. *Oken* verliess daher München und überhaupt Deutschland. Im J. 1832 nahm er den Ruf an die neuerrichtete Universität Zürich an, wo er, mit dem Bürgerrecht geehrt, bis an seinen am 11. Aug. 1851 erfolgten Tod als Professor der Naturgeschichte geistig frisch und erfrischend gewirkt hat. (Einen ehrenvollen Ruf nach Wien hat er nicht angenommen.) Als Professor in Zürich hat er das Werk [2] verfasst, welches den weitesten Leserkreis gefunden hat, obgleich es die Frische seiner früheren Productionen nicht mehr athmet.

---

5. Um *Oken's* System, wie es in dem Lehrbuch der Naturphilosophie vorliegt, zu verstehen und gerecht zu wür-

1) Jena, *Frommann*. 1810. 2te Aufl. ebend.
2) Allg. Naturgeschichte für alle Stände. 13 Bde. Stuttg. 1833—41.

digen, muss man erstlich bedenken, dass er ausdrücklich erklärt[1]: „Meine Lehre hat Nichts mit dem Ethischen zu thun, sondern sie ist durch und durch *Physica*, reine *Historia naturae*,“ dass aber, wenn dennoch Kunst, Wissenschaft u. s. w. gleichfalls behandelt wird, dies eben zeigt, dass auf seinem Standpunkt Alles nur Natur-Erscheinung ist. Es darf eben darum an seine Lehre kein spiritualistischer, noch viel weniger religiöser Maassstab gelegt werden, und wie bei *Spinoza*, muss man, wenn *Oken* von Gott spricht, theistische Vorstellungen vergessen, muss bedenken, dass er ihm stets das Einzelne entgegenstellt, und also darunter nur das All versteht. Man muss dann zweitens berücksichtigen, was *Oken* selbst über die Methode, die er anwendet, sagt[2]: „Die bloss logische Methode, welche Eintheilungsglieder sucht, die auf alle Gegenstände passen, habe ich stets verworfen. Die naturphilosophische Methode, die ich mir geschaffen habe, um die Ebenbildlichkeit des Einzelnen mit dem Göttlichen, des Organischen mit dem Unorganischen u. s. w. herauszuheben, und vermöge der ich daraus, dass der Organismus Ebenbild des Planeten ist, schliesse, dass er kuglich sey u. s. w., ist nicht die wahrhaft ableitende, sondern gewisser Maassen dictatorische.“ Man kann kaum einen bessern Ausdruck für die geistsprühenden Analogien, durch welche *Oken* Alles combinirt, finden, als dass sie dictatorische Machtsprüche sind. Sie wären viel weniger anstössig, wenn nicht, ganz im Widerspruch mit dem grossen Gewicht, welches auf die Verschiedenheit der Stufen gelegt wird, dennoch dasselbe Wort, was auf der niedrigern Stufe passend ist, für die höhere gebraucht würde, als wenn nicht, weil Metallicität das Prädicat des Planeten ist, das ihr entsprechende Prädicat des planetarischen Sinnes ein anderes seyn müsste. Ferner muss man berücksichtigen, dass das ganze Lehrbuch aus kurzen prägnanten Sätzen besteht, in welche bei seinen mündlichen Vorträgen, wie im persönlichen Gespräch, *Oken* die ganze Summe des vorausgegangenen Räsonnements zusammenzufassen pflegte, und die als solche Zusammenfassungen viel weniger barock erschienen als jetzt, wo sie vom Leser fordern, einen Gedankengang zu suppliren, der sie zu ihrem Resultate hat. Sind ohnedies die Leser selten, die alle diese Rücksichten nehmen werden, so wird das freudige Mitgehen durch die seltsame Sprache erschwert. Mit Recht entzieht sich *Oken* dem *Adelung'schen* Despotismus und dem, was er den Krieg gegen die schwäbische Sprache nennt, mit Recht hat er, wo es sich darum handelte, bis

1) Lehrb. der Naturphil. Bd. 2. Vorr. 2) Ebend. 3r Bd. Vorr. p. VII.

dahin unbezeichnete Classen zu benennen, nach ursprünglich deutschen Worten gesucht. Manche derselben (Kerf u. a.) haben bei spätern Naturforschern Beifall gefunden, andere haben weniger Glück gemacht, und nur Spott erfahren. Selbst wenn er gerecht gewesen wäre, war es nicht zu entschuldigen, dass so oft wegen des ungeschickten Ausdrucks die Sache unbeachtet blieb. Die folgende Darstellung will versuchen ganz treu zu seyn, dabei aber zu übergehen, was, an sich unwichtig, wegen seines Ausdrucks stets von denen citirt zu werden pflegt, die mit einem genialen Manne fertig zu seyn meinen, wenn sie von ihm anführen, er habe gesagt: die Zunge sey ein Fisch. —

6. Die Definition, mit welcher *Oken* beginnt: die Naturphilosophie ist die Wissenschaft von der ewigen Verwandlung Gottes in die Welt [1], klingt sehr theistisch, allein ihr eigentlicher Sinn wird klar, wenn er gleich darauf hinzufügt, Gott sey das Ganze, neben dem Nichts seyn kann. Eben darum war es auch eine Modification nicht seiner Ansicht sondern nur des Ausdrucks, wenn in der 2ten und 3ten Ausgabe [2] seiner Naturphilosophie anstatt dessen, die Philosophie als Wissenschaft der Principien des Alls oder der Welt definirt wurde. Nach allen drei Ausgaben zerfällt die Naturphilosophie in die Lehre vom Ganzen (*de toto*), in die Lehre vom Einzelnen (*de entibus*) und endlich die Lehre vom Ganzen im Einzelnen. Die beiden ersten Theile werden auch später, wie sogleich, als M a t h e s i s und O n t o l o g i e bezeichnet, nur der dritte, den er früher Pneumatologie genannt hatte, erhält später die Ueberschrift B i o l o g i e. Wichtiger und nicht nur den Ausdruck betreffend scheint eine andere Differenz: Nach der ursprünglichen Darstellung ist offenbar die Naturphilosophie nicht nur ein Theil, sondern die ganze Philosophie. Nach der zweiten [3] und dritten [4] Auflage dagegen soll es zwei Theile der Philosophie geben, die Naturphilosophie und Geistesphilosophie, jene soll die Erscheinung derselben Ideen darstellen, deren Bewegung das Object der letztern ist, jene soll für diese die Grundlage bilden und ihr darum vorausgehen. Allein in der weitern Ausführung verschwindet auch diese Differenz. Denn diejenigen Bethätigungen des Geistes, welche die Natur zu ihrer Voraussetzung haben, Verstand, Vernunft, Kunst u. s. w., werden, ganz wie in der ursprünglichen Darstellung,

---

1) Naturphil. I. Bd. Einl. (Wenn nicht die Auflage besonders bezeichnet wird, so ist immer die erste gemeint.)
2) 2te Aufl. §. 1. 3te Aufl. §. 1. 3) 2te Aufl. §. 4.
4) 3te Aufl. § 9.

so auch in den spätern Ausgaben, als Verrichtungen des Universalthiers in die Naturphilosophie aufgenommen. Andererseits wenn er, gewiss zur Ueberraschung vieler Leser in der dritten Ausgabe sagt[1]: „Es wird sich in der Folge zeigen, dass das Geistige früher vorhanden ist als die Natur, die Natur muss daher vom Geiste anfangen," und demgemäss zuerst eine Pneumatogenie[2] gibt, so überzeugt man sich bald, dass diese ganz dasselbe enthält, was die frühern Ausgaben Theosophie genannt hatten, dass also der Geist = Gott d. h. das Ganze ist, wie er denn auch als völlig synonym die Sätze an einander stellt: der erste Theil handelt vom Geist und seinen Thätigkeiten, er ist die Lehre vom Ganzen[3]. So wird also auch hier begonnen mit dem Ganzen (Geist, Gott) und geschlossen mit dem Einzelwesen in dem das Ganze (der Geist, Gott) individuell wird. Wenn darum *Michelet* (Gesch. der neuesten Systeme II. p. 438) in der spätern Zeit bei *Oken* Neigung zum Theismus finden will, so hat wohl die Höllenangst, die derselbe vor allen theistischen Vorstellungen zu haben scheint, ihm ein Gespenst vorgemalt, und auch der Ausdruck, die Natur sey Schöpfungsgeschichte[4], muss für ihn alle Schrecken verlieren, wenn er hinzugefügt findet, das heisse Genesis schlechthin, oder wenn er bedenkt, dass *Oken* auch früher von der Schöpfung sprach, weil Gott die Welt aus sich schöpfe (nicht schaffe), so dass es also ganz dasselbe ist, was früher Zeugungsgeschichte der Welt genannt wurde, oder auch: das Entstehen von Etwas aus Nichts[5]. Dass nun der erste Theil Mathesis genannt wird, dass sogleich nach der höchsten mathematischen Idee gesucht, dass der Versuch gemacht wird, aus dem mathematischen Nichts (Zero) Alles abzuleiten, das dürfte nach dem, was *Oken* schon in seiner ersten Schrift gesagt hatte (s. ob. p. 545), nicht befremden, er sucht es aber auch dadurch zu begründen, dass er von der Wissenschaft fordert, dass sie auf einem gewissen Grundsatz beruhe, dass er weiter, nicht mehr als einerlei Gewissheit statuirt, und da nun der Mathematik Gewissheit zukommt, daraus folgert, dass sie allein Gewissheit gibt. Wichtig ist dann die weitere Folgerung, dass da alle mathematische Deduction sich in identischen Sätzen bewegt, auch die Naturphilosophie zu zeigen habe dass alle Dinge einander, und zuletzt einem ersten Dinge, dem All, gleich seyen[6]. Da dem Zero, mit wel-

---

1) 3te Aufl. §. 18. 2) 3te Aufl. §. 55 ff. 3) 3te Aufl. §. 19.
4) 3te Aufl. §. 11. 5) Naturphil. I. Einl. u. §. 36. 2te Aufl. §. 5.
6) 3te Aufl. §. 22. 23. 28. 29.

chem als der höchsten mathematischen Idee *Oken* beginnt, stets das bestimmte Quantitative entgegengestellt wird, da ausdrücklich gesagt wird, es verhalte sich zu den Zahlen wie die Idee des Triangels zum bestimmten Triangel, d. h. wie Ideales zum Realen, so ist klar, dass unter dem Zero das zu verstehn ist, was Andere die unbestimmte Quantität oder auch die quantitative Unendlichkeit genannt haben. Dies wird unzweifelhaft, wenn geradezu gesagt wird, dass das Hervorgehn der Zahlen aus dem Zero durch Bestimmt- oder Endlichwerden geschieht. Realwerden ist Endlichwerden und wie das unbestimmte All Zero war, so sind alle reale Einzelwesen Zahlen [1]. Es fragt sich nun zuerst: welches sind die ersten Endlichwerdungen des Zero, oder was dasselbe heisst, wie wird aus dem Nichts, welches reine absolute Einheit ist, Etwas oder Vieles? Das Entstehen des Einzelnen aus dem Ewigen oder Natur-Nichts, oder die Erscheinung dieses Letztern, geschieht durch den Gegensatz des + und —. Diese Zweiheit ändert nichts an dem Wesen der Monas sondern nur an der Form; w e n n es erscheint, und nur i n der Erscheinung, ist es ein Positives und Negatives, so dass also das Realwerden des Ewigen Poniren und Negiren ist [2]. Entstehen aber durch das Poniren und Negiren die Zahlen, so sind sie Acte und das Zero ist nicht ein völliges Nichts, sondern es ist der absolute Uract und als Thätigkeit ohne Substrat ist es Geist. Weiter aber, da in diesem Act das + und — einander gegenübertreten, so ist er Selbsterscheinung, Selbstposition oder Selbstbewusstseyn, und anstatt Zero kann eben so gut Gott gesagt werden. Durch sein Selbstponiren entsteht die Welt, deren Schöpfung der Selbstbewusstseynsact Gottes ist. Dieser hängt nicht von seiner Willkühr ab, er ist sich ewig bewusst und das Vorstellen Gottes ist das Schöpfen der Welt, die Dinge nur Vorstellungen Gottes [3]. (In der 3ten Auflage wird eine Distinction zwischen Denken und Sprechen gemacht, welche der ersten fremd war, und dem gemäss gesagt: die Welt ist von Gott verschieden wie unsere Sprache von uns. Gottes Selbstbewusstseyn ist unabhängig von der Welt, so wie unseres von unserer Sprache [4].) Die Naturphilosophie hat die Formen des göttlichen Denkens aufzusuchen und ist in sofern eben sowohl Theosophie als Kosmogenie [5]. Dieser Formen werden drei unterschieden, und so von der Dreieinigkeit Gottes gesprochen [6]. Obgleich in der dritten Auflage andere *termini* gebraucht werden, so

1) 3te Aufl. §. 31. 36. 37.
2) Ebd. §. 41—49.
3) Naturphil. §. 27. 32. 34—36.
4) 3te Aufl. §. 64.
5) Naturphil. §. 38. 3te Aufl. §. 66.
6) 3te Aufl. §. 67.

ist der Gedankengang der ersten doch im Wesentlichen beibehalten. Die erste Form des Uractes, die früher das Wesen Gottes oder die usiale Form genannt wurde, heisst später die Urruhe, und ist die reine Identität, die Position ohne alle Gegenposition, darum das nicht darstellbare Substrat von Allem, die Urkraft oder das Geistige, das in Allem sich kund gibt und doch in Allem dasselbe bleibt [1]. Die zweite (entelechiale) Form des Uractes, oder die Entelechie Gottes bekommt später die Bezeichnung Bewegung; sie zeigt das wiederholte Poniren, und ist, als Act des Wiederholens ohne alles andere Substrat, die Zeit. Die Zeit ist das Poniren der Dinge und als Wiederholung des Ponirens auch ihre Aufhebung. Sie ist der Wechsel der Dinge, deren keins darum ewige Dauer haben kann. Indem aber die Zeit jeden ihrer Momente auch aufhebt, gibt es Nichts, was nicht zwei Principien oder Polarität enthielte, und wie die Zeit Urpolarität ist, so ist auch das Causalitätsgesetz ein Polaritätsgesetz. Die Offenbarung der Urpolarität ist Bewegung, weil die Succession der entstehenden Dinge es ist. Es ergibt sich daraus, dass es kein bewegungsloses Ding, eben so dass es keine mechanische (Stoss-) Bewegung gibt, sondern nur aus polarer Spannung hervorgehende [2]. Der Gedanke polarisirt die Finger und ist er stark, so bewegt er sie. Dieses in Bewegung übergegangene Denken ist Sprache. Darum war auch die Welt nicht bloss Gedanke, sondern Sprache Gottes; es gibt kein Handeln ohne Bewegung. Die Urbewegung ist nur im Kreise möglich, weil sie Alles ausfüllt, Kreisbewegung aber ist Leben, beständiges Zurückkehren in sich [3]. Die Welt und Alles in der Welt ist daher lebendig. Jedes lebende Ding ist ein doppeltes, ein für sich Bestehendes und ein in das Absolute Eingetauchtes, in jedem sind darum zwei Processe, der individualisirende, belebende, der universalisirende, tödtende. Durch diesen sucht das Einzelne das Absolute selbst zu werden, durch jenen die Mannigfaltigkeit des Alls und doch Einzelnes zu bleiben. Je mehr demnach ein Ding von dem Mannigfaltigen des Alls in sich aufgenommen hat, desto belebter und dem Absoluten ähnlicher ist es. Ein einzelnes Ding, welches alles Einzelne in sich aufgenommen hat, wäre in seiner Einzelnheit dem Absoluten gleich, wäre das (reale) Absolute als bestimmte Monas, und wäre das höchste Wesen der Schöpfung. Da das Realwerden des Absoluten ein Selbstbewusstwerden ist, so wäre dieses höchste Geschöpf

1) Naturphil. §. 49—51. 3te Aufl. §. 71.
2) Naturphil. §. 52—68. 3) 3te Aufl. §. 84—87.

auch ein Selbstbewusstseyn, aber als Einzelnes; es wäre *monas determinata*, während Gott *indeterminata* ist. In diesem Geschöpf, dem Menschen, wird Gott sich ganz Object; der Mensch ist Gott, vorgestellt in Gott. Daher ist der Mensch nur Mensch durch den Dünkel, Gott gleich seyn zu wollen. Gott ist ein Mensch, vorstellend Gott in einem Selbstbewusstseyn [1]. Die andern Dinge unter dem Menschen sind nur Objecte des Bewusstseyns Gottes, einzelne seiner Eigenschaften, die er sich vorstellt; wenn Gott zu seiner eignen ganzen Vorstellung kommt, so entsteht der Mensch, das Object des göttlichen Selbstbewusstseyns. Als theilweise Selbsterscheinungen kommen die Thiere und andere Dinge nur halb zur Besinnung. Der Mensch dagegen ist der ganz erschienene Gott. Gott ist Mensch geworden, Zero ist + — geworden. Der Mensch ist ein Complex von Allem was neben ihm ist, von Element, Mineral, Pflanze, Thier [2]. Während die Betrachtung der zweiten Form des Uractes die Begründung der Arithmetik als der ersten und eigentlich absoluten Wissenschaft gegeben hatte, wird durch die Entwicklung der dritten Form, der Gestalt Gottes oder den Raum, die Geometrie begründet. Wie Gott indem er handeln wollte Zeit wurde, eben so wurde er Raum, indem er Zeit war, denn Raum ist stehen gebliebene Zeit. Eben so entstehn die einzelnen Dinge nur, wo Zeit und Raum sich in einem Punkte kreuzen, und da dies überall und immer geschieht, so gibt es weder leeren Raum noch leere Zeit. Wie die Betrachtung der Zeit, so beginnt auch die des Raumes mit dem Zero, dem Punkt. Dieser ausgedehnt gedacht ist die Sphäre, und daher der seyende Gott eine unendliche Kugel. Wie das Universum eine Kugel ist, so auch Alles was ein Bild desselben oder ein Totales ist. In der Erweiterung des Punktes erzeugt sich zuerst die Linie, aber als Radius; daher gibt es in der Realität keine andern Linien als Radien, d. h. solche, welche die Polarität in sich enthalten, oder was dasselbe heisst, durch Spannung entstehn [3]. (Die dritte Auflage §. 129 fügt hier sogleich hinzu: Eine Linie, wovon das eine Ende zum Centrum strebt, das andere zur Peripherie, das eine zur Identität, das andere zur Duplicität, wird sich in der Welt als Lichtlinie, im Planeten als magnetische Linie zeigen. Der Magnetismus hat seine Wurzel von Beginn der Schöpfung, er ist prophezeit in der Zeit.) Mit dem Poniren der Sphäre entsteht zugleich die Begrenzung

1) Naturphil. §. 71 — 75.
2) Ebend. §. 76 — 79. 3te Auflage §. 98.
3) Ebend. §. 84. 88. 91. 92. 95. 97. 98. 101.

des Radius, die Fläche. Daher gibt es im Universum keine andern als Kugelflächen und die reale Bedeutung der Fläche ist, umgrenzende Oberfläche (Haut) zu seyn [1]. (Auch hier fügt Aufl. 3, §. 134 hinzu: Diese Handlungsweise des Uracts erscheint als Electricität. Und weiterhin §. 139: die Fläche steht im Gegensatz zur Linie, darum die Electricität in ewigem Gegensatz mit dem Magnetismus.) Die Einheit des Radius und der darauf senkrechten Fläche gibt die volle Kugel, also die dritte Dimension. (Hiezu fügt Aufl. 3, §. 141: das Werden der Kugel in der Welt erscheint als Wärme, im Planeten als Chemismus.) Da die Sphäre durch Bewegung entstanden ist, zugleich aber Alles erfüllt, so muss sie rotirend gedacht werden. Gott ist daher eine rotirende Kugel, die Welt der rotirende Gott [2]. Damit aber hat uns die Geometrie, zu immer Endlicherem oder Materialerem übergehend, wirklich in das Universum versetzt, freilich nur noch in das formale, in dem es wie im Skelett vorgezeichnet ist, nämlich als unendliche Ausdehnung, in welcher Linie und Peripherie, centrale und peripherische Action, Relation u. s. w. ist. Die realere und bestimmtere Durchführung dieser Gedanken wird nun in dem zweiten Buche der Mathesis gegeben, welche in der ältesten wie in der neusten Auflage den Titel Hylogenie führt. Die drei Kapitel, in denen sie abgehandelt wird, gehn den drei Formen des Uractes parallel und erhalten dem gemäss in der ersten Ausgabe die Ueberschriften: Wesen des Aethers, Entelechie des Aethers, Gestalt des Aethers, — während die dritte Ausgabe sagt: Erste Form der Welt Ruhe, zweite Form Bewegung, dritte Form Gestalt. Es liegt auf der Hand, dass diese Abweichung nur den Ausdruck betrifft. Unter dem Aether ist nämlich nichts Anderes zu verstehn, als die Urmaterie oder die kosmische Materie, deren Wesen in der, im Begriff der endlichen Dinge liegenden, Schwere, d. h. dem Bestreben im Centro zu seyn, besteht. Dieses schwere Urwesen ist, eben weil es die Schwere selbst ist, imponderabel d. h. es hat kein bestimmtes Gewicht, eben so hat es kein (besonderes) Leben, obgleich es die Principien alles Lebens enthält. Der Aether oder die Materie überhaupt ist das universale Substrat der Natur und es existirt Nichts was nicht materiell wäre. Gott wäre das einzige Immaterielle, so aber ist er nur heuristisches Princip, das Form- Polaritäts- und Zeitlose [3]. Die unendliche Aethersphäre als noch gar nicht individualisirt gedacht, gibt den nur heuristischen Begriff des Chaos, das

1) Naturphil. §. 104—107. 2) Ebend. §. 109. 111.
3) Ebend. §. 136. 119. 139. 131.

Heraustreten aus demselben gibt die Lebendigkeit, die sich, dem Aether ähnlich, wieder in rotirenden Aethersphären zeigen muss, in denen sich das Ganze wiederholt. Eine solche für sich rotirende Sphäre heisst Weltkörper. Er ist wieder das Abbild des Absoluten und führt als Individuales ein doppeltes Leben, indem er für sich ist und zugleich im Centrum [1]. Der zweiten Form des Uractes entspricht die Entelechie und Bewegung des Aethers, welche sich im Lichte manifestirt. Dieses ist nur Spannung zwischen centraler und peripherischer Masse. Die Aetherspannung ist durch diesen Gegensatz bedingt, welcher hervortritt, indem in der einen Aethermasse die eine Sonne dem (einen oder den vielen) Planeten gegenübertritt. Nur zwischen Sonne und Planeten oder in der Aethersäule zwischen beiden ist Licht, der übrige Aether ruht, oder ist Finsterniss. Sie verschwindet dadurch, dass unendlich viele gespannte Aethersäulen sich kreuzen. Die Fortpflanzung des Lichts ist nicht Fortbewegung einer Materie sondern ein der Leitung der Electricität analoges Erregen der Pole der Aethermasse, wobei die Sonne die Spannung erregt, der Planet ergänzt [2]. Wie oben die Gestalt des Uractes, so wird hier drittens die Form des Aethers [3] betrachtet. Indem durch das Polarisirtwerden im Licht der Aether selbst bewegt wird, entsteht das Phänomen der Wärme, welche der Streit des indifferenten Aethers gegen das Licht, und darum, obgleich durch das Licht allein hervorgerufen, dennoch ihm entgegengesetzt ist. Darum geht sie nicht wie das Licht nur auf Linien und Flächen, sondern ist die in allen Dimensionen ausdehnende Dickefunction; sie sucht Gleichartigkeit in das Ungleichartige zu bringen, das Licht umgekehrt. Da nun Wärme und Licht Feuer geben, so ist das All eine rotirende Feuerkugel, Alles nur erkaltetes Feuer. Ein Rückblick fasst die Summe der Hylogenie in diesen Worten zusammen: Es ist nun die Triplicität des Uractes in dem Universum vollständig aufgezeigt. Die erste Erscheinung Gottes ist die Monas; dieser entspricht die Schwere, der Aether, die Finsterniss, die Kälte, das Chaos. Die zweite Erscheinung Gottes ist die Dyas; dieser entspricht der gespannte Aether, das Licht. Die dritte Erscheinung Gottes ist die Trias; dieser entspricht die Formlosigkeit, die Wärme. Gott in sich seyend ist Schwere, handelnd oder aus sich tretend Licht, beides zugleich oder in sich zurückkehrend Wärme. Dieses sind die drei Ersten in

---

1) Naturphil. §. 139. 142—144. 147.
2) Ebend. §. 150. 154. 155. 164.
3) Ebend. §. 167—174.

der Welt und gleich den Drei welche vor der Welt waren. Sie sind die erscheinende Dreieinigkeit = Feuer [1].

7. Nachdem so die Mathesis als die Lehre vom Ganzen absolvirt ist, geht *Oken* zu dem zweiten Theil, zur Ontologie, als der Lehre vom Einzelnen über. Obgleich dieser Theil von ihm viel ausführlicher behandelt ist als der erste, so wird die Darstellung desselben sich kurz fassen, weil das Detail mehr den Historiker der Naturgeschichte als den der Philosophie interessirt. Auch hier wird mit dem Allgemeinsten begonnen und die Kosmogenie [2] schliesst sich so sehr an das unmittelbar Vorhergehende an, dass ohne eine wesentliche Veränderung, der Inhalt der ersten Auflage in der dritten unter den Ueberschriften Ruhe, Bewegung, Gestalt abgehandelt werden konnte. Zuerst wird aus der Duplicität des Aethers eine Unendlichkeit einzelner, nicht durch einen Centralkörper zusammengehaltener Sonnensysteme gefolgert; diese sind zunächst rotirende Aetherkugeln. Durch Verdichtung des Aethers entsteht ein Centralkörper, umgeben von rotirenden (Planeten-) Hohlkugeln, die sich zu Ringen verdichten und endlich weil sie in dieser Form noch nicht cohärent sind, zu Kugeln. In diesen wiederholt sich dasselbe und der Planet hat zuerst eine Mondhohlkugel, dann einen Ring, endlich einen oder mehrere Monde um sich. Eben darin, dass die Planeten auch Centra sind, hat die Excentricität der Planetenbahnen ihren Grund, die sich nach der polaren Kraft der Planeten richtet. Nur das Universum ist sphärisch, alles Endliche weicht bicentral von der Sphärenform ab. Der Umlauf ist bedingt durch polares Anziehn und Abstossen, das seinen Grund darin hat, dass der Planet aus eigner Kraft durch seine Vegetation u. s. w. die der Sonne zugewandten Pole wechselt und nun hin und her schwingt wie der Hammer im electrischen Glockenspiele. Spielend laufen die Planeten um die Sonne. Die Attraction ist eine *qualitas occulta*, ein Engel, der vor den Planeten herfliegt. Nicht mit Stossen und Schlagen schafft Ihr die Welt, sondern nur durch Beleben. Die Kometen als unfertige Planeten verflüchtigen sich entweder in zu weiter Ferne von der Sonne in Aether, oder kehren von einer andern Sonne polarisirt wieder, während der Planet sich selbst zur Rückkehr determinirt. — Auf die Kosmologie lässt *Oken* die Stöchiogenie [3] folgen, in welcher, parallel dem bisher befolgten Gange, zuerst das Wesen der einfachen Stoffe und Elemente erörtert wird, um nachher Untersuchungen über ihre Functionen anzustel-

1) Naturphil. 3te Aufl. §. 208. 2) Ebend. §. 175—235.
3) Ebend. §. 236—293. (3te Aufl. §. 252—316.)

len. Im Aether als solchem unterscheidet sich kein Theilchen vom andern, weil keines einen bestimmten Pol festhält. Indem sich die Polarität figirt, ein bestimmter Pol an eine bestimmte Aethermasse figirt wird, ist diese eine dichte, oder irdische, Materie, während der Aether kosmische war. Daher sind Sonne und Planet irdische Massen, denn das Wesen beider besteht in der Verschiedenheit der Pole. Die Figirung der Pole ist der einzige Grund der Verschiedenheit der Dinge, die daher nur accidentiell ist; es gibt nur eine Substanz, nur eine *οὐσία*, nur ein Wesen, nur einen Gott. Nach den drei Formen des Aethers gibt es drei (nach der ersten Auflage nur zwei, Zoot und Azot) Aetherverdichtungen, oder einfache Stoffe. Der Wärmeäther figirt gibt den dünnsten beweglichsten Stoff, den Wasserstoff, der also Wärmestoff genannt werden kann. Die Figirung des Luftäthers gibt einen Stoff, dessen Atome gegen einander beweglich, und welcher der thätigste in der Natur ist, der Sauerstoff oder Lichtstoff. Wird die Schwere des Aethers figirt, so gibt das die dichteste Materie, deren Atome unbeweglich, d. h. welche gestaltet ist, den Kohlenstoff oder Schwerstoff. (Vom Stickstoff vermuthet *Oken*, er sey gesauerstoffter Wasserstoff, worauf sein mittleres Gewicht und sein todter Character hinweise.) Die einfachen Stoffe existiren nicht für sich, weil es nirgends Aether gibt der nur der Wärme oder dem Licht oder der Schwere gehorchte, daher sind sie nur halbe oder vielmehr Drittel-Wesen, sie sind Brüche. Die Ganzen, in welchen sie im verschiedenen Ungleichgewicht existiren, sind die Elemente; diese als totale Darstellungen des Aethers sind nicht chemisch untrennbar, sondern sie sind die zuerst entstandenen Ganzen; nur die chemischen Stoffe sind unzerlegbar, weil sie Halbheiten, Brüche sind. So gibt es also zunächst drei Elemente: das Wärme- oder Wasserstoff-element, die Luft, in der Wasser-(Stick-)stoff am Meisten, weniger Sauerstoff, sehr wenig Kohlenstoff sich findet, und deren Veränderungen immer mit Temperaturveränderungen begleitet ist. Das dichtere, flüssige d. h. zwischen Gestalt und Ungestalt kämpfende Wasser ist das Sauerstoffelement, es (als Ur- oder Meerwasser) enthält *in maximo* Sauerstoff, weniger Wasserstoff, am wenigsten Kohlenstoff. Es ist das Luft und Erde auflösende (aufsaugende). Endlich das Schwere- oder Kohlenstoff-element ist die Erde oder das Ird, ein Uebergewicht von Kohlenstoff mit weniger Sauerstoff und wenig Wasser- oder Stickstoff. Die geometrischen Figuren des Erdigen sind die Krystalle; in der Production der stabilen Gestalt hört die Schöpfung auf, denn in der Erde tritt das Einzelne hervor, die Ideen sind

gesondert bis ins Individuellste. Sind die drei Elemente verschiedene Combinationen der (figirten) drei Formen des Aethers, und gab die Combination der Substanz mit Licht und Wärme das Feuer, so sind alle Elemente durch den Verbrennungsprocess entstanden, alle Verdichtungen sind Verbrennungen und es kann neben den drei besondern, (eigentlichen) Elementen das Feuer als allgemeines und viertes Element genannt werden. Dass dies aber eigentlich keine passende Bezeichnung für das ist, woraus oder wodurch die Elemente werden, geht deutlich aus den Schlussparagraphen der Stöchiogenie hervor (§. 293. 3te Aufl. §. 315. 316.): Gott ist eine dreifache Trinität, zuerst die ewige, dann die ätherische, endlich die irdische, wo sie vollkommen zerfallen ist. Die heilige Urzahl ist 3, die zweite 9. Der Aether ist 1 in 3, die andern Elemente sind bloss das 3 des Aethers, zusammen 4. Damit ist aber noch nicht alle Bildung zu Ende; zu den 4 Elementen kommt noch das Pflanzen- und Thierreich. Die Zahl der Schöpfungstage ist 6. — Die Stöchiologie, welche *Oken* auf die Stöchiogenie folgen lässt, betrachtet die Functionen (Entelechie) der Elemente, und zwar zunächst das Feuer, oder wie die dritte Auflage richtiger sagt, die Functionen des Aethers [1]. Hier werden daraus, dass das Licht gespannter, die Finsterniss ungespannter Aether ist, die wesentlichsten Gesetze der irdischen Optik und Chromatik abgeleitet, die Durchsichtigkeit als Mitleuchten, die Reflexion als verharrende Spannung des durchsichtigen Mediums erklärt, die Farben als Mittelzustände zwischen Licht und Finsterniss gefasst, und der Feuer- oder Sonnenfarbe die drei irdischen oder elementaren Farben entgegengestellt. An die Theorie des Lichts und der Farben schliesst sich dann, dem frühern Gange gemäss, die der Wärme. Aus dem aufgestellten Begriff der Wärme, dass sie der, durch das Licht oder andern Polwechsel erregte, Rückgang der Materie sey, werden die wesentlichsten Gesetze der Leitung, Isolation u. s. w. mit steter Rücksicht auf das Licht abgeleitet, und stets dabei festgehalten, dass wie nicht ein Substrat sondern die Spannung desselben Licht, eben so auch die Wärme nicht ein Stoff sondern Bewegung eines Substrates ist. Als die Function (Entelechie) der Luft [2] wird der Electrismus bestimmt, der nichts Anderes ist als die Spannung der Luft mit den andern Elementen, in der sie ihre Zerlegung provocirt. Auf sie soll sich der Planetenumlauf, auf sie der Farbenunterschied reduciren lassen. Ihr Sitz ist

1) Naturphil. §. 294—376. 3te Aufl. §. 317—409.
2) Ebend. §. 377—392. 3te Aufl. §. 410—431.

die Luft als das dem Centro entgegengesetzte Peripherische; die Luft besteht nur in dem stets wachsenden Gegensatz der positiven und negativen (Sauerstoff- und Wasserstoff-) Electricität. Das Aufheben ihrer Spannung erzeugt Wasser und Erde; ursprünglich wurden aus Luft die beiden andern Elemente, auch jetzt wo beide neben einander existiren, schlägt die Electricität Wasser und Erde (Regen und Meteorsteine) nieder. Die Function (Entelechie) des Wassers [1] ist die Auflösung, die Grundlage des Chemismus. Endlich die Function des Ird's [2] oder der Erde ist die Krystallisation. Der Krystallisationsprocess, als Werden der Cohäsion, ist das Ende des Figirungsprocesses des Aethers, und damit ist die Krystallisationstheorie gegeben. Der Krystallisationsprocess ist durch äussere Determination gegebener Polarisirungsprocess, durch welchen Kern und Schale gleichzeitig entstehn und sich nicht Punkte breiartig an einander, sondern Fasern und dann wieder Blättchen parallel auf einander legen. Sie legen sich an die Polachse, so dass ihre Winkel zu derselben durch Polradien bestimmt sind. Jede feste Materie ist ins Unendliche krystallisirt; die Integralformen aller Krystalle sind wahrscheinlich Hexaeder. — Während in der ersten Auflage der Uebergang zum 6ten Buch, der Geologie, durch Polemik gegen jedes einseitige (krystallographische, chemische) Eintheilungsprincip gemacht wird, versucht die dritte Auflage [3] durch Anknüpfen an die Lehre von den Elementen eine positive Deduction der einzelnen Naturreiche. Die Elemente nämlich waren allgemeine Materien, sobald in sie selbst Unterschiede kommen, werden sie zu individuellen Dingen. In den Reichen der Natur, oder der Summe der Individuen, wiederholt sich die Welt auf dem Planeten und ihre Wiederholung im Bewusstseyn gibt die Naturgeschichte, welche darum nur Besonderes betrachtet, während die Physik es mit Allgemeinem zu thun hat. Da die besondern Körper nur Verbindungen der Elemente nach Weltgesetzen auf dem endlichen Planeten sind, allen Elementenverbindungen aber das Erdelement zu Grunde liegt, so dass sie Aufsteigungen oder Rückgänge der Schöpfung sind — (sie hatte ja in der Scheidung bestanden) — so gibt es, je nachdem sich die Erde nur mit einem oder mit zwei oder mit allen dreien der übrigen Elemente verbindet, dreierlei Arten Verbindungen: Binäre oder Mineralien, Ternäre oder Pflanzen, Quaternäre oder Thiere. Die beiden letzteren als in-

1) Naturphil. §. 393—400. 3. Aufl. §. 432—437.
2) Ebend. §. 401—434. 3te Aufl. §. 438—462.
3) 3te Aufl. §. 463—472.

nerlich bewegte heissen organische. Da diese dem Planeten und also dem Universum gleich sind, so zeigen sie die Einheit des Einzelnen und Ganzen und gehören also dem dritten Theil der Naturphilosophie an. — Die Wissenschaft von den Mineralien ist, wo sie dieselben einzeln betrachtet, Mineralogie (früher Geologie), dagegen wo sie betrachtet werden als zu einem Ganzen verbunden, Geologie (früher Geogenie genannt). Was nun die Mineralogie[1] betrifft, so wird der chemischen Eintheilung, welche die Mineralien nach den Stoffen unterscheidet aus denen sie bestehn, die genetische oder philosophische entgegengestellt, zugleich aber nachgewiesen, wie beide in Einklang gebracht werden können. Es sind nämlich die vier Classen der Mineralien die Erden, die Salze, die Brenzen und die Erze, welche, chemisch betrachtet, Kohlenstoff und Sauerstoff, Kohlenstoff, Sauerstoff und Wasserstoff, Kohlenstoff und Wasserstoff, endlich reiner Kohlenstoff sind, — während die genetische oder philosophische Eintheilung in den Erden die Irdmineralien sieht, und daher die Definition findet: Erden sind wasser- luft- und feuerbeständige Körper, in den Salzen die Wassermineralien, die darum luftbeständig sind aber weder wasser- noch feuerbeständig. Die Luftmineralien oder Brenze sind darum wasserbeständig aber weder luft- noch feuerbeständig. Endlich die Erze als Feuermineralien sind in der Luft nicht veränderbar, im Wasser nicht auflösbar, dagegen schmelzbar, oxydir- und reducirbar im Feuer. Die Natur hat nicht so unbedeutende Unterscheidungsmittel angewandt wie unsere künstliche Mineralogie, nicht etwa eine Säure um Metall und Erde, oder Geschmack um Salz und Erde zu unterscheiden, sondern sie wählt die universalen Reagentien, welche die Elemente selbst sind. So einfach ist die Natur wenn man sie nicht verkünstelt[2]. Zum Schluss der Mineralogie wird eine Tabelle gegeben, welche den Parallelismus zwischen den vier Ordnungen, in welche jede dieser Classen zerfällt, und der zehn Zünfte, in welche jede Ordnung sich gliedert, anschaulich machen soll. In den Ordnungen wiederholt sich immer wieder der Unterschied der Classen, so dass Erd-erden, Salz-erden u. s. w. Erderze, Salz-erze u. s. f. einander gegenübergestellt werden. Aehnlich in den Zünften. Wenn nämlich die Ordnungen der Erden Kiesel, Thon, Talk und Kalke gewesen waren, so geben diese vier, ferner die Classen (mit Ausschluss der Erden) endlich die Elemente (ebenfalls mit Ausschluss des Ird's) die Unterscheidungen an, und es ergeben sich also als Zünfte des Kiesel: Reine (Kiesel-) Kiesel, Thonkiesel, Talkkiesel,

1) 3te Aufl. §. 474 — 544. 2) Ebend. §. 531.

Kalkkiesel, Salzkiesel, Brenzkiesel, Erzkiesel, Wasserkiesel, Luftkiesel, Feuerkiesel. Gerade so geht es durch alle sechzehn Ordnungen hindurch, so dass die letzte (die Erz-erze oder Metalle) gleichfalls Kiesel- Thon- Talk- u. s. w. endlich Feuer-metalle enthält, unter denen das Gold den Schluss bildet. Es folgt die Geologie[1] oder die Bildungsgeschichte des Planeten. Da Erdeseyn und Krystallseyn identisch war, so muss auch der feste Planet Erde nach den Gesetzen der Krystallisation entstanden seyn, und Krystalle müssen seine Integraltheile oder Bestandformen ausdrücken, d. h. die Hauptmasse des Planeten ist eine körnige Fels- oder Gebirgsart, in der die Schichten den Blättern des Krystalles, die Urgebirge seinen Kanten, die Urthäler den Klüften grosser Krystalle entsprechen. Die Hauptmasse des Planeten, sein Leib, wird von den eigentlichen Erden, als den ächten Darstellungen des Erdelements, gebildet. Die andern Classen, wie Erze, Brenze und Salze sind nur als Eingeweide dieses Leibes zu betrachten, daher auch nur die Elementarzünfte der Erden die Gebirgsmassen bilden und die andern Zünfte nur darin eingesprengt sind, wie Drüsen im thierischen Leibe. Die Gebirge als die eigentlichen Organe der Erde bieten eine vierfache Formation dar, sie sind entweder genetische (Urgebirge) oder (durch Wasser, Luft oder Feuer) veränderte; die letztern zerfallen nach den drei Elementen, durch die sie verändert wurden, in Uebergangs- Trapp- und Vulkanische Gebirge. Die Entstehung der Urgebirge ist Präcipitation, Niederschlag aus dem Urwasser, in dem die Erden nicht aufgelöst sondern nur als Keim enthalten waren, wie im Embryo die Organe. Die Zersplitterung der Urgebirge fällt in die zweite Periode der Entzweiung, wo sich vermöge des Wassers die Flötze bilden. Vermöge der sich entwickelnden Gase (Luft) entstehen die verschiedenen Trappformationen, durch Verbrennungen die vulkanischen Formen. Während die Erden mit dem Planeten entstehn, sind die Erze und Brenze Producte des fertigen Planeten und es entstehen die erstern vermöge des Magnetismus unter dem Einfluss der Hitze, wie andrerseits die Metallgänge es sind, welche den Erdmagnetismus und den Unterschied seines Nord- und Südpols, sowie die Linien bedingen, unter welchen keine Declination der Magnetnadel vorkommt. Was der Magnetismus für die Metalle, das ist der Electrismus für die Brenze, die daher eben so idioelectrisch sind wie die Metalle idiomagnetisch. Der letzte Niederschlag ist das Meer- oder Kochsalz, in dem der Gegensatz der Kochsalzsäure und

1) 3te Aufl. §. 545—867.

Soda, der sich in dem aller Säuren und Laugen wiederholt, aufgehoben ist. Die Thätigkeit, welche das Auftreten des Salzes vermittelt, ist also der Chemismus. Als zwei-elementarischer Process macht er das Ende des Mineralreichs; so wie ein drei-elementarischer Process entsteht, gehen die Producte in ein neues Reich über. In den Zwischenpausen der Präcipitationen haben die Pflanzen und Thiere gelebt, die untergingen.

8. Der dritte Theil der Naturphilosophie, die Biologie (früher Pneumatologie genannt) enthält zuerst unter der Ueberschrift Organosophie [1] Bemerkungen über das Leben überhaupt. Der Unterschied, dass in der ersten Auflage dieselben nach den stets festgehaltenen Gesichtspunkten Ousia, Entelechie und Gestalt in drei Theile (Organogenie, Organologie und Organognosie), nach der dritten dagegen nur in zwei zerfällt (Organogenie und Organologie), ist ziemlich unwesentlich, da die neuste Auflage, nur in zum Theil andrer Ordnung, Alles enthält, was die ältere enthielt, nur dass was in dieser unter das dritte Capitel fiel, jetzt unter das erste und zweite vertheilt wird. Der Uebergang zum Organischen wird durch die Betrachtung des Galvanismus gemacht, dieser nächsten Stufe, auf welche die Genesis des Planeten steigt, indem der Electrismus den Chemismus stets erregt. Dieser Electrochemismus, oder galvanische Process, ist mit dem Lebensprocess Eins, nur mit dem Unterschiede, dass im Organismus der Galvanismus an eine gleichartige Masse gebunden ist, in der jeder Punkt Silberpol, Zinkpol und feuchte Pappe ist. Mit jedem neuen Planetenprocess und jeder neuen Combination von Processen wird auch die Materie derselben veredelt, wird zusammengesetzter und darum zersetzbarer. Die Grundmaterie der organischen Welt ist der Kohlenstoff aber als alle Processe in sich vereinigend, darum als fest, flüssig und luftig zugleich d. h. als weich. Weiche Kohlenstoffmasse, oder philosophisch ausgedrückt: Gelufteter und gewasserter Erdstoff, ist Schleim, aus ihm, der Allheit der Mineralien und Elemente, der Synthesis von Erde, Salz, Brenz und Erz in Wasser und Luft, geht das Organische hervor, in ihr zu Grunde. Der Urschleim, aus dem alles Organische wurde, ist der Meerschleim, der durch das Licht gesalzen und lebendig ist, und aus dem auch der Mensch als Kind der warmen und seichten Meeresstellen in der Nähe des Landes hervorging und dort gleich Gewürm, Fische, Obst und Wild vorfand. Es ist übrigens möglich, dass nur an einer Stelle und nur in einem günstigen Moment, wo alle dazu nöthigen Bedingungen gegeben waren, Menschen entstehen konnten. Die Individuen sterben, nur

1) Naturphil. §. 801 — 999. 3te Aufl. §. 868 — 1037.

Gott ist beharrlich. Ihr Sterben ist eine Seelenwanderung durch Rückgang in Gott vermittelt. Anstatt dieser letzten Sätze sagt die 3te Auflage: Nur die Welt ist beharrlich. Nichts in ihr ist beharrlich. Das Sterben ist Wechseln, Hervorgehen eines Individuums aus dem andern, ein Uebergang, der durch den Urzustand des Organismus, den Schleim, vermittelt ist. Hieran schliesst sich nun die Zeugungstheorie, nur so, dass hier ausdrücklich (schon in der ersten Auflage) gesagt wird, dass unter den Infusorien oder den organischen Punkten Bläschen zu verstehen seyen, welche allein erschaffen d. h. ursprünglich entstanden sind, während jede andere Erzeugung *generatio aequivoca* ist d. h. Synthesis von Bläschen und Zerfallen in sie. Erschaffen sind nur die infusorialen Punkte, alles Uebrige, so auch der Mensch, nur entwickelt. Eine Betrachtung der Processe im Organischen, des Erd- oder Ernährungsprocesses, des Wasser- oder Verdauungsprocesses, des Luft- oder Athmungsprocesses folgt, mit welchen dreien die Bewegung gesetzt seyn soll, die als eigene den Unterschied zwischen Organischem und Unorganischem gibt. Nur der Organismus ist *perpetuum mobile*, seine Bewegung ist seine Seele. Die organische Welt hat zwei Stufen der Entwicklung, die niedere als Totalität des Erdigen, Wässrigen und Luftigen stellt den Planeten dar und kann in sofern der planetarische Organismus (Mikroplaneta) genannt werden. Verbindet sich mit jener Combination noch das Feuer, so gibt dies eine vier-elementarische Totalität, welche, indem sie alle kosmischen Elemente vereinigt, als Makrokosmus, der kosmische Organismus genannt werden kann. Neben dieser philosophischen Deduction der Pflanze und des Thiers gibt es eine physiologische Ableitung, die zu demselben Resultate führt: Das Urbläschen auf das Land geworfen bleibt liegen und wird, nur von einer Seite dem Lichte preisgegeben, einseitig oxydirt, wodurch es nur eine Axe von Oben und Unten, Licht und Finsterniss erhält, während das dem Wasser hingegebene Bläschen im Rotiren um sich von allen Seiten oxydirt, vielmehr eine Polarität von Innen und Aussen erzeugt; so ergeben sich zwei Organismen: der Finsterorganismus zwischen Erde und Luft gesetzt und so an die Erde gefesselt, und der Lichtorganismus, als das ins Wasser gesetzte Bläschen, der von der Erde befreit ist. Eben darum hat die Pflanze nur eine von Aussen determinirte Bewegung, bewegt sich nur auf fremden Reiz, während das Thier, welches das Bewegungselement in sich hat, sich aus Mangel an Reiz bewegt. Das Thier kann aus Mangel Nahrung suchen, die Pflanze aus Mangel nur sterben, worin der einzige wesentliche Unterschied zwischen Pflanze und Thier

besteht. Es folgt nun als erster Theil der besondern Biologie die Phytosophie[1], welche das zweite Reich der Natur betrachtet, das Pflanzenreich nämlich oder die individuale Entwicklung der drei Planeten-Elemente. Die drei Theile der ersten Auflage (Phytogenie, Phytologie, Phytognosie) sind in der dritten Phytogenie, Physiologie der Pflanzen und Phytologie genannt worden. Die Definition der Pflanze, dass sie ein an die Erde gefesselter Organismus ist, der sich an den Kohlenstoff anschliesst, und in die Luft gegen das Licht gezogen wird, diese ist beibehalten, im Einzelnen aber sehr Vieles geändert. Die Darstellung hat sich hier an die, entschieden vollkommnere dritte Auflage zu halten. Obschon die Pflanze wesentlich Planetenorganismus ist, so muss sie doch auch, weil das Urbläschen auf seinem Gipfel von der Sonne beschienen, und also in ihm Sonnenähnliches hervorgebracht wird, zum Licht- oder Aetherorganismus entwickelt werden, und sie theilt sich daher in planetare und solare oder Licht-Organe. Jene sind die, welche den Erd- Wasser- und Luftprocess über sich haben und zusammen den Pflanzenstock bilden. Dagegen treten in der Blüthe oder dem Strauss die Lichtorgane und eben darum die einzigen thierischen Verrichtungen der Pflanze hervor. An dem Pflanzenstock sind drei, an dem Strauss zwei Stufen des pflanzlichen Lebens zu unterscheiden. Jener nämlich zeigt erstlich die Gewebe (Zell- Ader- und Drossel- oder Spiralgewebe) die ungeschiedene Organe der drei Grundprocesse sind, zweitens in den anatomischen Systemen oder Scheiden (der Rinde, dem Bast und dem Holz) die Gewebe wie sie zwar selbstständig geworden, doch noch immer einen gemeinschaftlichen Körper bilden, drittens diese selben Bestandtheile als bosondere Organe oder Glieder des Pflanzenstocks (Wurzel, Stengel, Laub). Die beiden Stufen des Strausses dagegen sind erstlich die Blüthe (in welcher Blume, Gröps und Saamen zu unterscheiden sind), zweitens die Frucht, in der nicht nur die drei Bestandtheile der Blüthe, sondern, da diese eine Wiederholung des Pflanzenstocks ist, alle Pflanzenstoffe concentrirt zu Fleisch geworden sind. Eben darum ist auch die Frucht (als Obst) der unmittelbar geniessbare Pflanzentheil, der nicht gekocht zu werden braucht, um ins Thierische übergeführt zu werden. In dem bisher Gesagten liegt nun das natürliche System der Pflanzen angedeutet. Da nämlich ein System nur dann vollendet ist, wenn jeder Factor desselben zum System, oder eine ganze Natur geworden ist, so zeigt das Pflanzenreich als ganzes

1) Naturphil. §. 1000—1747. 3te Aufl. §. 1038—1755.

System, so viele verschiedene Pflanzen als es Organe gibt, nämlich Gewebe, anatomische Systeme und Glieder. Das Pflanzenreich ist also die selbstständige Darstellung der Pflanzenorgane, oder die durch die Natur selbst anatomirte Pflanze. Nur das philosophische oder genetische Pflanzensystem, welches nur die Systematik der Pflanzenorgane copiren will, nur dieses darf ein natürliches System genannt werden. Es verhält sich zum Pflanzenreich wie die philosophische oder genetische Grammatik zur Sprache, während die künstlichen Systeme mit dem Lexicon, die bisher so genannten natürlichen (besser: methodischen) Systeme dagegen mit einer gewöhnlichen Grammatik verglichen werden können. Alle drei Systeme übrigens sind nothwendig und gut, nur wenn eines sich einbildet die andern unnöthig zu machen, verdient es Tadel. Das ganze Reich der Pflanzen zerfällt also zunächst nach den drei Stufen des Pflanzenstocks in drei Länder Mark-(Gewebe-)pflanzen oder Acotyledonen, Scheidenpflanzen oder Monocotyledonen, Gliederpflanzen oder Dicotyledonen. Dass die Markpflanzen nach den drei Geweben in Zellen- Ader- und Drosselpflanzen, dass die Scheidenpflanzen nach den drei anatomischen Systemen in Rinden- Bast- und Holzpflanzen zerfallen müssen liegt auf der Hand. Dagegen wird die Symmetrie im Folgenden dadurch gestört, dass nicht, da die beiden Stufen des Strausses den drei Stufen des Pflanzenstockes coordinirt waren, anstatt das dritte Land in drei Kreise zerfallen zu lassen, sogleich fünf Länder angenommen wurden. Sieht man davon ab, so ist es wieder ganz consequent, wenn der erste Kreis (die Stammpflanzen Monopetalen) in Wurzel- Stengel- und Laubpflanzen, der zweite (Blüthenpflanzen, hypogyne Polypetalen) in Saamen- Gröps- und Blumenpflanzen zerfallen. Eben so zerfallen endlich die Fruchtpflanzen in Nuss- Pflaumen- Beeren- und Apfelpflanzen. Die letzten stehn am Höchsten, weil der Apfel die Synthesis aller Früchte, ein *Syncarpus* ist, der, auch chemisch, synthetische Frucht und genau genommen allein ächtes Nahrungsmittel ist, während die Nuss nur Gemüse, die Pflaume und Beere nur Getränk und Leckerei ist. Es folgt hierauf endlich die Zoosophie[1] als die Darstellung des dritten Naturreichs. Ihre Hauptabtheilungen heissen in der ersten Auflage Zoogenie, Zoonomie, Zoognosie, in der dritten Auflage Zoogenie, Physiologie, Zoologie und Psychologie. Der Uebergang zur Zoogenie[2] wird durch Anknüpfung an die Erscheinung der Reizbar-

1) Naturphil. §. 1748—3562. 3te Aufl. §. 1756—3653.
2) Naturphil. §. 1748—2462. 3te Aufl. §. 1758—2523.

keit in der Blüthe gemacht. Die Bewegung nämlich, die sich in der Geschlechtsbethätigung der Blumen zeigt, ist Ingestionsbewegung, diese nicht mehr vorübergehend sondern fortgesetzt gedacht, gibt ein Lebendiges, welches seinen Polarisirungsprocess von sich selbst hat, und in sofern eine selbstbewegliche Blüthe genannt werden kann. Das Wahrnehmen der Richtung, in welcher die Polarität wirkt, ist Empfindung, welche also im Mangelsetzen besteht. Das Thier ist eben daher planetare Organisation und solare; jene, die pflanzliche Seite bethätigt sich besonders in der Geschlechtsthätigkeit, diese in der Empfindung. Ganz wie bei der Pflanze, so sind bei dem Thier zuerst die Gewebe zu betrachten, dann die aus ihnen bestehenden Systeme, endlich die Organe welche aus ihnen bestehn. Nach der doppelten Bedeutung, die das Thier hat, werden die Gewebe u. s. w. sowol thierische als pflanzliche seyn. Die Grundform aller animalischen Gewebe ist das Punktgewebe; dieses ist Nervenmasse aus der allein zunächst das Thier besteht, und welche erst, nachdem das Uebrige metamorphosirt ist, als ein besonderes Nervensystem übrig ist. Das zweite Gewebe ist das Kugelgewebe, welches durch Oxydirung der Nervenmasse an der Grenze des Organismus entsteht und daher besonders in der die Nervenmasse umschliessenden Knochenmasse sich zeigt. Den Uebergang oder das Vermittelnde beider Massen bildet das Fasergewebe oder das Fleisch. Das pflanzliche Gewebe ist das Zellgewebe besonders in den Blasenwänden, die Haut heissen, vermöge der ein Thier eine hohle, die Pflanze eine volle aus Bläschen bestehende Kugel ist. An die Betrachtung der vier Gewebe schliesst sich die der anatomischen Systeme, die nur Entwicklungen und Scheidungen jener sind. Sie sind wie jene vegetative und animalische. Die erstern können nur Entwicklungen der Haut seyn, und zeigen uns erstlich das Darmsystem, welches zum Einsaugen des Wassers bestimmt, in sofern Wurzel ist, ferner das Fellsystem, welches die Bestimmung hat Luft einzusaugen und auszuhauchen, und in den Kiemen, Luftröhren und Lungen dem Laube der Pflanze entspricht. Darm und Fell werden durch die Gefässe vermittelt, die Schleim (Wasser) zum Fell, und Luft zum Darm leiten. Im ersten Falle sind sie Saugadern, im zweiten Athemadern oder Luftröhren. Durch jene steigt der Saft aus der Wurzel (Darm) zu den Blättern (Kiemen), durch diese umgekehrt. In den Insecten bleiben die Gefässe hiebei stehn, weiter hinauf bekommen sie eine höhere Bedeutung. Da führt nämlich das Luftgefäss die Luft vermöge eines Vehikels und ist Arterie, welche mit Luft getränkten Schleim (Blut) führt und also Luft-

und Saugader in sich vereinigt. Gerade so ist die Vene ein selbstständig gewordenes Lymphgefäss. Der Kreislauf als Verbindung des Darm- und Kiemensystems in einem anatomischen System, ist der eigentliche Lebensprocess, das Blut, in dem Erde mit Wasser und Luft verbunden, ist der flüssige Leib, der Leib das starre Blut. Das Herz, als der Mittelpunkt des Kreislaufes, kann, wenn Darm Wurzel, Lunge Laub war, nur als Stengel oder Stamm gedeutet werden. Im Geschlechtssystem, welches in allen seinen Momenten der Blüthe entspricht, vollenden sich die vegetativen Systeme. Dass die animalischen als Entwicklungen der animalischen Gewebe, Nerven- Knochen- und Muskelsystem seyn müssen, ist klar. Jedes derselben aber bietet, indem es entweder im Dienste der vegetativen Systeme oder für sich existirt, eine Duplicität dar. Das vegetative Nervensystem zeigt sich in den Eingeweidenerven, das animalische im System des Rückenmarks, dessen oberstes Ende das Gehirn ist. Im animalischen Nervensystem lassen sich Knochen-Nerven, Muskel-nerven, endlich reine Empfindungs- (Sinnes-) nerven unterscheiden. Da Sinnesempfindungen die, im Nervensysteme wahrgenommenen, anatomischen Processe sind, so ergeben sich erstlich die drei vegetativen Sinne Gefühls- (Ader-) sinn, Schmeck- (Darm-) sinn und Riech- (Lungen-) sinn. Die drei animalen Systeme geben, weil die Wirkung des Muskel- und Knochensystems in der Bewegung zusammenfällt, zwei animalische Sinne, das Gehör als Knochenmuskel- oder Bewegungssinn und das Gesicht als den eigentlichen Nervensinn. Wie das Nervensystem so zeigt sich auch das Knochensystem als vegetatives in Fell- Darm- und Aderknochen, als animalisches dagegen in der Wirbelsäule, deren vier oberste sich zu Kopfwirbeln (drei Schädel- einem Gesichtswirbeln) ausbilden; jeder derselben entspricht einem Sinn, wie dem Gefühlssinn die ganze Wirbelsäule entspricht. Nur in dem menschlichen Gerippe findet eine streng mathematische Gesetzmässigkeit Statt; Thiere sind unregelmässige Menschen. Was endlich das Muskelsystem betrifft, so sind die Faserhäute vegetativ, das Herz animalischer Art, und das eigentliche Urbild der Muskel. Muskel- und Knochensystem verhalten sich übrigens zu einander wie vorn und hinten, und hierin liegt der Vorzug der vorderen Seite. — Da Organe Theile eines anatomischen Systemes sind, die sich absondern und mit einem Theile eines andern Systems verbinden, so gibt es für jedes System so viel Organe als Combinationen möglich sind, und so werden unter den vegetativen Organen Darmorgane, Gefässorgane, Athem- (Fell-) organe und Geschlechtsorgane unterschieden, während die

animalen Organe in Knochenorgane, Muskelorgane und Nervenorgane zerfallen. Indem unter den letztern die Sinnesorgane zu verstehn sind, werden die oben deducirten Sinne nach ihren Organen Haut, Nase u. s. w. benannt und gezeigt, dass, da die anatomischen Systeme hier zu Nerven geworden, in den Sinnen die Elemente zur Empfindung gekommen sind, so dass die drei vegetativen Sinne die drei Elemente des Planeten wiederholen, während in den animalen Sinnen Ur-Bewegung (Aether) und Licht zu Empfindungen geworden sind. Die Physiologie[1] oder Zoonomie betrachtet die Verrichtungen des Thiers. Nachdem gezeigt worden, dass in dem Selbstgefühl, wodurch das Thier ein Ganzes, eine doppelte Polarität enthalten ist, die zwischen Thier und Welt, durch welche es empfindet, und die andere zwischen seinem eignen Innern und Aeussern, wodurch es sich bewegt, wird zu den Verrichtungen des Thiers im Einzelnen übergegangen. Es ist begreiflich, dass hier die Verrichtungen der Gewebe (Sensibilität des Punktgewebes, passiver Widerstand des Kugelgewebes oder Knochens, Verkürzung des Fasergewebes, Ausdünstungs- und Wärmeprocess des Zellgewebes) ferner die der Systeme — (der pflanzlichen: Assimilation als Tödtung Zerreissung Vergiftung Verdauung Einsaugung und Ausleerung der Speise, Athmung und Blutbildung, Circulation; der thierischen: Bewegung Contractilität, Periodicität des Schlafens der Conceptionsfähigkeit und Schwangerschaft), — endlich der Organe zur Sprache kommen. Dass hier, wo die Bewegungsorgane die Nervenorgane und endlich die Geschlechtsorgane besprochen werden, Vieles wiederholt wird, was früher gesagt war, ist unvermeidlich. Eigenthümlich ist hier die Behauptung, dass nicht sowol die Schallwellen als vielmehr die Klangfiguren das Ohr zum Mitklingen nach denselben Gesetzen bringen. Auch hier wird sogleich die Sprache hinzugenommen und demgemäss das Ohr zur *conditio sine qua non* des Selbstbewusstseyns gemacht. Zum Hervorbringen aber der Worte dienen die Organe der irdischen Dinge vereint: die Lunge und Nase athmen die Worte, die Zunge verdaut sie, die Lippen bewegen sie. Ausdrücklich wird übrigens hinsichtlich der Sinne auf die Schrift: Ueber das Universum zurückgewiesen. Bei den Verrichtungen der Geschlechtsorgane ist der leitende Gesichtspunkt: dass das Geschlechtsthier das umgekehrte Hirnthier ist, und demgemäss jede Function des letztern in jenem seinen (verkehrten) Repräsentanten findet. Dieser Gedanke wird in einer Deutung der einzelnen Geschlechtsorgane speciell durch-

1) Naturphil. §. 2463—2904. 3te Aufl. §. 2524—3065.

geführt, und dann mit einer Betrachtung der Entwicklung des Fötus geschlossen, deren Resultat dies ist: das Thier durchläuft während seiner Entwicklung alle Stufen des Thierreichs, der Fötus ist eine Darstellung aller Thierclassen in der Zeit, er ist zuerst einfaches Bläschen oder Infusorium, dann verdoppelt sich das Bläschen durch Eiweiss und Schale und bekommt einen Darm wie bei den Corallen, es bekommt Saugadern wie die Quallen u. s. w. Dass hier unter „dem Thier" nur der Mensch zu verstehn ist, geht daraus hervor, dass als Resultat ausgesprochen wird: die Thiere sind nur Fötuszustände des Menschen, die Missbildungen sind gebliebene Fötuszustände oder Thierbildungen, Krankheiten die Lebensprocesse der Thiere und also Pathologie nur Thierphysiologie, endlich: ein menschlicher Fötus ist ein ganzes Thierreich. Ausdrücklich werden die frühere Schrift über Zeugung, die Beiträge zur vergleichenden Anatomie u. A. citirt, und die Physiologie mit den oben angeführten Sätzen geschlossen, dass Saamenbilden und Faulen, Sterben und Vervielfältigen seiner selbst zusammenfallen. — Die Zoologie [1] bildet das Gegenstück zu der Phytologie und hat, wie diese, ein natürliches Thiersystem aufzustellen, das natürlich nur in einer Auseinanderlegung der Zoogenie bestehn kann, in der was dort Organ eines Thiers war, hier als selbstständiges Thier erscheint. Das Thierreich ist eben deswegen nur das zerstückelte höchste Thier — Mensch. Zuerst ergeben sich daraus, dass der Thierleib in den vegetativen und animalen zerfällt, je nachdem der eine oder der andere vorwiegt, zwei Länder aus denen das Thierreich besteht. Das erste Land enthält, da alle vegetativen Theile Hautentwicklungen sind, die Eingeweidethiere, das zweite die Fleischthiere. Die Eingeweidethiere, welche man auch Rumpfthiere nennen könnte, und die nach einem einseitigen Eintheilungsprincip wirbellose Thiere genannt zu werden pflegen, zerfallen nach den Hauptsystemen des vegetativen Leibes in drei Kreise, die Gedärm- oder Schleimthiere, die Ader- oder Schalthiere und die Athem- oder Ringelthiere. In jedem Kreise aber lassen sich wieder, nach den verschiedenen Entwicklungsstufen jedes anatomischen Systems, drei Classen von Thieren unterscheiden. Thiere eines Kreises stehn in Nachbarschaftsverwandtschaft, dagegen solche die in verschiedenen Kreisen auf gleicher Entwicklungsstufe stehn, in Wiederholungsverwandtschaft; diese letztere pflegt man, mit noch andern vermischt, Analogie zu nennen. Die neun Classen, welche demgemäss in das Land der Eingeweide-

1) Naturphil. §. 2905—3438. 3te Aufl. §. 3066—3583.

thiere fallen, sind — je drei zu einem Kreise gehörend: Infusorien, Polypen und Quallen (als Magen- Darm- und Saugader-thiere), Muscheln, Schnecken und Kracken (als Venen- Arterien- und Herzenthiere), Würmer, Krabben und Kerfe (als Kiemennetz- Kiemen- und Drosselthiere). Das zweite Land, das die Fleischthiere enthält, welche, da die erste Bildung des Knochensystems der Wirbel ist, auch Wirbelthiere, freilich noch viel mehr als dies sind, zerfällt in zwei Kreise. Der erste derselben, in welchen (wenn man weiter zählt) die zehnte, eilfte und zwölfte Classe fällt, enthält die Fische als Knochen- und, da hier zuerst die Zunge als vollständiges Organ auftritt, Zungenthiere, die Lurche oder Amphibien als Muskel- und Nasenthiere (letzteres, weil hier zuerst die Nase Prüfungsorgan fürs Athmen), endlich die Vögel als Nerven- und Ohrthiere, weil bei ihnen zuerst das Nervensystem vollkommen entwickelt und das Ohr geöffnet ist. Der zweite Kreis der Fleischthiere befasst die Sinnenthiere, in welchen die Sinnesorgane dominiren, und bei denen sich eben deshalb ein Fleischgesicht mit beweglichen Augen, fleischiger Nase u. s. w. findet, und deren Hautbedeckung die Verbindung des Thierischen und Pflanzlichen zeigt, die man Haar nennt. Alle Sinnen- oder Haarthiere sind zugleich Säugethiere. Was nun die weitere Classification betrifft, so bilden die Eigenthümlichkeiten der drei Kreise der Eingeweidethiere, und der verschiedenen Classen der Fleischthiere den Eintheilungsgrund für die Ordnungen, so dass also Fische, Lurche, Vögel und Haarthiere in Schleimthierartige, Schmalthierartige, Ringelthierartige, Fischartige, Lurchartige, Vogelartige, Haarthierartige zerfallen. Endlich zeigen die Sinnenthiere in den Zünften in welche sie zerfallen, einen vollständigen Parallelismus mit den Classen der Thiere überhaupt, so dass in der ersten Ordnung, den Gedärm- oder Schleimthier-Haarthieren (Nagmäuse), die drei Zünfte der Infusorien- Polypen- und Quallenhaarthiere, (d. h. Wühl- Kletter- und Laufmäuse) in der zweiten Ordnung der Ader- oder Schmalthier-Haarthiere (Kaumäuse) die Muschel- Schnecken- und Kracken-Haarthiere (Faulthiere, pflanzenfressende und fleischfressende Beutelthiere), in der dritten Ordnung, der Lungen- und Ringelthier-Haarthiere (Raubmäuse), die siebente, achte und neunte Zunft, Wurm-Haarthiere oder Mullwürfe, Krabben-Haarthiere oder Spitzmäuse, Fliegen-Haarthiere oder Fledermäuse zu unterscheiden sind. Die zehnte, eilfte und zwölfte Zunft, die Fisch-Haarthiere oder Wale, die Lurch-Haarthiere oder Schweine, die Vogel-Säugethiere oder Rinder bilden zusammen die vierte Ordnung, die Fleisch-Säugethiere oder Hufthiere. Endlich die

fünfte Ordnung enthält die Sinnen-Haarthiere, die Nagelthiere. Sie sind Repräsentanten der Sinne, und ihre fünf Zünfte wiederholen daher die vorausgegangenen Zünfte so in sich, dass die erste (wenn weiter fortgezählt wird, die dreizehnte Zunft der Haarthiere) in den reissenden Thieren Haut- oder Gefühlhaarthiere zeigt, welche den Mäusen entsprechen. Die zweite (vierzehnte) Zunft zeigt in den Robben die Zungen-Haarthiere, in welchen sich die Wale wiederholen; in der dritten (fünfzehnten) sind die Nasen-Haarthiere oder Bären eine Wiederholung der Schweine; die vierte (sechzehnte) Zunft zeigt in den Ohren-Haarthieren oder Affen eine Wiederholung der Rinder. Endlich die fünfte (siebzehnte) Zunft, der Mensch zeigt das vollkommne Sinnenthier, das eigentliche und vollendete Haarthier, er ist Allsinnthier, er ist das Augenthier, welches allein mit parallelen Augenachsen den Horizont als einen erblickt, und das ganze Thierreich in sich enthält. Der Mensch, der eben deswegen nur eine Zunft, nur eine Sippe, nur eine Gattung bildet, lässt nur Arten (Racen) unterscheiden, die wiederum wie die Sinne sich unterscheiden. Der Augenmensch ist der Europäer. Eine Vergleichung aller Classen unter einander zeigt, dass obgleich sie über einander stehn, doch jede wieder von unten anfängt, so dass die untern Thiere der höhern Classe kümmerlicher sind, als die obern einer tiefern Classe. Erst bei den obern Zünften stellt sich das Gleichgewicht her, und der unterste Mensch ist noch höher als der oberste Affe.

9. Der letzte Abschnitt der Naturphilosophie betrachtet die Verrichtungen der Thiere [1]. Er hat, ohne dass der Inhalt darum geändert wurde, später die Ueberschrift Psychologie [2] erhalten; unter Seele ist nämlich gar nichts Anderes zu verstehn als die Verrichtung des ganzen Thiers, nicht bloss die Function eines einzelnen Organs. Darum ist Geist nur die bewegte Natur, die Geistesphilosophie Ebenbild der Naturphilosophie, und wie sich der Geist des Menschen entwickelt, gerade so sein Leib. Bestand nun die Entwicklung des erstern in der Scheidung der nervigen Schleimmasse, so muss auch die Psychologie von den untersten psychischen Erscheinungen ausgehn, über die sich die untersten Thiere nicht erheben und welche, da der Mensch im Somnambulismus darauf zurückfällt, Mesmerismus genannt werden kann, ein Zustand wo zugleich und mit einem Organ ungetrennt gefühlt, gehört u. s. w. wird. Ueber die hellsehenden Quallen erheben sich die Aderthiere zur Bedächtigkeit und wühlerischen Wollust, die Kerfe dagegen

1) Naturphil. §. 3439—3562. 3) 3te Aufl. §. 3584—3653.

zum Gefühl von Stärke und Gliedergeschick, zu Muth und Kunsttrieb. Bei den höhern Thieren, wo sich zuerst der Kopf vollständig, mit seinem natürlichen Schluss, der Nase herstellt, wird das geistige Leben zum Bewusstseyn, und zwar in dem Fisch zum Gedächtniss, als der ersten Verrichtung, die diese Thiere vor den Kopflosen voraushaben. Bei den Lurchen kommt zum Gedächtniss das überlegende Lauern und Ueberfallen, bei den Vögeln tritt der Ohrengeist, die Furcht hinzu, zugleich aber, vermöge der Zeichen seiner Empfindungen, auch schon Vorstellungen. Alle bisher bemerkten geistigen Thätigkeiten kommen mit Verstand und Urtheil gepaart in den Haarthieren vor, deren oberstes, indem ihm alle seine Organe zum Object werden, sich selbst anschaut und dem Thierreich und Universum gleich ist. Der universale Geist ist der Mensch, sein Verstand ist Weltverstand oder Vernunft. Im Menschengeschlecht ist Gott Fleisch geworden, der Mensch ist der Sohn Gottes. Alle Seelenverrichtungen sind in ihm vernünftige geworden, das Fühlen ist Bewusstseyn, das Bewusstseyn ist Selbstbewusstseyn, der Verstand Vernunft, die Leidenschaft Freiheit, der Kunsttrieb Kunstsinn, das Vergleichen Wissenschaft. Die Kunst ist die Darstellung der Sinne in der Natur, und da die Sinne der letzte Wille der Natur waren, besteht sie in der Darstellung des Willens der Natur: demgemäss ist s c h ö n was den Willen der Natur darstellt. (Darum u. A. das Gesicht schön, dessen Nase, diese Umbiegung der Wirbelsäule, ihr parallel ist.) Den beiden Kunstsinnen entsprechend gibt es zwei Kunstgebiete, das der Form und das der Bewegung. Im Formgebiet stellt die Baukunst das Universale dar, dagegen die Bildhauerei das Individuale; jene ist kosmische Kunst, diese irdische und ihr Gegenstand die höchste irdische Schönheit, der Mensch. Sie im Licht wiederholt ist Malerei. Beide können als Helden- und als Heiligen-Kunst einander gegenüber gestellt werden. Jene gehört den Heiden an, deren Götter Menschen waren, diese den Christen, deren Menschen Götter (Heilige) sind. Tanz, Mimik und Musik entsprechen jenen dreien als Künste der Bewegung. Die geistige Darstellung der Mimik endlich ist die Dichtkunst. In der Wissenschaft, der Darstellung der Vernunftwelt, wiederholen sich in der Sprachlehre die Baukunst, in der Redekunst die Bildnerei, in der Philosophie die Malerei. Unter den verschiedenen Zweigen der Philosophie nimmt die Regierungskunst die höchste Stelle ein. Alle Künste aber und Wissenschaften vermählen sich in der Kriegskunst, d. h. der Kunst der Freiheit, des Rechts, des seligen Zustandes des Menschen und der Menschheit, dem Principe des Frie-

dens. Mit diesen Worten schliesst die 3te Auflage. Die erste enthielt noch folgende Sätze: Der Held ist der höchste Mensch. Der Held ist der Gott der Menschheit. Durch den Helden ist die Menschheit frei. Der Held ist Fürst. Der Held ist Gott. Der Sieger ist nicht der Held, der Held aber ist Sieger. Der siegt, der dasselbe Mittel zum Zweck nicht scheut, das die Natur wählt. Der Deutsche handelt noch nach dem Verstand, und ruht noch in der Philosophie. —

---

10. Dass ein System, welches mit Nachdruck behauptet, blosse *Physica* mit Ausschluss des Ethischen zu seyn, und dennoch Kunst, Recht, Wissenschaft in ihr Bereich zieht, eine von der Physik verschiedene Ethik verwirft, das ist klar. *Oken* selbst wird dies nicht leugnen, wie er denn, als einmal der Versuch gemacht ward, eine Physiologie des Staates so zu begründen, dass man seine Stände den Gliedern des menschlichen Organismus gleichsetzte, den Gedanken lobte, nur die Deutung der Glieder tadelte, und der Politiker spottete, die so schlechte Physiologen seyen. Naturphilosophie wird hier nicht mehr nur ein Theil der Philosophie seyn, sondern die ganze Philosophie. Die Physik befasst Alles, und daher kann *Oken* Naturalist genannt werden. Bedenkt man dabei, dass er wiederholt *Schelling* als den bezeichnet, der den Deutschen die Naturphilosophie gebracht habe, dass *Schelling* selbst und seine ersten Anhänger *Oken* zu den Ihrigen zählten und Gedanken seiner ersten Schriften sich aneigneten, so wird man sich nicht wundern dürfen, wenn der, dem ursprünglichen Identitätssystem treu gebliebene, *Blasche* (s. pag. 228) *Oken* als den eigentlichen Vollender der Naturphilosophie bezeichnet. Er ist es so, dass er das Identitätssystem nur als Naturphilosophie fasst. Eben deswegen ist es auch nur zu loben, wenn in den spätern Auflagen seines Werks die spiritualistischen und religiösen Ausdrücke mehr zurücktreten als in der ersten. Das Wort Gott heisst bei ihm nur das All und wo das Wort Geist von ihm gebraucht wird, geschieht dies im weitesten Sinne des Worts, so dass darunter zur Noth auch Melissengeist u. dergl. subsumirt werden kann. Das Identitätssystem ist also hier in blosse Naturphilosophie verwandelt; der ideale Theil ist nicht ein Correlat sondern nur eine Fortsetzung des realen. Dies hindert *Oken* nicht, ganz wie *Schelling*, als das Höchste den Künstler und sein Werk zu betrachten, nur wird es bei ihm zum höchsten Naturproduct. Auch dafür, dass die höchste Kunst die ist, deren Product der ideale Staat ist, die Kriegs- (und Friedens-)

kunst, auch dafür liessen sich Zeugnisse in *Schelling's* Schriften nachweisen. *Oken's* Held, der Gott des Menschengeschlechts, ist nur *Schelling's* gottgleicher Welteroberer. In dem Werke des siegreichen Helden, dem Staate in welchem das Recht herrscht, lässt *Oken* den Menschen die Seligkeit erlangen, ganz wie *Schelling* in ihm die Krone des Universums sah. Der frühere *Schelling* heisst dies; was dem spätern das Höchste war, die Kirche, hat in *Oken's* System gar keine Stelle. Hält man das Gesagte fest, und bedenkt zugleich, dass nach der Ansicht des Alterthums Natur und Staat die absolute Stelle einnahm, dass das Alterthum in physiologischem Sinne philosophirte, und politisch dachte, so wird man in *Oken* (ganz wie in dem ihm geistesverwandten *Bruno* des Mittelalters) die heidnisch, oder zur blossen Weltweisheit, gewordene Philosophie erkennen müssen. Eigentlich hat er ausdrücklich das Bekenntniss abgelegt, dass seine Philosophie diesen Character habe: dem Heidenthum vindicirt er die Helden, dem Christenthum die Heiligen, sein System endigt aber mit einer Apotheose, nicht des Heiligen sondern des Helden. Wie *Schelling*, als er die Vorlesungen über akademisches Studium hielt, die Psychologie als einen Theil der Physik bestimmte, wie er mit Sehnsucht auf den indischen Naturdienst, mit Ingrimm auf die orthodoxe christliche Lehre blickte, so hat sich dieses Heidnisch-werden der Philosophie in *Oken*, dem von ihm angeregten Mitarbeiter, fixirt, und was bei *Schelling* als ein vorübergehendes Moment seiner Entwicklung erscheint, das hält *Oken* fest als Aufgabe seines ganzen Lebens. Dies ist sein Verdienst. Es musste das Heidenthum, das im Kantianismus lag, (vgl. §. 14) frei werden, musste sich einseitig ausbilden, damit der Versuch gemacht werden konnte, die dritte Hauptaufgabe der neuern Philosophie zu lösen. Wie es ein Verdienst *Beck's* gewesen war, das idealistische, *Fichte's* das individualistische Moment, das im Kriticismus lag, ans Licht gezogen zu haben, so das *Oken's*, gezeigt zu haben, dass er die Grundlage bildet für eine durchgeführte rein weltliche Lehre. Wie aber ein gleiches Verdienst sich um die Entwicklung der Philosophie erworben haben, der, *Beck* diametral entgegenstehende, realistische *Reinhold*, das, die Wissenschaftslehre bekämpfende, Identitätssystem mit seinem Pantheismus, gerade so theilt *Oken* sein Verdienst mit einem Manne, der zu der veränderten *Schelling'schen* Lehre gerade in demselben Verhältniss steht, wie *Oken* zum Identitätssystem. Dem weltlich gesinnten Heiden und Physiker tritt der kirchliche Theosoph gegenüber; es ist

Baader.

11. *Franz* Ritter *von Baader* [1], dritter Sohn des Kurfürstlich Bayrischen Leibarztes *Franz Paula Baader*, wurde im J. 1765 in München geboren. Eine gewisse, durch Kränklichkeit veranlasste, Stumpfheit des Geistes verliess ganz plötzlich bei dem Anblick geometrischer Figuren den eilfjährigen Knaben, der nun so reissende Fortschritte machte, dass er im 16ten Jahre als Student der Medicin die Universität Ingolstadt beziehn, im 19ten als Doctor sie verlassen konnte. In Wien, wohin er sich, um *Stoll's* Willen, auf zwei Jahre begab, veröffentlichte er seine erste Schrift [2], die er selbst freilich einige Jahre nachher, eine „hoffentlich vergebne Jugendsünde" nannte. Mit 21 Jahren kehrte er nach München zurück, und fing an, dem Vater in dessen grosser Praxis zu assistiren. Beide aber überzeugten sich bald, dass dies sein Beruf nicht sey, und so entschied er sich für den Bergbau, ward Bergeleve in Bayern und ging dann im J. 1788 nach Freiberg zu *Werner*. Dann wurden einige Berg- und Hüttenwerke Norddeutschlands und, vom J. 1791 an, die bedeutendsten Werke Englands und Schottlands bereist. Vor seiner Abreise dahin ward ein, unvollendet gebliebner, naturwissenschaftlicher Aufsatz [3] geschrieben, in welchem oft auf *Kant's* Metaphys. Anfangsgründe verwiesen wird. Mit diesem Philosophen hatte sich *Baader* bereits gründlich beschäftigt, und Manches, namentlich was dem, ihm widerwärtigen, Materialismus widersprach, angenommen. Auf der andern Seite fühlte sich seine innige Frömmigkeit, seine auf innerer Erfahrung beruhende Ehrfurcht vor dem Gebet, sehr früh durch manche *Kantische* Aeusserung, ja durch dessen ganze Ansicht von der Religion, verletzt. Als er nun in England während seines fünfjährigen Aufenthalts besonders mit deistischen Schriften bekannt wurde, die sich auf *Locke's*, *Hume's* und *Hartley's* Theorien gründeten, als namentlich *Godwin's* eben erschienenes Werk (*Enquiry concerning political justice and its influence on morals and happiness*) ihn sehr zu interessiren begann, da suchte er bei der deutschen Wissenschaft Bundesgenossen gegen die Metaphysik und Reli-

1) Vgl. *Fr. Baader's* Tagebücher herausgegeben von *E. A. v. Schaden*. (11ter Bd. von *Baader's* sämmtl. WW. Leipzig 1850.) und *Fr. Hoffmann's* Vorrede zur 2ten Auflage von *Fr. Baader's* Phil. Schr. u. Aufs. 3ter Bd.

2) Vom Wärmestoff. Wien und Leipzig 1786.

3) Ideen über Festigkeit und Flüssigkeit zur Prüfung der physicalischen Grundsätze des Herrn *Lavoisier*. (*Gren's* Journ. d. Physik. Bd. V. Heft 2. p. 222—247. — Abgedr. in: Philos. Schr. u. Aufs. 3ter Bd. herausgeg. von *Fr. Hoffmann*. Lpz. 1850. 2te Aufl. pag. 51 ff.).

gionsphilosophie der Engländer. Schon im J. 1795 verfasste er einen, leider unvollendet gebliebenen, Aufsatz in englischer Sprache über *Kant*, welchen neuerlichst *v. Schaden* in deutscher Uebersetzung veröffentlicht hat [1], und der offenbar bestimmt war, dem englischen Empirismus und Materialismus die *Kantische* Ansicht als eine tiefere entgegen zu stellen. Gegen den Deismus konnte diesen Dienst ihm *Kant* nicht leisten; da hielt er sich besonders an die stets eifrig gelesene Bibel, und an die mystischen Schriften *St. Martin's*, auf welche er zuerst durch *Kleuker's* Magicon aufmerksam gemacht war, ein Buch das, seit er es zuerst in die Hände bekam, ihn mehr als ein Jahrzehend nie, selbst auf seinen Reisen nicht, verliess. Von *St. Martin* war der Uebergang zu dem, welchen dieser selbst seinen *éducateur* genannt hatte, zu *Jakob Böhme* sehr erklärlich. Die Schriften desselben lernte er in England kennen. Wie von seinem Standpunkt aus ihm schon früher *Hume's* Natürliche Theologie schaal erschien, so erkannte er während seines Aufenthalts in England die Unfähigkeit der *Kantischen* Philosophie, die Religion zu begreifen und schrieb einen Aufsatz [2] gegen dieselbe, den er auf seiner Rückreise nach Deutschland im J. 1796, in Hamburg *F. H. Jacobi* vorlegte, der aber erst im J. 1809 gedruckt ist. Da *Baader* von dem Hinausgehn *Fichte's* und *Schelling's* über *Kant* gar nichts wusste, so ist seine Bekämpfung eine ganz selbstständige und hat zur Folge gehabt, dass er nicht (wie *Schelling* selbst und manche von dessen Anhängern) durch den Pantheismus hindurch, sondern unmittelbar zu einer religiösen Philosophie gelangt ist. Während seines Aufenthaltes in Hamburg, scheint es, hat er zuerst Notiz genommen von *Fichte's* und *Schelling's* Schriften über das Ich; wenigstens enthält der, vielleicht früher geschriebne, Text seiner Beiträge zur Elementarphysiologie [3] noch keine Erwähnung derselben, wohl aber die hinzugefügten Anmerkungen. *Schelling* hat es nie verhehlt, dass er diesen Beiträgen viel verdanke. Wenn dann weiter *Baader* sagt, seine folgende Schrift [4] sey durch *Schelling's* Meisterwerk,

---

1) Vorläufiger Bericht über die durch Professor *Kant* in Deutschland eingeleitete Umgestaltung der Metaphysik. Sämmtl. WW. XI. p. 405 ff.

2) Ueber *Kant's* Deduction der praktischen Vernunft und die absolute Blindheit der letztern. (In: Beiträge zur dynamischen Philosophie im Gegensatz der mechanischen. Berlin 1809. — Abgedr. in: Philos. Schriften u. Aufs. Bd. I. Münster 1831. Sämmtl. WW. I. p. 1—23.

3) Beiträge zur Elementarphysiologie. Hamburg 1797. (Abgedr. in: Beitr. zur dynam. Philos. und in: Philos. Schr. I.)

4) Ueber das pythagoräische Quadrat in der Natur oder die vier Weltgegenden. (Tübingen) 1798. (Abgedr. in: Beitr. zur dynam. Philos.)

die Weltseele, veranlasst, endlich aber ein oberflächlicher Blick auf den Ersten Entwurf u. s. w. und die Zeitschrift für specul. Physik beweist, wie sehr *Schelling* an die im Pythagoräischen Quadrat ausgesprochnen Gedanken eingeständig sich anschloss, — so ist es den Freunden *Baader's* nicht zu verdenken, wenn sie nicht wollen, dass er als Schüler *Schelling's* in der Naturphilosophie angeführt wird, sondern behaupten, er sey zugleich sein Lehrer gewesen. Bald nach seiner Rückkunft in München erhielt *Baader* mit der Stelle eines Generaldirectorialrathes die Leitung der Berg- und Hüttenwerke; die praktische Richtung, welche seine Thätigkeit dadurch bekam, ist wohl der Grund, warum die Aufsätze, welche er in den nun folgenden Jahren in Zeitschriften herausgab, besonders nationalökonomischer Art sind. (Sie betreffen die Zünfte, den Freihandel, das Geld, die Organisation der Kammern u. s. w.) Er liess sich auch selbst auf industrielle Unternehmungen ein, eine Glashütte ward angelegt und die von ihm gemachte Entdeckung, dass dabei anstatt der Pottasche Glaubersalz gebraucht werden könne, wurde von der Oesterreichischen Regierung mit einer Prämie von 12000 Gulden belohnt. Das bis dahin nur literarische Verhältniss, in welchem *Baader* zu *Schelling* stand, ward, als dieser nach Bayern, namentlich als er nach München zog, ein persönlich intimes. Dass hiebei der, zehn Jahre ältere, dabei bis an sein spätestes Alter mit seinen Ideen nicht haushaltende, sondern im sprudelnden Gespräch sie mittheilende *Baader* nicht die bloss empfangende Rolle übernahm, lag in der Natur der Sache. Vielmehr ist er es besonders gewesen, welcher *Schelling* schon früh von *Spinoza* abzulenken und auf *Jakob Böhme* hinzuweisen suchte, und seine Schriften waren es vorzüglich, durch welche *Schelling* zu dem Studium *Böhme's* hindurchging. In seiner veränderten Lehre zeigt sich *Schelling* mehr als Baaderianer, als *Baader* sich je als Anhänger des Identitätssystems gezeigt hatte. Daher geschieht es auch, dass wenn *Baader* seine Uebereinstimmung mit *Schelling's* Lehren ausspricht, er sich besonders an die Abhandlung über die Freiheit und das Denkmal *Jacobi's* hält. (Das gute Vernehmen zwischen *Baader* und *Schelling* dauerte bis zum Abgange des Letztern nach Erlangen im J. 1820, wo Persönliches Beide so entfremdete, dass, als *Schelling* im J. 1826 nach München zurück kam und *Baader's* College ward, sie nicht mehr mit einander verkehrten.) Die bisher genannten philosophischen Aufsätze nebst einigen andern, die in der Aurora, dem Morgenblatt und den Jahrbüchern für Medicin herausgekommen waren, erschienen

gesammelt in den Beiträgen zur dynamischen Philosophie [1]. Ueberhaupt ist die Schriftstellerthätigkeit *Baader's* eine ganz eigenthümliche, höchstens mit der *Leibnitz's* zu vergleichen. Mit sehr wenigen Ausnahmen nämlich besteht, was er hat drucken lassen, in kleinen Gelegenheitsschriften, die oft aus Briefen entstanden sind, deren er bei seiner sehr ausgebreiteten Correspondenz ausserordentlich viele schrieb, und in denen er theils ihm vorgelegte Fragen beantwortete, theils literarische Erscheinungen besprach. Von Zeit zu Zeit hat er dann diese kleinen Schriftchen selbst in Sammlungen herausgegeben. (So ausser den oben angeführten Beiträgen, zwei Bände Philosophischer Schriften und Aufsätze [2], deren erster Band die meisten von den dort gesammelten wieder enthält und an welchen der dritte, von *Fr. Hoffmann* herausgegebene, Band sich anschliesst [3].) Rechnet man zu diesem Umstande noch den durch hineingenommene Parenthesen und hinzugefügte Anmerkungen sehr schwülstigen Styl, der oft völlig dem *Hamann'schen* gleicht, so ist es erklärlich, dass einer der bedeutendsten unter den deutschen Philosophen so wenig gelesen wurde, und noch wird. Zu den Ausnahmen, die eben darum auch mehr als die übrigen Schriften einen weitern Leserkreis fanden, gehören die *Fermenta cognitionis* [4], welche im Gegensatz gegen die antireligiöse Philosophie der Zeit, namentlich mit Hinweisung auf *Jakob Böhme* eine religiöse Philosophie geltend zu machen suchten. Eine äussere Aenderung seiner Lage nöthigte ihn später seiner Lehre eine grössere formelle Abrundung zu geben: Bei Stiftung der Münchner Universität ward er zum Professor für speculative Dogmatik ernannt, und die Vorlesungen [5], die er über diesen Gegenstand herausgegeben hat, sind lesbarer als Alles was er sonst geschrieben hat. Hier, während seiner akademischen Wirksamkeit, schloss sich nun auch mehr als früher, ein Kreis jüngerer Männer an ihn, welche ihm den Dank für die empfangene Anregung so abstatteten, dass sie dieselbe weiter verbreiteten. So hat namentlich *Fr. Hoffmann* schon zu Lebzeiten *Baader's*, indem er einzelne Partien seines Systems redigirte und besser stylisirte [6], durch die unter *Baader's* Augen geschehene Veröffentlichung derselben sich ein grosses Verdienst erworben, welches er noch erhöht hat

---

1) Berlin 1809 Realschulbuchhandlung. 2) Münster 1831 u. 1832.
3) 2te Aufl. Leipzig 1850. 4) Sechs Hefte 1822—1825.
5) 1stes Heft 1827. Stuttgart und Tübingen. 2tes—4tes Heft Münster 1830—1836.
6) Speculative Entwicklung der ewigen Selbsterzeugung Gottes, aus *Baader's* Schriften zusammengetragen. Amberg 1835. Grundzüge der Societätsphilosophie von *Franz Baader*. Würzburg 1837.

durch die Herausgabe einer eignen Schrift, welche in das *Baader'sche* System einführt [1]. Ein wichtigerer Act der Pietät war es, dass als *Baader* im Mai 1841 gestorben war, *Hoffmann* sich an die Spitze des Unternehmens stellte, dessen bisher gedruckte Schriften zu sammeln, denselben Erläuterungen aus *Baader's* Nachlass hinzuzufügen und sie nebst mehrern Bänden nachgelassner Werke in einer Gesammtausgabe dem deutschen Publicum vorzulegen. Die Schwierigkeiten, welche sich von allen Seiten entgegenstellten — (die vielen zu entschädigenden Verleger verursachten nicht die grösste) — haben zur Folge gehabt, dass bis jetzt (1853) nur die drei ersten von *Hoffmann* herausgegebenen Bände schon gedruckter Sachen, ferner von den bisher ungedruckten zwei Bände haben erscheinen können. Den einen (Bd. XI der Gesammtausgabe) hat *v. Schaden* in Erlangen, den andern (Bd. XIV) haben *Schlüter* und *Lutterbeck* herausgegeben. Jener enthält anziehende Tagebücher *Baader's* von 1786 bis 1792 und im Anhange die deutsche Uebersetzung des oben erwähnten englischen Berichts über *Kant*, dieser Vorlesungen über die Societätsphilosophie nebst einer Abhandlung über die Zeit, und Auszüge aus *Thomas von Aquino* und andern Schriftstellern. Mögen die folgenden Bände, namentlich die Commentare über *Jakob Böhme* und *St. Martin* bald nachfolgen. Wenn die vielen Schriften *Baader's*, deren chronologisch geordnetes Verzeichniss hier beigegeben wird [2], erst in einer

1) *Fr. Hoffmann:* Vorhalle zur speculativen Lehre *Baader's*. Aschaffenburg 1836.

2) Die vorgesetzte Jahreszahl gibt die Zeit an, wo der Aufsatz verfasst wurde. Nur von den Aufsätzen, welche weder in den bereits erschienenen Bänden der gesammelten Werke, noch in den „Philosophischen Schriften und Aufsätzen" sich finden, wird die Separat-Ausgabe citirt werden.

1778—1779. Kleinere Aufsätze und Gedichte im Münchner Intelligenzblatt. — 1786. Vom Wärmestoff. WW. III. p. 1—180. — 1791. Ueber die Verbesserung der Kunstsätze in *Köhler's* Bergmänn. Journal. — 1792. Versuch einer Theorie der Sprengarbeit. Freiberg. Ideen über Festigkeit und Flüssigkeit. WW. III. p. 180—207. — 1795. Vorläufiger Bericht über die durch Prof. *Kant* eingeleitete Umgestaltung der Metaphysik. WW. XI. p. 405. — 1796. Ueber *Kant's* Deduction der praktischen Vernunft. WW. I. p. 1. — 1797. Beiträge zur Elementarphysiologie. WW. III. p. 202—246. — 1798. Ueber das Pythagoräische Quadrat. WW. III. p. 247—268. — 1801—2. Kleine nationalökonomische Aufsätze. Phil. Schr. III. p. 1—50. — 1804. Ueber den Affect der Ehrfurcht und der Bewunderung. WW. I. p. 25. — 1807. Ueber die Behauptung, dass kein schlechter Gebrauch der Vernunft seyn könne. WW. III. p. 33. — 1808. Ueber Analogie des Erkenntniss- und Zeugungstriebes. WW. I. p. 39. Ueber Starres und Fliessendes. WW. III. p. 269—276. — 1809. Vorrede zu den Beiträgen zur dynamischen Philosophie. WW. I. p. 383. Ueber Sinn und Zweck der Verkörperung, Leib- und Fleischwerdung des Lebens. WW. II. p. 1. Fragmente zu einer Theorie des Erkennens. WW. I. p. 49. Ueber den Begriff

Gesammtausgabe vorliegen, wird wohl auch die Zeit kommen, wo das Unrecht, welches bis jetzt *Baader* gethan wurde, gutgemacht wird.

---

dynamischer Bewegung im Gegensatz mechanischer. WW. III. p. 277—286. — 1812. Vorrede zu *Schubert's* Uebersetzung von *St. Martin de l'esprit des choses*. WW. I. p. 57. — 1813. Gedanken aus dem grossen Zusammenhange des Lebens. WW. II. p. 9. Ueber die Begründung der Ethik durch die Physik. Philos. Schr. I. p. 157. — 1814. Erläuternder Zusatz zur Recension der Schrift: Ueber den Begriff der Ethik. Phil. Schr. III. p. 483. — 1815. Anleitung zum Gebrauch von Glaubersalz anstatt der Pottasche bei Glasfabrication. Phil. Schr. III. p. 439. *Sur l'Eucharistie.* Phil. Schr. I. p. 207. Ueber das h. Abendmahl. Phil. Schr. III. p. 71. Ueber den Blitz als Vater des Lichts. WW. II. p. 27. Ueber das durch die französische Revolution herbeigeführte Bedürfniss einer innigern Verbindung der Religion mit der Politik. Phil. Schr. I. p. 191. — 1816. Ueber den Urternar, aus einem Schreiben an *Al. v. Stourdza.* (Später u. d. T.: Ueber die Vierzahl des Lebens.) Phil. Schr. I. p. 285. — 1817. Ueber die Extase oder das Verzücktseyn der magnetischen Schlafredner. Phil. Schr. II. p. 1. — 1818. Ueber den Begriff der Zeit. Phil. Schr. III. p. 84. *Sur la notion du tems* nebst Uebersetzung. WW. II. p. 47. — 1819. Sätze aus der Begründungslehre des Lebens. WW. II. p. 95. — 1820. Ueber den Einfluss der Zeichen der Gedanken auf deren Erzeugung und Gestaltung. WW. II. p. 125. Ueber des Spaniers *Don Martinez Pasqualis* Lehre. Phil. Schr. III. p. 488. — 1822. Ueber Divinations- und Glaubenskraft. Phil. Schr. II. p. 38 ff. Ueber die Abbreviatur der indirecten Vernunfterkenntniss durch das directe Erkennen. Phil. Schr. III. p. 521. *Fermenta cognitionis* 1stes Heft. WW. II. p. 137. — 1823. *Fermenta cognitionis* (2. 3. 4.) WW. II. p. 197. — 1824. Bemerkungen über einige antireligiöse Philosopheme unsrer Zeit. WW. II. p. 268. *Fermenta cognitionis* 5. WW. II. p. 319. Ueber Katholicismus und Protestantismus. Ueber das durch unsere Zeit herbeigeführte Bedürfniss inniger Verbindung der Wissenschaft mit der Religion. Recension der Schrift von *Heinroth* über die Wahrheit. WW. I. p. 71—132. Fragment aus der Geschichte einer magnetischen Hellseherin. Phil. Schr. II. 268. Kurzer Bericht über die im J. 1823 nach Russland unternommene literarische Reise. Phil. Schr. III. p. 526. — 1825. Recension von *Bonald Recherches philosophiques sur les premiers objets des connaissances morales.* Phil. Schr. II. p. 168. *Fermenta cognitionis* 6. WW. II. p. 365. — 1826. Ueber die Freiheit der Intelligenz. WW. I. p. 133. Vom Segen und Fluch der Creatur. Drei Sendschreiben an *Görres.* Strassburg. Recension von *La Mennais Essais sur l'indifférence en matière de la religion.* Phil. Schr. II. p. 255. — 1827. Vorlesungen über religiöse Philosophie. 1stes Heft. WW. I. p. 151. — 1828. Vorlesungen über speculative Dogmatik. Heft I. Stuttgart und Tübingen. Sätze aus der erotischen Philosophie. Unterscheidung einer centralen Sensation von der bloss peripherischen. Phil. Schr. III. p. 307—327. — 1829. Aufsätze, welche in der Eos erschienen. Phil. Schr. II. p. 383. Ueber sichtbare und unsichtbare Kirche. Ebend. p. 427. Ueber den Begriff des gut- und nicht gut gewordenen endlichen Geistes. Luzern. Aus meinem Tagebuch. Phil. Schr. III. p. 325. Aphorismen aus verschiedenen Zeitblättern. Phil. Schr. III. p. 339. Ueber den biblischen Begriff von Geist und Wasser in Bezug auf jenen des Ternars. Phil. Schr. I. p. 297. Bemerkungen über das zweite Capitel der Genesis. Phil. Schr. III. p. 654. — 1830. Vorlesungen über speculative Dogmatik. 2tes Heft. Münster. Ueber zwei im Morgenblatt befindliche Recensionen der Seherin von Prevorst. Phil. Schr. III. p. 263. — 1831. Vorrede zum 1sten Bande der Phil. Schr. WW. I. p. 388. Ueber den Begriff der Extasis als Metastasis. Phil. Schr. p. 311. Ueber Religions-

12. Will man die Aufgabe, welche sich *Baader* gestellt hat, kurz formuliren, so weist er selbst dazu den

---

und religiöse Philosophie im Gegensatz der Religions-Unphilosophie und irreligiösen Philosophie. Phil. Schr. II. p. 439. Vierzig Sätze aus einer religiösen Erotik. München. Ueber die Zeitschrift *Avenir* und ihre Principien. München. Ueber ein Gebrechen der neueren Constitutionen. München. Elementarbegriffe über die Zeit. WW. XIV. p. 29. Vorlesungen über die Societätsphilosophie. Ebend. p. 55. — 1832. Vorrede zum 2ten Bande der Philos. Schr. WW. I. p. 390. Ueber drei Classen von Menschen. Phil. Schr. II. p. 234. Ueber den Begriff der Zeit und die vermittelnde Function der Form und des Maasses. WW. II. p. 517. Ueber eine Behauptung *Swedenborg's*. Phil. Schr. III. p. 266. Ueber das Revolutioniren des positiven Rechtsbestandes. München. — 1833. Vorlesungen über speculative Dogmatik. 3tes Heft. Münster. Ueber die sich so nennende rationelle Theologie in Deutschland. WW. II. p. 497. Ueber das Verhalten des Glaubens zum Wissen. WW. I. p. 339. Ueber den Zwiespalt des religiösen Glaubens und Wissens. WW. I. p. 357. Ueber eine bleibende und universelle Geisterscheinung. Münster. Etwas zum Nachdenken bei Gelegenheit des Frohnleichnamsfests in München. Etwas zum Nachdenken in Criminaluntersuchungen. Ueber eine Aeusserung *Hegel's* über die Eucharistie. Alle drei in Philos. Schr. III. p. 137—154. — 1834. Ueber den verderblichen Einfluss der rationalistisch-materialistischen Vorstellungen auf die höhere Physik. Rüge einiger im allgemeinen Credit stehender Irrthümer. Ueber den solidären Verband der Religion mit der Naturwissenschaft. WW. III. p. 287—310. Alle Menschen sind im seelischen Sinne Anthropophagen. Ueber Evolutionismus und Revolutionismus. Bemerkungen über *Paroles d'un croyant.* No. XX—XXII in Philos. Schr. III. p. 155. Ueber den solidären Verband des intelligenten und nicht intelligenten Seyns und Wirkens. Phil. Schr. III. p. 515. Bemerkungen bei Lesung der Geschichten Besessener neuerer Zeit. Philos. Schr. III. p. 537. — Vorrede zu *Fr. Hoffmann's* Selbsterzeugung Gottes. WW. I. p. 417. Ueber den christlichen Begriff der Unsterblichkeit. München. Ueber das dermalige Missverhältniss des Proletärs zum Vermögen Besitzenden. München. 1836. Vorlesungen über speculative Dogmatik. 4tes Heft. Münster. Vorlesungen über eine künftige Theorie des Opfers, zugleich als Einleitung zu einer neuen Ausgabe der bedeutendsten Schriften von *Jakob Böhme* und *St. Martin.* Münster. Ueber das Leben Jesu von *Strauss.* München. Ueber die Einführung der Kunststrassen. Leipzig. 1837. Grundzüge der Societätsphilosophie, herausgeg. von *Hoffmann.* Würzburg. Drei Sendschreiben über den *Paulinischen* Begriff des Versehenseyns des Menschen im Namen Jesu vor der Schöpfung der Welt. Würzburg. Die Aufgabe der Bayrischen Akademie der Wissenschaften. Ueber zeitliches und ewiges Leben. Ueber Incompetenz unserer dermaligen Philosophie zur Erklärung der Erscheinungen aus dem Nachtgebiete der Natur. Vorlesungen über *J. Böhme's* Theologumena und Philosopheme. WW. III. p. 357—432. — 1838. Vorlesungen über speculative Dogmatik. 5tes Heft. München. Briefliche Mittheilung an *J. Kerner* über die *vis sanguinis ultra mortem.* Ueber die Trennbarkeit oder Untrennbarkeit des Papstthums vom Katholicismus. Rückblick auf *de la Mennais* in Bezug auf die Widersetzlichkeit des katholischen Clerus in Preussen. Ueber das Kirchenvorsteheramt, auf Veranlassung der kirchlichen Wirren in der preuss. Rheinprovinz. No. XXV. XXVI. XXVII und XXIX in Phil. Schr. III. p. 272 ff. Ueber die Vernünftigkeit der drei Fundamentaldoctrinen des Christenthums. Nürnberg. — 1839. Ueber Thunlichkeit oder Nichtthunlichkeit einer Emancipation des Katholicismus von der römischen Dictatur in Bezug auf Religionswissenschaft. Nürnberg. Bemerkungen über den Aufsatz der Allg. Zeit. Die römisch-katholische

Weg, indem er öfter ausgesprochen hat, er wolle das Reich der Natur und das Reich der Gnade als parallel und als Eines nachweisen. Wie sehr es ihm Ernst war mit dieser Aufgabe, dafür spricht, dass schon seine frühsten Arbeiten sie zu lösen suchen, und dass noch kurz vor seinem Tode er eine eigne Schrift verfasste, welche zeigen sollte, dass Schrift und Natur sich gegenseitig auslegen. Die wahre (deutsche) Wissenschaft ist nach ihm die, in welcher die Naturphilosophie zugleich Theologie, die Theologie zugleich Naturphilosophie ist, oder in der zugleich über Gott und Natur Aufschluss gegeben wird, so dass Physiosophie und Theosophie nicht getrennt sind [1]. Unter diese selbe Formel liesse sich eigentlich auch *Oken's* Philosophie bringen und es ist daher erklärlich, dass *Baader* als „trefflich" eine Stelle von *Oken* citirt, wo dieser sagt: der Mensch ist ein Eisen, der zu seinem Magnet hat, worauf seine Aufmerksamkeit gerichtet ist [2]. Man muss aber bei dieser Uebereinstimmung den grossen, ja diametralen, Gegensatz zwischen Beiden nicht übersehn. Bei *Oken* ist das Natürliche das Original, das Geistige das Abbild, oder anders ausgedrückt: jeder geistige Vorgang ist Beispiel eines Naturgesetzes, darum der aufmerksame Mensch ein magnetisches Eisen. Umgekehrt bei *Baader*. Jeder sinnlich-natürliche Vorgang ist ihm der mehr oder minder schwache Abglanz eines geistigen oder göttlichen, und er hat sich jenen *Oken'schen* Satz eigentlich in die Formel übersetzt: die Richtung des Magnets ist eigentlich (verhüllte, materialisirte) Aufmerksamkeit. Versteht man mit *Oken* und mit dem gewöhnlichen Sprachgebrauch unter Natur das materielle All, so kann man sagen, dass *Oken* Alles naturalisirt, *Baader* dagegen Alles, auch das Natürliche, supernaturalisirt. (*Baader* selbst wird sagen: er hypermaterialisire Alles, auch das Materielle.) Ganz mit den Worten Beider ge-

---

und die griechisch-russische Kirche. Phil. Schr. III. p. 298. Revision der Philosopheme der *Hegel'schen* Schule bezüglich auf das Christenthum. Stuttgart. — 1841. Der morgenländische und abendländische Katholicismus. Stuttgart. Ueber die Nothwendigkeit einer Revision der Wissenschaft natürlicher menschlicher und göttlicher Dinge in Bezug auf die in ihr noch geltenden *Cartesischen* und *Spinozistischen* Philosopheme. Erlangen. (*Baader's* letzte Schrift). Ausser den hier angeführten Schriften enthält der eilfte von Prof. *v. Schaden* redigirte Band der Gesammtausgabe *Baader's* Tagebücher aus den Jahren 1786—93, der vierzehnte die von Prof. *Lutterbeck* geordneten Erläuterungen, Randglossen und Studien *Baader's* zu *Thomas von Aquino*, und vielen neueren Psychologie und Religionsphilosophie betreffenden Werken.

1) Vorr. zu *Hoffmann's* Specul. Selbsterzeug. Gottes. *Baader's* WW. I. p. 417. Specul. Dogm. IV. p. 36.

2) Gesch. einer Hellsehenden. Phil. Schr. II. p. 245.

sprochen: für *Oken* ist die Philosophie blosse *Physica*, *Baader* setzt seinen Ruhm darein, Gründer einer religiösen Philosophie zu seyn. Und zwar soll dies bei ihm nicht heissen, dass sie in ihrem theologischen Theile mit der Religion übereinstimme, sondern auf die religiöse Grundwissenschaft, wie sie *Baader* besonders in seinen Vorlesungen über religiöse Philosophie entwickelt hat, sollte wie er damals versprach, „noch heuer ein zweites Heft über religiöse Naturphilosophie, — (es liegt uns jetzt vor in den, zuerst im Janus, nachher von *F. Hoffmann*[1], herausgegebenen Vorlesungen über *Jakob Böhme*) — so wie diesem nächstes Jahr ein drittes über Philosophie des Geistes folgen, welches, da der Geist sich nur in der Societät verwirklicht, zugleich eine religiöse Philosophie der letztern befassen wird". (Es liegt jetzt, von *Schlüter* herausgegeben, im 14ten Bande der Werke *Baader's* vor uns.) Eben weil die Grundwissenschaft, die Naturphilosophie und die Societäts- oder Geistesphilosophie alle drei den religiösen Character haben, eben deswegen muss *Baader* gegen die polemisiren, welche die Philosophie in eine Weltweisheit und Weltwissenschaft verwandeln und der „solidäre Verband" zwischen Religion und allem übrigen Wissen ist ein Lieblingsthema auf welches er stets zurückkommt. Wenn wir darum *Baader's* Standpunkt einen theosophischen nennen, so sind wir der Zustimmung seiner Schüler eben so gewiss, wie wir es hinsichtlich der Verehrer *Oken's* waren, wenn wir ihn Naturalist nannten. Konnte der Letztere Heide genannt werden, so wird dagegen in *Baader* die moderne Verklärung des Mittelalters gesehn werden müssen. *Baader* selbst, der es stets tadelt, dass man so wenig auf die ältern Denker Rücksicht nehme, erscheint viel weniger als die gleichzeitig mit ihm Philosophirenden von den Philosophen des Alterthums angeregt. Eben so wenig durch den unter den Neuern, in welchem sich der vom Christenthum nicht tingirte Sinn am Meisten gezeigt hatte, von *Spinoza*, von dem er es bedauert, dass er, und nicht der Meister *Eckart* der Neuzeit dazu gedient habe, sich zurecht zu finden[2]. Dafür aber übertrifft er sie weit an Kenntniss des Mittelalters, und an innerer Verarbeitung seiner Ideen. Darum spottet er auch derer, welche meinen, dass die speculative Erkenntniss seit dem Mittelalter immer weiter fortgeschritten sey und sich jetzt (d. h. in der letzten Leipziger Messe) auf die Spitze ihrer *Clairvoyance* getrieben habe, während sie doch seitdem nur an Breite, nicht an

1) *Baader's* phil. Schr. III. und Sämmtl. WW. III.
2) Aufsätze aus der Eos. Phil. Schr. II. p. 387.

Tiefe gewonnen habe und diese dritte Dimension als mystische verachtet [1]. Dagegen erscheint er selbst als Schüler des Mittelalters. Des ganzen. Denn was jede der Perioden des Mittelalters als Concentrations- und Culminationspunkt hervorgebracht hatte, hat er als ein integrirendes Moment in sich aufgenommen. Nennt man die erste Periode des Mittelalters, weil in den Kirchenvätern die Einseitigkeiten des Gnosticismus und Neoplatonismus überwunden waren, die neuplatonisch-patristische und erkennt in *Augustin* ihren grössten Repräsentanten an, so wird man nicht leugnen können, dass, was diese Periode Speculatives hervorbrachte, von *Baader* nicht nur berücksichtigt sondern verarbeitet ist. Liest er doch sogar den *Plato* meistens nur durch die Brille des *Proklus*. Die zweite Periode des Mittelalters, die scholastische, hat ihre speculative Vollendung im *Thomas von Aquino* gefeiert. Auch wenn der 14te Band seiner Werke nicht die, von *Lutterbeck* herausgegebenen, Excerpte aus und Bemerkungen zu des *Thomas* Schriften enthielte, würde Jeder, der sich mit *Baader* beschäftigt, zugestehn, dass als Einer, der besondern Einfluss auf ihn gehabt, dieser Kirchenlehrer genannt werden muss. Dass er dabei den *Erigena*, *Anselm* u. A. nicht vernachlässigt, bedarf keiner Erwähnung. Wie endlich steht es mit der dritten Periode der mittelalterlichen Philosophie, die füglich als die Uebergangsperiode bezeichnet werden kann? Zwei Hauptrichtungen lassen sich in ihr unterscheiden. Die naturphilosophische, welche in *Paracelsus* ihren genialsten, die mystische, welche in *Jakob Böhme* ihren tiefsinnigsten Repräsentanten gehabt hat. Dass *Baader* in *Jakob Böhme* seinen Lehrer *par excellence* anerkennt, dass nach ihm *Jakob Böhme* die wissenschaftliche Reformation nicht nur begonnen sondern auch durchgeführt hat [2], dies hat er stets offen ausgesprochen, und Andere haben es so oft wiederholt, dass Viele ihm beinahe alle Originalität absprechen möchten. Weniger hat man darauf Gewicht gelegt, dass er öfter bemerkt, Deutschland habe noch einen andern Philosophen, der wie *Böhme*, dessen Vorfahr er sey [3], der *Philosophus teutonicus* genannt werden dürfe, und dieser sey *Paracelsus*. — Wir werden nach diesem Allen berechtigt seyn zu sagen: Was das Mittelalter Speculatives producirt hat, hat mehr als bei irgend Einem bei *Baader* Berücksichtigung gefunden, er hat es so *in succum*

1) Specul. Dogm. V. p. 9.
2) *Fermenta cognitionis I.* WW. II. p. 196.
3) Ueber *Jakob Böhme*. Phil. Schr. III. p. 593.

et sanguinem vertirt, und (so weit ein Kind der neuern Zeit es vermag) lebendig wieder erzeugt, wie *Oken* den naturalistischen Geist, der das Alterthum beherrschte. Daher kommt es auch, dass, was die neuern Philosophen betrifft, er sich vor Allen an die anschliesst, welche aus mittelalterlichen Quellen schöpfen oder im mittelalterlichen Sinne philosophiren. Dass bei dieser Stellung *Baader* auf diejenige Form der religiösen Gemeinschaft ein grosses Gewicht legen musste, welche das Mittelalter hervorgebracht hatte, dass während *Oken* die Helden vergöttert und die Heiligen vergisst, *Baader* oft ungerecht wird gegen den heroischen Geist, der die Gründer und Vertheidiger des Protestantismus beseelte, dies ist ganz erklärlich. Die Ungerechtigkeit namentlich gegen Luther, welche *Baader* nicht genug Notiz nehmen liess von dem mystischen Element in diesem Heros des Glaubens, verschliesst ihm die Erkenntniss warum, von ihm selbst so verehrte, Männer wie *Böhme, Oettinger* u. A. gerade aus Luthers Schriften so viel Belehrung schöpften, und lässt ihn dem nur mit Machtsprüchen, z. B. dem, dass alle Quellen der Mystik aus welchen die Protestanten schöpfen, katholisch seyen [1], begegnen. So wenig dies zu rechtfertigen ist, so ist es doch, wie gesagt, erklärlich. Dass auf der andern Seite die, welche sich zu einem antiwissenschaftlichen Katholicismus bekannten, in *Baader* den Heterodoxen witterten, kann eben so wenig befremden. Die Verklärung des Mittelalters durch das Licht des achtzehnten und neunzehnten Jahrhunderts muss der vom Mittelalter abgewandten Aufklärung als reactionär, dem am Mittelalterlichen Klebenden als revolutionär erscheinen.

13. Die Darstellung der *Baader'schen* Lehren hat grosse Schwierigkeiten. Wie der Bedeutendste unter seinen Schülern zugesteht, war es ihm nicht gegeben, eine systematische Gesammtdarstellung zu geben, ja nicht einmal eine einzelne philosophische Disciplin vollständig auszubilden [2]. Indem fast in jeder Schrift alle Theile der Philosophie berührt werden, der Lehre gemäss, dass die wahre Gnosis ein Cirkel sey, in dem jeder Punkt mit einem gemeinsamen Centrum und dem gemäss mit jedem Punkt verbunden sey; indem ferner *Baader*, dem entsprechend, in kühnen Sprüngen aus der Dogmatik in die Naturphilosophie, aus dieser in die Logik und Anthropologie übergeht, wird dem Darsteller obliegen, sich in seine Grundanschauung hineinzuversetzen, und von da aus nachzuweisen, dass, wenn sich

1) Phil. Schr. II. p. 435.
2) *Hoffmann* in *Baader's* WW. I. Einl. p. LXX.

sein Denken auch in Rösselsprüngen bewegt, es ihm dennoch gelungen ist, das ganze Schachbrett des Wissens zu berühren. *Baader* selbst hätte in einem solchen Versuch keine Versündigung an seinem Genius sehen können. Zwar spricht er höhnisch, gewiss an sich selber denkend, von Solchen, „deren Pedanterie kein System sieht, wo die Gedanken nicht mehr numerotirt in Reih' und Glied aufgestellt sich zeigen" [1]. Da er selbst aber, als einmal der Versuch gemacht wurde einen Theil seines Systems geordneter darzustellen, dies mit Dank anerkennt, da er oft die Behauptung wiederholt, die philosophischen Erkenntnisse dürften kein Aggregat, sie müssten organisch verbunden seyn und ein wirkliches System bilden, da vorauszusetzen ist, dass er selbst sich stets des systematischen Zusammenhanges seiner Sätze bewusst war, so wird man kein Bedenken tragen dürfen, diesen Zusammenhang zu reconstruiren, wenn dabei auch Sätze aus den verschiedensten Schriften *Baader's* an einander gereiht werden sollten. Zunächst kommt hier zur Sprache *Baader's* Erkenntnisstheorie; oder, wie er sie selbst auch nennt, seine Logik und Transscendentalphilosophie. Er lobt nämlich den Gedanken *Kant's,* mit Untersuchungen über das Erkenntnissvermögen anzufangen. Freilich in der Form, in welcher *Kant* seine Untersuchungen angestellt hat, sollen sie wirklich, wie *Hegel* witzig bemerkt, an den Einfältigen erinnern, der schwimmen lernen wollte, ehe er ins Wasser ging. Vielmehr müssen diese Untersuchungen einen religiösen Character haben, und zu der Ueberzeugung führen, dass es gegenwärtig mit dem Erkenntnissvermögen nicht mehr *res integra* ist [2]. Nur bei dieser Erkenntniss nämlich wird man den widersinnigen Versuch der Neuern fahren lassen, ohne Gott Gott erkennen zu wollen. An diesem Widersinn laborirt der Subjectivismus und Solipsismus des *Des Cartes*, welcher aus der blossen Selbstgewissheit, womit auch sein Zweifel an Allem zusammenhängt, Alles ableiten will, und dabei vergisst, dass es Etwas gibt, wozu sich sogar die Selbstgewissheit als ein Secundäres verhält, und dem darum jeder Mensch als dem (*par excellence*) Gewissen vertraut, das ist das Wissen des Gewusstwerdens, dessen Ausdruck ist: *cogitor ergo cogito et sum.* Dieses Wissen ist wirkliches Mit-wissen, *con-scientia,* es ist das durch keinen Zweifel zu erschütternde Theilhaftseyn am göttlichen Wissen. Man thut daher sehr Unrecht, wenn man die Lehre vom Gewissen aus der Logik ausschliesst und nur der Moral vindicirt. Nur eine Carricatur dieser richtigen Ansicht vom Wissen

1) Specul. Dogm. IV. p. 4. 2) Rel. Phil. WW. I. p. 259.

ist die pantheistische, welche behauptet, unser Wissen sey des göttlichen nicht theilhaft, sondern ein Theil desselben, und welche also das entgegengesetzte Extrem zu dem Solipsismus des *Des Cartes* bildet. Sie confundirt das schöpferische und geschöpfliche Denken, während die andere sie völlig schied [1]. Uebrigens theilt sowol die *Kantische* Philosophie, als auch die sich so nennende rationale Theologie in Deutschland, den Irrthum des *Des Cartes,* was auch nicht zu verwundern ist, da sie Beide eine Heilands- (und also heil-)lose Moral lehren und die Autonomie des Willens, welche sie behaupten, ein Correlat ist zu der Autonomie des Erkennens, welche dort gelehrt ward [2]. Wie überhaupt, so ist auch für die Erkenntnisstheorie besonders wichtig die Unterscheidung des Durchwohnens, Beiwohnens und Inwohnens des Erkannten in dem Erkennenden, und die Logik als die Lehre vom Logos wird erst dann eine vollendete Wissenschaft seyn, wenn sie diese drei Erkenntnissweisen nicht nur unterscheidet, sondern begründet. Die Logik als Erkenntniss- oder Wissenschaftslehre hätte vor Allem die Trilogie des Gewusstseyns und Nichtwissens, des Gewusstseyns und Wissens, und des Wissens und Nichtgewusstseyns als der drei Elemente alles Selbstbewusstseyns aufstellen sollen [3]. Das Erkennen ist nämlich am Unvollständigsten, wo das Erkannte sich ganz ohne, oder wohl gar wider, den Willen des Erkennenden ihm offenbart. Freier wird die Erkenntniss, wenn das Erkannte der menschlichen Erkenntniss beiwohnt, d. h. wenn es ihm gegenübersteht; ganz vollständig aber wird sie, wenn das Erkannte dem Erkennenden innewohnt, d. h. wenn das letztere das Wissen des erstern in sich gewähren lässt, und mitwirkend seiner theilhaft wird. Der Uebergang zu dieser höhern Erkenntniss geht durch den Willen. *Nemo credit nisi volens* [4]. Das Gesagte ist nun besonders wichtig hinsichtlich der Erkenntniss Gottes. Aus *Fichte's* grosser Entdeckung, dass das Selbstbewusstseyn nicht ein Accidens des Geistes ist, sondern sein Wesen ausmacht, folgt, dass das Erkanntwerden Gottes ein Sich-selber-erkennen und Zu-erkennen-geben ist; es ist darum eine falsche Vorstellung, dass wenn wir Gott erkennen er nur Object unserer Vernunft sey. Vielmehr hat *Hegel* mit Recht darauf hingewiesen, dass Gott als absoluter Geist sowol Subject als Object ist, und also nicht nur als der von uns Vernommene sondern auch in uns Vernehmende sich erweist, wie ja auch

1) Religiöse Phil. WW. I. passim. Specul. Dogm. Heft III. p. 35.
2) Ueber die s. g. rationelle Theologie. WW. I. p. 499
3) Specul. Dogm. IV. p. 106. 4) Rel. Phil. WW. I. p. 191 – 193.

die christliche Religion lehrt, dass es Gottes Geist ist, der in uns in den Tiefen der Gottheit forscht [1]. Je nachdem nun Gott das Erkennen des Geschöpfes nur durchwohnt oder ihm auch beiwohnt und innewohnt, je nachdem ist das Wissen von Gott das, welches die Teufel mit Zittern erfüllt, oder aber es ist das gewöhnliche empirische Wissen von ihm, oder endlich es ist das freie Erkennen, in welchem der Erkennende mitwirkend sich des göttlichen Wissens theilhaft macht. Also darüber, dass Gott erkannt wird, kann, seit die Wissenschaftslehre gezeigt hat, dass Seyn = Erkanntseyn, und wenn man bedenkt, dass Gott nur existirt (*ex-sistere*), indem er sich offenbart, namentlich aber für den Christen, welcher bedenkt, dass Christus Alles offenbart hat, was ihm der Vater gesagt hat, kein Zweifel Statt finden; es handelt sich nur darum zu erkennen, wie Er erkannt wird, und da muss man, wie gesagt, die oben genannten Erkenntnissweisen nicht verwechseln. Dies nun geschieht Denen, welche, wie sie im Praktischen keinen Unterschied machen zwischen dem mitwirkenden und selbstständigen Handeln, und nun, weil sie den Menschen nicht zum blossen Werkzeug (Thier) machen wollten, ihn sogleich als autonomischen Selbstwirker (Gott) proclamirten, eben so auch dem Menschen ohne Gottes Hülfe ein adäquates Erkennen Gottes zuschreiben [2]. Das Erkennen, in welchem das göttliche Wissen dem menschlichen nicht nur bei- sondern in-wohnt, dies ist das philosophische und würde am Passendsten das freie genannt; die philosophische oder speculative Erkenntniss ist die vollendete, in welcher alle die Widersprüche gelöst sind, in welche den gefallenen Menschen die Dialektik des Vernünftelns (wie besonders *Hegel* zeigt) aus dem unmittelbaren gleichsam unschuldigen empirischen Erkennen hineintrieb. Die wahre Erkenntnisstheorie hätte also die Bedingungen und Vermittlungen aufzusuchen, durch welche der Mensch zum vollen oder freien Gebrauch seines Erkenntnissvermögens kommt, der darin besteht, dass er dienend herrscht [3]. Die speculative Erkenntniss pflegt gewöhnlich der praktischen entgegengestellt, und also als bloss empirische gefasst, zu werden. Mit Unrecht, denn sie bildet eben so den Gegensatz gegen die theoretische. Eben so verbindet sie Beides, und der Gegensatz von *a priori* und *a posteriori* gilt für sie nicht mehr. (Das *A priori*sche nämlich in der Erkenntniss sind

---

1) Vorl. üb. rel. Phil. WW. I. p. 178 ff. Vgl. *Ferm. cogn.* VI. WW. II. p. 371. u. Spec. Dogm. IV. p. 117.
2) Vorl. üb. rel. Phil. WW. I. p. 178 ff.
3) Ueber Religionsphil. Phil. Schr. II. p. 439 ff.

die primitiven Centralwahrheiten, das *A posteriori*sche dagegen das Peripherische [1].) Indem das sich Manifestiren (auch Gottes) ein sich Formiren ist, besteht das freie Denken in einem Nach-formiren und Nach-bilden. Und so hat der Satz *scimus quod facimus* seine Wahrheit, das freie Erkennen ist erzeugend, genetisch, genial [2]. Unsere Vernunft vernimmt den göttlichen Logos, spricht darum nach, was er gesprochen hat und es war naiv, dass *Kant,* dieses verkennend, alles *A priori* in uns setzte und dem Objecte absprach, und dann sich wunderte, dass das Subject im Object sich selbst finde [3]. Indem man in der Speculation ganz bei dem Gegenstande und ganz bei sich ist, steht man auf einem Standpunkt, auf dem wirklich das Reale und Ideale vereinigt sind, eine Einheit, von der Alle die, welche das Reale als Materielles, das Ideale als Subjectives fassen, nichts ahnden [4]. Eben weil das wahre und freie Erkennen ein solches In-sich-walten-lassen ist, eben deswegen gibt es keines, in dem nicht der Zustand des Erhoben- (Entzückt-) seyns d. h. Bewunderung Statt fände. Ohne den Affect der Bewunderung gibt es kein Erkennen, obgleich die Aufklärung mit ihrem *nil admirari* dies leugnet. Die, vom stupiden Staunen wohl zu unterscheidende, Bewunderung entsteht durch die Annäherung des Bewundernswerthen nach dem ausnahmslos herrschenden Naturgesetze der Vertheilung. Eben darum geht, was abermals die Aufklärung verkennt, der forschende Geist auf Wunder aus und ruht und beruhigt sich erst in diesem [5]. Je nachdem das Erkannte höher oder niedriger steht als das Erkennende, je nachdem wird der Erkennende durch das Erkannte begründet und formirt, oder aber er seinerseits ergründet, begründet und gestaltet das Erkannte. Im letztern Fall ist *scimus quod facimus* ganz richtig. In dem erstgenannten Fall, wo Höheres durch Niedrigeres erkannt wird, geht in dem Letztern das Bild oder die *Idea* von Jenem auf, und dies gibt im Falle der Inwohnung wechselseitige Lust. Anders beim blossen Durchwohnen, da empfindet das Erkennende das Erkannte als Last, das Durchwohntwerden erscheint als Furcht, das Erkennen ist mit einem Gefühl des Zwanges verbunden wie z. B. in der zwingenden, weil unfreien, mathematischen Evidenz [6]. Der Satz *Fata volen-*

1) Vorl. üb. Societätsphil. WW. XIV. p. 96.
2) Ueber Religionsphil. Phil. Schr. II. p. 442 ff.
3) Specul. Dogm. IV. p. 96.
4) Vorl. über Societätsphil. WW. XIV. p. 69.
5) Affect der Bewunderung. WW. I. p. 28. 30.
6) Fragm. zur Theorie des Erk. WW. I. p. 51 ff. Ueber Religionsphil. Phil. Schr. II. p. 448.

tem ducunt nolentem trahunt ist auch auf den *sciens* und *nesciens* auszudehnen [1]. Diesen Unterschied ignoriren unsere Logiker. Sie bestimmen als ihren eigentlichen Gegenstand die Denkgesetze. Sie vergessen, dass wie sich das Moralgesetz nur geltend macht, wenn wir uns losreissen von dem in uns Wollenden, dass gerade so es nur dann ein Gesetz für das Denken gibt, wenn es sich losreisst von dem Denken durch welches es begründet wird [2]. In ihrer Wahrheit soll die Logik die Lehre vom Logos, dem eigentlichen Formator und Schöpfer, und daher nur in diesem Sinne eine formelle Wissenschaft seyn, als sie unser Nach-formiren und Nach-schaffen betrachtet, welches, eben weil es dies ist, mit der Objectivität übereinstimmt. *Hegel* hat dem wahren Verständniss der Logik wieder Bahn gebrochen [3]. In der Bemerkung, dass das Erkennen eben sowol frei als unfrei seyn kann, ist nun zugleich die Antwort enthalten auf eine Frage, die in *Baader's* Erkenntnisslehre eine sehr wichtige Rolle spielt; nämlich wie sich das Glauben und Wissen verhalte? Diese Frage ist eigentlich nur eine speciellere Fassung der allgemeinern nach dem Verhältniss der Freiheit zur Autorität, da Rationalismus und Liberalismus, Servilismus und Obscurantismus im solidären Verbande, ja eigentlich dasselbe sind. Wiederholt nennt es *Baader* einen Skandal, dass man getrennt habe, was bei den Scholastikern noch Eins war [4], und durch seine ganze schriftstellerische Thätigkeit geht eine scharfe Polemik einmal gegen den wissensscheuen Obscurantismus der pietistischen Pharisäer, welche er als Götzendiener der Stagnation bezeichnet [5], andrerseits gegen die Rationalisten oder christlichen Sadducäer, welche religionsmörderisch einen Nihilismus der wahren Vernünftigkeit lehren [6]. Beide Parteien, sagt er, sind übrigens ganz mit einander einverstanden, indem sie die Religion für unvernünftig erklären, und reichen lange nicht an die Mystiker heran, welche wie z. B. Meister *Eckart*, erkannten, dass die Seele „nicht hat da Gott einsprechen möge, denn Vernünftigkeit" [7]. Geht man nun von diesen polemischen Aeusserungen zu den positiven über, die sich bei *Baader* über Glauben und Wissen finden, so zeigt sich hier eine gewisse Nachlässigkeit in der Terminologie. Es kommt vor, dass *Baader* den Glauben ganz mit

1) Vorl. üb. Societätsphil. WW. XIV. p. 80.
2) *Ferm. cognit.* VI. WW. II. p. 437.
3) Begr. der Logik. WW. I. p. 315. 4) Rel. Phil. WW. I. p. 173.
5) u. A. Ueber Unsterblichkeit. p. 7.
6) Ueber die s. g. ration. Theologie. WW. I. p. 499.
7) Antirelig. Philosopheme. WW. II. p. 447. 455.

dem Gesetz zusammenstellt, so dass also das Durchwohntwerden schon Glauben ist, und den zitternden Teufeln Glaube zugeschrieben wird. Da nun der Zustand, wo Gott der Erkenntniss beiwohnt, gleichfalls Glaube genannt wird, so entsteht das Bedürfniss durch hinzugefügte Beiworte (z. B. theoretisch oder praktisch) jene beiden Weisen des Glaubens zu unterscheiden [1]. Präciser jedenfalls ist die Ausdrucksweise, welcher sich *Baader* gleichfalls bedient, dass der Satz der Scholastiker: *Deum esse non creditur sed scitur* adoptirt und demgemäss das Durchwohntwerden ein (auch den Teufeln zukommendes) Wissen genannt wird [2], über welches der Glaube als ein durch den Willen vermitteltes Vertrauen und Creditiren (*il credere*) hinausgeht. Dieses *Deo* oder *in Deum credere* verdient dann eigentlich allein Glaube genannt zu werden. Entspricht dieser dem Verhältniss der Beiwohnung, so zeigt sich endlich die Inwohnung Gottes im menschlichen Erkennen, in dem speculativen Wissen, gegen welches nur der falsche Glaube polemisiren kann. Dieses wahrhafte Wissen ist nicht der Autorität ledig, sondern es steht ihr frei gegenüber, weil es sie zum Princip, Ausgangspunkt macht, und nun evolutionär, eben darum nicht revolutionär, sie aufhebt im eigentlichen Sinne des Worts, d. h. aufbewahrt und emporhebt. Ist der Glaube die Suspension unseres eignen Thuns gegen den uns Intelligirenden, so besteht das Wissen in der Tilgung auch der Möglichkeit des Unglaubens (des *posse dubitare*) und ist, ganz wie im Sittlichen die Tugend, durch Tilgung der Schuldfähigkeit erreichter Character. Wer gegen dieses Wissen Scheu zeigt, ist in dieser (*Jacobi'schen*) Poltronerie dem Liebenden gleich, der die Geliebte nicht kennen lernen will, um sich die Illusion zu erhalten. Die Unschuld des Glaubens ist ohne Bewährung nicht zu conserviren. Ist es nun zu einem destructiven Wissen gekommen, so ist die Restauration nur durch ein besseres (positives) Wissen, nicht aber durch eine Hemmung der Wissenschaft (äussern Autoritätsglauben) zu bewirken [3]. Die Frage nach der Gültigkeit der Autorität, dieses Hauptproblem unserer Zeit ist also so zu beantworten: Jedes Wissen ist revolutionär, das sich gegen seinen Grund wendet anstatt von ihm auszugehn und ihn aufzuheben. Einerseits verlangt die Religion selbst, dass der Mensch den Missbrauch seiner Vernunft einstelle, und durch Hingabe an die göttliche Vernunft zum rechten Gebrauch der Vernunft

1) u. A. Specul. Dogm. 1stes Heft p. 16. 2) Ebend. p. 21.
3) Bedürfn. e. Vereins v. Phil. u. Rel. WW. I. p. 84. 90. 91. Vergl. WW. II. p. 372. u. Spec. Dogm. IV. p. 98 ff.

komme, in dem wir zur Begründung und Vollendung der Vernunfterkenntniss kommen, darum aber zur Freiheit, denn die Religion macht weder Rebellen noch Sklaven sondern Christen [1]. Andrerseits führt die Vernunft selbst zur Anerkennung der Autorität. Denn da sie sämmtliche Intelligenzen organisch zu associiren oder, wie *Hegel* richtig sagt, allgemeines Selbstbewusstseyn zu werden sucht, es aber keine Association ohne gemeinschaftliche Subjection und Subordination gibt, so kann nur das egoistische, dem Inwohnen der Vernunft widerstrebende Seyn des Menschen, nicht aber sie, ihn zum Autoritäts-losen Wissen bringen [2]. Ueberhaupt verhält sichs mit der Freiheit und Autorität gerade wie mit der Classicität und Genialität, welche letztere sich von der Manier dadurch unterscheidet, dass ihr die Regel (Classicität) immanent ist [3].

14. Fasst man die Summe der Transscendentalphilosophie mit *Baader's* eigenen Worten so zusammen: „Gott sprechen lassen", so ist klar, in wie nahem Zusammenhange die Logik mit der Theologie steht. Von den drei Theilen, in die nach *Baader* das System der Philosophie zerfällt: Theologie, Physiologie, Anthropologie [4], bildet die erstere die eigentliche *philosophia prima*, die wahre Fundamentalphilosophie. Mit Recht ist daher sein ganzes System theocentrisch genannt, und begreiflicher Weise von ihm und seinen Schülern gefordert worden, dass jede wahre Philosophie mit Gott beginne. Das Nichtanfangen mit Gott ist schon dessen Leugnen, sagt er [5]. Er selbst entwickelt seine Theologie meistens, indem er *Jakob Böhme* und *St. Martin* commentirt und paraphrasirt, wie er es denn überhaupt (im Gefühl des Reichthums eigner Gedanken) liebt, Andere als Urheber und Gewährsmänner seiner Ansichten auftreten zu lassen. Die Darstellung wird davon absehn und in *Baader's* Reproduction *Böhme'scher* Lehren, wenn er sie nicht rectificirt, seine eignen sehen dürfen. Auch für das Verständniss seiner Theologie ist es wichtig, stets an die Verirrungen zu denken, welche er bestreitet. Sie sind: einmal der abstracte Theismus, welcher Gott als lebloses Seyn und todte Ruhe fasst, auf der andern Seite der neuere Pantheismus, welcher den Selbsterzeugungsprocess Gottes mit dem Creationsact der Welt confundirt. Den Unterschied seiner eignen Lehre vom Pantheismus bezeichnet er auch so dass er sie als *Paulinische* All-in-Einslehre der All-Einslehre entgegenstellt, und der letzteren vor-

---

1) Katholicism. u. Protestant. WW. I. p. 73 ff.
2) Freiheit der Intelligenz WW. I. p. 136 ff.
3) Specul. Dogm. Heft I. p. 31. 4) Phil. Schr. III. p. 330.
5) Specul. Dogm. Heft III. p. 35.

wirft, dass sie den Inbegriff, der über allem Seyenden steht, mit dem Collectivbegriff verwechsele, der Alles sey [1]. Repräsentanten des letztern Irrthums sieht *Baader* besonders in *Hegel* und seiner Schule, und tadelt darum, dass sie das Verhältniss zwischen Logos und Natur nicht klar gemacht hätten. Aber auch diese Unterscheidung reicht noch nicht aus, vielmehr muss von dem Creationsact noch unterschieden werden die Entstehung der materiellen Creatur als solcher, oder das Factum des Materiellwerdens derselben. Wir versuchen, diese drei verschiedenen Stufen zu sondern. Vor Allem muss also betrachtet werden der immanente Lebensprocess Gottes, oder seine ewige Selbsterzeugung wie *Hoffmann* sie genannt hat, wozu *Baader* selbst die erläuternde Bemerkung macht, dies heisse: Selbst sich Hervorbringung oder Offenbarung aus seinem Nichtoffenbarseyn [2]. Gewöhnlich verfährt nun *Baader* so, dass er ohne weitere Begründung erzählt oder auch *Jakob Böhme* erzählen lässt, welche Momente in diesem Process durchlaufen werden. In den Vorlesungen über speculative Dogmatik dagegen befolgt er einen andern Gang, welcher den Vorzug hat, dass er auch den Andersdenkenden, für den *Jakob Böhme* keine Autorität ist, überführen kann. Er knüpft nämlich wiederum an das Resultat der Wissenschaftslehre und des Identitätssystems an, dass das absolute Seyn nur als absolutes Erkennen d. h. als Selbstbewusstseyn gedacht werden könne, und versucht dann weiter, indem er das menschliche Selbstbewusstseyn in seine einzelnen Momente zerlegt, von ihm, dem Abbilde, auf das göttliche Selbstbewusstseyn als das Original zurückzuschliessen. Er selbst nennt dies Verfahren eine anthropologische Begründung, oder auch eine regressive Reconstruction und beklagt, dass sie in der Religionswissenschaft vernachlässigt werde [3]. Betrachten wir nämlich den Menschen wo er besonnen irgend etwas thut oder hervorbringt, so finden wir, dass er zuerst sich einen Gedanken oder Plan in sich bildet (einbildet), dass er ihn dann adoptirt und endlich sich Mittel oder Stoff anschafft in dem er dargestellt werden soll. In dem Ersten nun, in der Zeugung oder Geburt des Gedankens lassen sich vier Momente unterscheiden; drei Acte nämlich, als deren Schluss und Umschluss sich der Gedanke erweist: Indem ich nämlich 1) mich selber oder ein Anderes fasse oder concipire, entsteht mir 2) unmittelbar ein Gefasstes in welch letzterem ich 3) ausgehend mich aufschliesse und in eine 4) entwickelte zweite Fassung einführe, so dass der dritte Mo-

1) Specul. Dogmat. IV. p. 11. 2) Ebend. p. 18.
3) Ebend. I. p. 79.

ment das Aussprechen, der vierte dagegen das Ausgesprochene, den Namen oder Gedanken, gibt [1]. Diese vier Momente bieten einen in sich geschlossenen Kreis, sind nicht aus einem Vorsatz hervorgegangen, sondern eine Geburt, in der nicht successive sondern mit einem Schlage alle Momente gesetzt sind, nur mit dem Unterschied, dass der vierte, der Gedanke oder die Geistesgestalt sich zu den drei activen als Recipiens oder passiv verhält, so dass sich also der Quaternar des menschlichen Selbstbewusstseyns in einen activen Ternar und ein Recipiens scheidet [2] Gerade so nun, wie bei dem Menschen als dem Bilde Gottes, verhält es sich auch mit Gott als dem Original, und muss sich auch so verhalten, weil das eben Gesagte aus dem Begriffe des Geistes folgt, und daher auch vom absoluten Geiste gelten muss. Wie alles Leben, so ist auch das Leben des Absoluten als Rückkehr zu sich selbst aus seinen Lebensanfängen zu fassen [3]. Gott ist ewiges Seyn und Werden zugleich, er ist Process im physicalischen Sinne des Worts. Dies verkennen, und ihn als blosses Seyn fassen, heisst ihn gedankenlos angaffen [4]. Der Irrthum des auf Abstractionsbegriffen beruhenden Monotheismus besteht darin, dass er Gott als unmittelbare und nicht als aus der Gliederung zurückgekehrte Einheit fasst [5]. Freilich muss diese Gliederung und Sonderung in Gott nicht, wie der Pantheismus thut, mit der creatürlichen confundirt werden [6]. Darum gründet sich die Fundamentaluntersuchung aller Theologie auf die logische Erörterung des Ternars. Diese Untersuchung gehört in die Logik, weil sie eigentlich mit der Lehre vom Grunde identisch ist, und kein Begründen (*ex-sistere*) denkbar ist, welches nicht mit dem Sich-formen und -fassen zusammenfiele [7]. Dieser Ternar muss, da es ohne ihn keine Selbstheit gibt, schon in der absoluten Monas anerkannt werden, wie denn die Cabbalisten ihn mit Recht auch in dem Ensoph fanden [8]. Es muss aber wohl unterschieden werden der immanente oder esoterische Ternar des göttlichen Lebens, welcher logischer Process genannt werden kann, von dem emanenten, realen oder exoterischen in welchem Gott zur Dreipersönlichkeit wird, beide ferner von dem Sich-aussprechen Gottes in einem Bilde, welches Schöpfung ist, diese endlich von dem Materiell-

---

1) Specul. Dogm. I. p. 52. 53. 2) Ebend. p. 54—56.
3) *Ferm. cognit.* IV. WW. II. p. 277.
4) Gedanken aus dem Zusammenh. des Lebens. WW. II. p. 21.
5) *Ferm. cognit.* IV. WW. II. p. 278.
6) Religiöse Philos. WW. I. p. 189.
7) Vorles. üb. Societätsphil. WW. XIV. p. 135.
8) Ueber den gut und nicht gut gen. endl. Geist. p. 7.

gewordenen, das uns in der zeitlichen Schöpfung entgegentritt. Der neuere Pantheismus confundirt dies Alles, und spricht Gott die zeitlose von der Schöpfung unterschiedene Genesis ab, gleich als wenn er die Schöpfung nöthig gehabt hätte, um sich Motion zu machen [1]. Vom Pantheismus sich eben so fern zu halten wie von dem schaalen Deismus, das ist die Aufgabe der religiösen Philosophie, welche *Baader* manchmal als Christianismus bezeichnet, und die dann auch wohl in der oben erwähnten, an *Krause's* Pan-entheismus s. §. 45 erinnernden, Formel als All-in-Einslehre der All-Einslehre entgegengesetzt wird [2]. Auch den in *Schelling's* späterer Lehre vorkommenden Ausdruck: concreter Monotheismus lässt sich *Baader* gefallen, so wie er auch darin *Schelling* Recht gibt, dass das wahre System den Theismus mit dem Naturalismus verbinden müsse. Nur aber tadelt er, dass *Schelling* nicht anerkenne, wie das Mittelalter, namentlich aber *Jakob Böhme* eine solche Vereinigung schon gefunden habe [3]. An diesen Letztern schliesst sich *Baader* aufs Engste an, wo er den esoterischen oder logischen Ternar des göttlichen Lebens betrachtet. (Da die Entwicklung dieses Punktes in den verschiedensten Schriften, gewöhnlich aber mehr andeutungsweise und verbunden mit dem später zu betrachtenden exoterischen Ternar gegeben wird, so hat sich *Fr. Hoffmann* um das Verständniss *Baader's* ein grosses Verdienst erworben, wenn er sowol in der „Speculativen Entwicklung" als auch in seiner Abhandlung: „der immanente Lebensprocess Gottes" [4], diese Lehre im Zusammenhange und reinlicher gesondert dargestellt hat. Die erste dieser Schriften besteht aus einer Zusammenstellung rein *Baader'scher* Sätze, und obgleich nicht bei jedem derselben angegeben ist, wo *Baader* dies sagt, so ist man doch durch die *Baader'sche* Vorrede berechtigt, Alles was darin steht, als buchstäblich mit *Baader* übereinstimmend anzusehn. Die zweite Abhandlung ist viel übersichtlicher und klarer, freilich aber tritt dabei die wörtliche Uebereinstimmung mit dem Meister öfter zurück, und man wird nicht ohne Weiteres was diese Abhandlung enthält wie Belegstellen aus *Baader's* Schriften citiren dürfen. Dennoch wird man, wo bei *Baader* selbst Mittelglieder zu fehlen scheinen, ohne Gefahr auf die *Hoffmann'sche* Abhandlung recurriren können um sie zu finden.) Die wesentlichsten Punkte sind hier diese: Der einige Gott d. h. der ungründliche übernatürliche Wille gebiert sich

1) Specul. Dogm. Heft I. p. 66. 2) Ebend. IV. p. 11.
3) Ebend. IV. p. 18. 4) *Fr. Hoffmann* Vorhalle p. 126 ff.

selber fassend und findend Gott aus Gott [1]. An dem fasslichen Willen, als dem Sohn des ungründlichen Willens, hat dieser als *genitor* seinen *genitus*, als *producens* sein *productum*, als sprechend sein Wort. Das Ausgehn aus der Einheit aber wäre als ein unmittelbares und Einfaches nur ein Suchen; es ist als Sichfinden zu denken, indem das ausgehende als ein doppeltes gedacht wird, welches, indem *descensus* und *ascensus* sich begegnend oder als Selbst- und Mitlauter sich verbindend, in der Einheit seine *reunion* hat [2]. Dieser ewige Ausgang des Sohnes setzt ein Aeusseres voraus, eine Stätte in die Gott eingeht, diese ist gleichsam der Spiegel in dem Gott sich fasst und wird Weisheit, *Sophia, Idea* genannt, sie ist der Umschluss des Auges in dem das Sehen Gottes sich verwirklicht [3]. Da nun in dem Geiste das Subordinationsverhältniss des *genitus* unter den *genitor* sich zu Coordination aufhebt, indem beide in ein Centrum eingehen, und Wirker und Gewirktes ein einiger Wille bleiben, so ist die *Idea* gleichsam das primitive Element des Geistes, das woraus der Geist wird. Gott ist absoluter Geist, indem er durch den Eingang als Vater in den Sohn Kraft gewinnt als effectiver Geist auszugehn, d. h. sich in die Selbsterscheinung (*Idea*) einzuführen, welcher der Ternar inwohnt [4]. So ergibt sich also in dem Wesen Gottes ein Quaternar, nicht aber eine Vierpersönlichkeit, denn jene Stätte (*Idea*, Weisheit) ist als das Unpersönliche zu fassen das, obgleich ewig wie jene drei, doch nur die passive Stellung der *matrix* (*materia*) hat, selbst nicht wollend ist, nicht *per se sonans*, also nicht selbst von sich aus gebiert und darum von *Böhme* Jungfrau genannt wird [5]. Dieses Unpersönliche ist das Bild des ganzen Ternars, in welchem sich Gott mit sich selbst vermittelt [6]. So weit diese Ansicht von der Lehre einer Viereinigkeit entfernt ist, eben so weit entfernt davon, in Gott den Gegensatz von Subject und Object durch die Liebe (den h. Geist) aufheben zu lassen und so eigentlich eine Zweieinigkeit zu lehren [7]. Vielmehr ist nicht der h. Geist die Liebe, sondern die Liebe ist das Band aller drei Personen [8] und nie darf vergessen werden, dass *trinitas*

---

1) Vorles. üb. *Jakob Böhme*. Phil. Schr. III. p. 615.
2) Ebend. p. 611.
3) Ueb. den bibl. Begr. von Wasser und Geist p. 303—307.
4) Specul. Dogm. IV. p. 69.
5) Vorles. über Societätsphil. WW. XIV. p. 140. Ueber *Jakob Böhme* Phil Schr. II. p. 618.
6) Vorl. üb. rel. Philos. WW. I. p. 205—300.
7) Vorl. üb. Societätsphil. WW. XIV. p. 139.
8) Begr. des gut und nicht gut gew. Geistes. p. 6.

reducit dualitatem ad unitatem und: *quand on est à trois, on est à quatre c'est-à-dire à un*[1]. Der Process, wie er bis jetzt betrachtet wurde, ist ganz immanent, das sich Aussprechen Gottes ein nur innerliches, daher auch das Product desselben nur der λόγος ἔνθετος. Mit Anschluss an *Jakob Böhme* nennt *Baader* diesen Process oft die magische oder stille Selbstformation, indem er das Wort Magie mit Imagination, manchmal auch mit Maya zusammenstellt[2]. Es kommt eben darum in diesem Process nicht weiter als zur Möglichkeit realer Unterschiede, zur Schiedlichkeit; davon ist nun die wirkliche und wirksame Geschiedenheit und Gliederung unterschieden, in der die Schechina, Herrlichkeit Gottes oder die Vielheit seiner Potenzen besteht, welche in dem emanenten und realen Process, dessen Product das exoterische ausgesprochene Wort (λόγος ἔκθετος) zu Stande kommt[3]. Die Verselbstständigung jener Unterschiede geschieht durch die (ewige) Natur, unter der also das Princip der Selbstheit zu verstehn ist, wie denn bei den Franzosen *prendre nature* soviel ist, wie selbstständig werden[4]. Da Gott, als das Absolute kein Seyn ausser sich setzen kann, so ist die aus ihm herausgesetzte Natur nur sein *desiderium sui*[5]. Oder anders ausgedrückt: Weil das Absolute allein wahrhaft ist, deshalb entsteht zunächst nur sein Schatten, Sucht, Begierde (*Jakob Böhme*), und es ergibt sich der Dualismus von Ueberfluss und Mangel (*Plato*), Seyn und Nichtseyn (*Hegel*[6]). Ohne die Natur wäre Gottes Leben nur eine Stille und würde nicht offenbar. Sie ist die Peinlichkeit, die Angstqual, welche aufgehoben und unter einen Willen gebracht werden soll, damit die Freude der Rückkehr möglich werde. Damit wird die Natur, die in ihrem Urstande *Indigentia Dei* war, in ihrer Vollendung zur *manifestatio gloriae Dei*[7]. Die Natur ist die vereinzelnde Begierde, darum das Moment der Vielheit und Desintegrität, durchaus aber nicht das Böse[8] und darf darum auch nicht mit *Schelling* als der finstere Grund in Gott bezeichnet werden[9] was auf einer Verwechslung der Selbheit mit der

1) Rel. Phil. p. 254. Bildungs- und Begründungsl. des Lebens WW. II. p. 105.
2) Vorl. üb. Societätsphil. WW. XIV. Vorl. üb. rel. Phil. WW. I. p. 299.
3) Vorl. über Societätsphil. p. 146 ff. Ueber *Jakob Böhme*. Phil. Schr. III. p. 617.
4) *Fermenta cognitionis*. WW. II. p. 174. 5) Spec. Dogm. I. p. 74.
6) *Ferm. cognit.* V. WW. II. p. 348
7) Ueber *Jakob Böhme*. Phil. Schr. III. p. 623.
8) Specul. Dogm. IV. p. 109. 110.
9) Elementarbegr. über die Zeit. WW. XIV. p. 39.

Selbstsucht oder Entzündung der Ichheit beruht [1]. Auch das ist falsch, der ewig aus Gott entstehenden Natur die Priorität vor der Intelligenz einzuräumen [2]. Sonst aber ist *Schelling* zu loben, dass er dem Gedanken eines naturlosen Gottes, namentlich in seinem Denkmal, entgegengetreten ist [3]. Durch die ewige Natur wird das Sich-aussprechen Gottes begründet, und sie wird Träger des Geistes, indem nur durch sie Gott über ihr seyn und bestätigen kann, dass der Sohn edler ist als die Mutter [4]. Auch hier verdankt die religiöse Philosophie Niemand so viel wie *Jakob Böhme;* während die immanente Dreiheit in Gott schon von Anderen, der Cabbala z. B. gelehrt war, während dessen hat *Böhme* durch den Nachweis der Natur in Gott zu dem wichtigen Satze geführt, dass jedes, darum auch Gottes, Leben um vollendet zu seyn eine doppelte Geburt verlange, in welcher die Mutter gebrochen wird, damit das wiedergeborne Leben das vollkommne sey [5]. Hierzu dient die Natur zum Mittel, denn da sie das Moment der Eigenheit ist, so wird vermittelst ihrer jedes der entwickelten drei zu einer wirklichen Person (*in personis proprietas*), so dass also die reale Geburt der drei göttlichen Personen bedingt ist durch die Natur, welche den Unterschied setzt zwischen der unanfänglichen Zeugung und der immer anfänglichen Emanation [6]. Die erstere zeigt nur die stille Lust der Imagination (*Idea*), es kommt zur zweiten nur durch die Verbindung mit der Begierde, welche beide also, als das Männliche und Weibliche, sich zur Offenbarung vereinigen, ganz wie ja auch im Menschen das entworfene Bild durch Verlangen lebhaft werden muss, um verwirklicht zu werden [7]. Während die esoterische Offenbarung nur ein Aussprechen war, ist die exoterische ein Auseinandersprechen [8], und daher kann, obgleich beide nicht der Zeit nach auseinanderfallen, erst hier von einer Dreipersönlichkeit die Rede seyn. Wie alles Leben im Aufheben der Angst besteht oder die Angst zum Radical hat, und eben darum an den beiden Enden des Lebens die (Geburts- und Todes-)Angst steht, eben so ist auch das Leben Gottes ein ewiges Ueberwinden der Angst, und darum Lust [9]. Der

---

1) Seyn und Zweck der Verkörperung. Phil. Schr. III. p. 115.
2) *Ferm. cognit.* WW. II. p. 104.
3) Vorr. zu *Schubert's* Uebersetzung von *St. Martin* WW. I. p. 64.
4) Begründ. der Ethik durch die Physik. Phil. Schr. I. p. 165—167.
5) Blitz als Vater des Lichts. WW. II. p. 36.
6) Begriff der Zeit. Phil. Schr. III. p. 107.
7) Revision der *Hegel'schen* Rel. Begr. p. 7. *Ferm. cognit.* III. WW. II. p. 255.
8) *Ferm. cognit.* III. WW. II. p. 241.
9) Vorl. über rel. Phil. WW. I. p. 257.

absolute Ungrund hebt sich durch den Gegensatz von Lust und Begierde zur Majestät auf, so dass die Angst die zu brechende Mutter des Lebens, und der essentielle heilige Ternar durch das Medium der ewigen Natur (Begierde) actual und personal wird [1]. Dieser dreipersönliche Gott ist daher nicht naturlos sondern naturfrei und naturgewaltig [2]. Der Grund, warum so wenige im Stande sind, *Deum trinum et unum* zu fassen und lieber wie die Heiden an *tres Deos* glauben [3], ist, dass sie Individualität und Persönlichkeit, weil sie im Menschen zusammenfallen, auch in Gott confundiren. Auch Gott ist Individuum, ja seine Individualität ist die absolute [4]. Gott ist aber Individuum als *totum*, daher der Sohn Gottes sagen kann *ego et pater unum* (*individuum*) *sumus* [5], nicht aber *una persona*. Gott als Individuum kommt Selbstgenugsamkeit d. h. Substanzialität zu, während diese, wie schon die bekannte Etymologie zeigt, mit dem Begriffe der Person streitet [6].

15. Nachdem eine Theorie der esoterischen (*generatio*) und exoterischen (*emanatio*) Offenbarung Gottes gegeben ist, kann zur Betrachtung der *factio* oder des Creationsactes übergegangen werden. Obgleich *Baader* selbst sich dieses Namens nicht bedient, konnte man diesen Theil seines Systems Ktiseologie oder allgemeine Kosmologie nennen. Er enthält was von der geistigen Creatur eben so gilt, wie von der niedriger stehenden. Es ist ein Fehler, der nur zu oft begangen wird, sagt er, dass man den Ursprung der Welt zu hoch heraufsetzt, wie die alten und neuen Gnostiker thun, wenn sie ihn als Abfall von Gott bezeichnen [7] oder auch zu construiren versuchen. Hier hört nämlich die Deduction und Theorie auf, die Speculation reicht hier nicht aus, wie bei Allem, was aus der Freiheit hervorgeht [8], der Creationsact ist nicht zu construiren, sondern bloss zu beschreiben [9], unser Wissen von der Creation ist nur factisch nicht genetisch, darum kein Wissen im strengern Sinne des Worts [10]. Dieses letztere wäre nur möglich, wenn die Schöpfung für Gott eine Nothwendigkeit wäre, wenn der Pantheismus *Hegel's* Recht

---

1) *Ferm. cogn.* IV. p. 300—305.
2) Ueb. *Jakob Böhme*. Phil. Schr. III. p. 602.
3) *Ferm. cogn.* V. WW. II. p. 356.
4) Vorl. über rel. Phil. WW. I. p. 205.
5) Vorl. über Societätsphil. WW. XIV. p. 138. 139.
6) Begriff des gut und böse gew. Geistes. p. 9.
7) Vorl. über rel. Phil. WW. I. p. 205 ff.
8) Vorl. über Societätsphil. WW. XIV. p. 159.
9) Begründ. der Ethik durch Physik. Phil. Schr. I. p. 168.
10) Begr. des gut und nicht gut gew. Geistes. p. 7. 20.

hätte, nach welchem Gott einen logischen, oder der *Schelling's*, nach dem er einen historischen Cursus durchmachen müsse, um fertig zu werden [1]. Darin aber besteht eben der Grundirrthum alles Pantheismus, dass er die Welt einwesig mit Gott nimmt [2], und die Schöpfung für das Zu-sich-selbst-Kommen Gottes als eben so nothwendig ansieht, wie die ewige Zeugung des Sohnes. Man kann nicht genug festhalten, dass Gott zur Schöpfung nicht durch ein Bedürfniss oder einen Mangel getrieben wird, durch ausser-sich-Hervorbringen geht dem absoluten Geiste Nichts zu, er bedarf dessen nicht [3]. Er ist auch ohne Schöpfung der sich selbst Genügende und zeigt indem er schafft eher seinen Ueberfluss als seine Bedürftigkeit [4]. Auch schliesst er in der Creatur nicht sich mit seinem Wesen sondern lediglich mit seinem Bilde zusammen, und nur in diesem Sinne kann mit *St. Martin* die *création* als eine *récréation de Dieu* bezeichnet und behauptet werden, dass Gott in seinem Geschöpf (abbildlich) verherrlicht werde [5], Sätze, von denen die bekannten (*Hegel'schen*), dass Gott in der Creatur erst zum Bewusstseyn komme, in ihr sich vollende, eine Geschichte habe u. s. w. nur die Carricatur enthalten [6]. Also Speculation kann uns den Grund der Schöpfung nicht angeben, wohl aber lehrt uns Geschichte das Factum, dass Gott aus Liebe in den Process eingeht, damit die Creatur der Seligkeit seines Selbstgebärungsprocesses theilhaft und Er selbst (nachbildlich) in ihr wiedergeboren werde [7]. Die Geschichte. Man denke hier nicht nur an die Mosaische Schöpfungsgeschichte, denn diese nimmt die Erzählung in einem Punkte auf, wo eine Menge von Katastrophen vorausgegangen waren, *au lendemain de la bataille* [8]. Von dem, was jenem Augenblick vorausgeht, sagt *Moses* Nichts, wohl aber ehrwürdige Mythen [9]. Obgleich die Speculation nicht zeigen kann, warum Gott schuf, so kann sie doch zeigen, dass w e n n Gott schaffen wollte, dazu Vater Sohn und Geist convergiren und die Welt aus dem nichtseyenden Grunde, der ewigen Natur, hervorbringen mussten, weil ohne diese Schöpfer und Geschöpf zusammenfallen mussten [10]. Die Geschöpfe entstehen nicht unmittelbar aus Gott, sondern a u s der ewigen Natur schafft Gott m i t Weisheit [11]. Idee und Natur, Lust und Begierde cooperiren

1) Spec. Dogm. IV. p. 95. 2) Ebend. II. p. 64.
3) Vorl. üb. rel. Phil. WW. I. p. 214. 4) u. A. Spec. Dogm. IV. p. 34.
5) Vorl. üb. rel. Phil. WW. I. p. 188. 231. Spec. Dogm. II. p. 64. 94.
6) Vorl. über Societätsphil. WW. XIV. p. 112.
7) Spec. Dogm. IV. p. 34. 8) Ebend. I. p. 112. 9) Ebend. II. p. 35.
10) Ueber den Urternar. Phil. Schr. I p. 287 ff.
11) *Fermenta cognitionis.* III. p. 246.

also, wie Männliches und Weibliches, zur Schöpfung, in der der Schöpfungsstreit gelöst und die Weisheit verherrlicht wird [1]. Die Creatur ist nun entweder selbstische oder selbstlose, intelligente oder nicht intelligente, so dass sich die Schöpfung in Himmel und Erde d. h. Welt der Engel und den Naturwesen theilt, über welchen beiden der Mensch steht, als der beide mit einander vermittelnde [2]. Seine Bestimmung war, dass Gott in ihm als seinem Bilde *par excellence* Sabbath halte, d. h. dass er der Welt Gott beweise und verkündige, durch ihn, diese freie Jakobsleiter, sie mit Gott vermittelt werde [3]. In sofern muss man sagen, dass der Mensch die Offenbarung Gottes fortsetze und nur in diesem Sinne kann vernünftiger Weise von einer Theogonie gesprochen, oder gesagt werden, Gott schaffe, um wieder geboren zu werden [4]. Nun aber ist es eine logische Nothwendigkeit und kann eben daher nicht als eine Beschränkung der göttlichen Macht angesehn werden, dass ein Kind Gottes nicht geschaffen werden kann, sondern dass dazu ein Geschöpf Gottes sich selbst machen muss, indem es wiedergeboren wird [5]. Hinsichtlich des selbstlosen Geschöpfes gilt natürlich, dass für dasselbe dieser Act der Bestätigung von dem intelligenten übernommen wird, welches ja sein Verhältniss zu Gott bedingt und in dem die nicht intelligente Creatur vollendet wird [6]. Daraus aber folgt, dass zum Wesen der intelligenten Creatur die Labilität, das *posse labi*, gehört, deren Bestimmung ist getilgt zu werden und der confirmirten Einheit mit Gott Platz zu machen. Dies geschieht nun vermittelst der Versuchung, welche absolut nothwendig ist, ohne welche, als das *periculum vitae*, es nicht möglich ist, dass aus der willenlosen Unschuld in den Zustand der freien Kinder Gottes übergegangen werde [7]. Dass die Wirklichkeit des Falles nothwendig sey, ist der Irrthum der irreligiösen Philosophie, welche meint, dass, um unter die Haube zu kommen, nöthig sey zu Falle zu kommen [8]. Die Möglichkeit des Bösen liegt in der Natur, d. h. in der Selbheit, welche zur Selbstsucht entzündet werden kann (aber nicht muss) indem was Grund seyn und in der Occultation bleiben sollte, zum

1) Vorl. üb. rel. Phil. WW. I. p. 205. vgl. *Ferm. cogn.* III. WW. II. p. 255.
2) Spec. Dogm. II. p. 97. 3) Ebend. II. p. 35. 98.
4) Vorl. über Societätsphil. WW. XIV. p. 156. 106.
5) *Ferm. cogn.* IV. WW. II. p. 281 u. a. a. O.
6) Spec. Dogm. IV. p. 28. Vgl. Spec. Dogm. II. p. 80.
7) u. A. Vorl. über Societätsphil. WW. XIV. p. 134. Sätze aus der Begründungsl. WW. II. p. 100.
8) Ueber Extase und Metastase. Phil. Schr. I. p. 444.

Beweggrund erhoben und offenbar gemacht wird [1]. Diejenigen, welche das Böse nur in die Schranke und Endlichkeit setzen, vergessen, dass es vielmehr auf das Verachten der Schranke geht, indem böse werden nur heisst seinem (endlichen) Begriffe nicht entsprechen [2]. Ein andrer gefährlicher Irrthum ist die *Kantische* Lehre vom radicalen Bösen, nach welcher das, nicht nur mögliche sondern wirkliche, Böse in der menschlichen Natur liegen soll, eine Ansicht die ein völliger Manichäismus ist. Nur das Radical des Bösen, nicht es selbst, fand sich im ungefallenen Menschen [3]. Die Speculation also sagt uns, dass die Creatur musste fallen können, eben so dass dieser Fall ein doppelter seyn konnte. Denn indem die intelligente Creatur dazu bestimmt ist, als Herr der nicht-intelligenten, diese und sich selbst Gott frei unterzuordnen, würde in der freien Kindschaft Gottes sich die Erhabenheit mit der Demuth paaren. Wo es nun zu diesem normalen Ziele nicht kommt, sondern an die Stelle des wahren Verhältnisses seine Verkehrung tritt, ergeben sich als die beiden Caricaturen jener wahren Bestimmung, die Hoffahrt und die Niedertracht. Jene nämlich empört sich gegen Gott um ihm gleich zu seyn, diese erniedrigt sich zum Thier, um diesem zu gleichen [4]. Was aber Speculation uns nicht sagen kann, sondern nur Geschichte, das ist, dass dieser doppelte Fall wirklich Statt gefunden hat, und dass Lucifer und die abgefallenen Engel in Hoffahrt sich gegen Gott empört haben und zwar vor dem Falle des Menschen, der daher nicht der Erfinder des Bösen ist. Durch den Fall Lucifers und der bösen Engel, der also in dem sich empörenden Hass gegen das Höhere als solches besteht [5], ist ihr Wollen aus dem göttlichen Wollen herausgerückt, dislocirt, so dass jetzt Gott sie nur durchwohnt, *fata nolentem trahunt*, während in den als gut bestandenen und daher illabil gewordenen Engeln Er auch inwohnt. Zwar gelingt die gegen die höhere Natur versuchte Autonomie nicht, bleibt bloss tantalische Begierde sich zu verwirklichen [6], und in sofern kann gesagt werden, dass das Böse nur subjectiv ist, eine (*Kantische*) Idee welche nur verwirklicht wird [7]. Wer aber dem Lügengeist, weil er wirklich seyn nur will [8], darum Persönlichheit absprechen wollte, vergässe dass jedes Wollen Persönlichkeit ist, und dass der Lügengeist als böse Be-

1) *Ferm. cognit.* III. p. 248. 2) Spec. Dogm. I. p. 104.
3) *Ferm. cognit.* II. WW. II. p. 202.
4) Ebend. V. WW. II. p. 340 ff. 5) Ebend. p. 344.
6) Ueber die Extase u. s. w. Phil. Schr. II. p. 21.
7) Begründ. der Ethik durch Physik. Phil. Schr. II. p. 176.
8) Analogie des Erkenntniss- u. Zeugungstriebes. Phil. Schr. III. p. 129.

geistung in dem Menschen darnach strebt, durch ihn sich Eingang in die Welt zu verschaffen [1]. Zwar dient auch die Hölle dazu, Gott zu manifestiren, nur erscheint Gott in Himmel, Hölle und Zeit (dem Mittlern beider) auf verschiedene Weise. Auch der von Gott sich losreisst, wird nicht von Ihm losgelassen, so auch der Satan nicht, den Er fesselt während Er den sich hingebenden leitet [2]. Durch den Fall der Engel bekommt nun der Mensch, dessen ursprüngliche Bestimmung die war, die Geist(Engel-)welt mit der Natur zu vermitteln und durch sich in Gott eingehen zu lassen [3] die Bedeutung des Restaurators, bei dessen Schöpfung darum die Morgensterne (Engel) jauchzen [4]. Er soll nämlich den Streit zwischen Intelligenz und Nicht-Intelligenz schlichten und die Confusion des abyssalen und himmlischen Seyns hindern, und durch Depotenziren der Ichheit zum Ich, sich zum Retter der, durch Lucifers Fall verdorbenen, selbstlosen Creatur machen, wozu ihn sein *dominium in naturam* befähigt [5]. Dazu aber ist nöthig, dass Gott für einen Moment sich zurückzieht, damit der Mensch wähle, ob er durch Ueberwindung der Versuchung das unverdiente, und daher prekäre, Glück des Paradieses fixiren oder verscherzen will. Das Erstere wird geschehen, wenn die *Idea*, das Zweite, wenn die Natur, welche beide in Gott keine Persönlichkeit haben, Persönlichkeit und Selbheit auf Kosten der andern gewinnt [6]. Im erstern Falle hätte er das Ebenbild Gottes aus sich ausgeboren und denen manifestirt, die sich dagegen verschlossen hatten. Dazu musste er aber die Möglichkeit des doppelten Ueberfliegens der wahren Mitte (der Erhabenheit und Demuth) entkräften, die Irdisch- und Höllisch-werdbarkeit in sich tilgen, aus dem *unisono* der natürlichen Liebe zu Gott zu dem Accord der übernatürlichen, durch Tilgung der Verlierbarkeit solcher Liebe, übergehn [7]. Man kann es ein Risico Gottes nennen, dass er so zum zweiten Male das Schicksal der Welt preis gab, aber *St. Martin* sagt mit Recht, dass Niemand die Freiheit mehr respectire als Gott [8]. Auch hier lehrt uns Speculation nur dies, dass, es mochte nun so oder so gewählt werden, mit vollbrachter Wahl die Wahlfreiheit dem Bestimmtseyn des Willens Platz gemacht hätte, so

1) Ueber Divinations- und Glaubenskr. Phil. Schr. II. p. 63.
2) *Ferm. cognit.* II. WW. II. p. 246.
3) Ebend. I. WW. II. p. 195.
4) Antirel. Philosopheme. WW. II. p. 510. Spec. Dogm. III. p. 12.
5) Specul. Dogm. II. p. 84.
6) Ueb. Incompetenz der dermaligen Philosophie etc. Phil. Schr. III. p. 570.
7) Spec. Dogm. I. p. 77. 85. 89. 98.
8) Vorl. über Societätsphil. WW. XIV. p. 112.

dass wenn ich in der Wahl dem Bösen oder Guten in mir zur Existenz verholfen habe, ich nur brauche mich gehen zu lassen um böse oder gut zu seyn [1]. Was aber die Geschichte uns lehrt ist, dass auch der Mensch, gleich Lucifer, fiel; nur darin anders als dieser, dass er die Mitte (Gott) nicht zu überfliegen sucht sondern ihr entsinkt, nicht wider Gott sondern ohne Gott seyn will, nicht aus Hoffahrt sündigt sondern aus Niedertracht. Seine Sünde, welche die Lucifers voraussetzt, besteht nämlich darin, dass er anstatt seiner Bestimmung gemäss über die Thier- und übrige nicht-intelligente Welt zu herrschen, wozu er auf die Erde gesetzt ward, sich vielmehr in diese unter ihm stehende Natur versieht (vergafft) und thierisch wird [2]. Damit ist die Natur im Menschen, d. h. der Selbstwille, welcher als nur entzündliche Wurzel in ihm seyn musste, damit er sie tilge, wirklich entzündet, und existirt als individuell gewordene Macht in ihm, ähnlich wie im Bandwurm die Krankheit des Darms Individuum wird. Es ist nicht undenkbar, dass dieser Bandwurm in einem ewigen Mutterthier unabtreibbar ist [3]. Einmal von Gott abgefallen, nach vollbrachter und eben darum verschwundener Wahl, wäre der Mensch und mit ihm die ganze Schöpfung schnell dem Abgrund der Hölle zugeeilt und der Unrestaurirbarkeit verfallen, wenn nicht Gott sie in ihrem Sturze aufgehalten, und über dem Abgrund schwebend erhalten [4]. Mit dieser Detartarisation beginnt das *Opus sex dierum* bei *Moses*, dessen Anfang die Gründung oder Erhebung der Erde ist, welche eben darum noch eine ganz andere Bedeutung hat als, wie *Herder* sagt, ein Stern unter Sternen zu seyn und deren Gründung darum die Morgensterne mit Jauchzen begrüssten [5]. Das Fixiren jenes Sturzes geschieht durch das Zeitlich-räumlich, d. h. durch das Materiell-werden der Schöpfung [6]. Alles nämlich was bisher gesagt war betrifft die Schöpfung wie sie noch nicht der (dieser) Zeit verfallen und noch nicht materiell ist. Auch von dem Menschen ist nur gesprochen wie er von Gott versehen war vor Gründung der Welt. Einer der Hauptirrthümer der neuern Philosophie ist nämlich die Ansicht, dass Natur und Materie, natürlich und materiell gleichbedeutende Worte seyen; er hängt zusammen mit dem Mangel einer richtigen Theorie des Raumes und namentlich der Zeit. Die Ewigkeit als wirkliche Einheit des Seyns und

1) Antirel. Philosopheme. WW. II. p. 465.
2) u. A. Recension von *Heinroth*. WW. I. p. 122.
3) *Ferm. cognit.* III. WW. II. p. 251 ff.
4) Specul. Dogm. IV. p. 58.
5) Ebend. p. 57.
6) u. A. Relig. Philos. p. 255.

Werdens darf nicht, wie es geschieht, als blosse Gegenwart gefasst werden, vielmehr ist sie, indem was war auch ist und seyn wird und *vice versa*, die Einheit der drei Zeitdimensionen und fällt (nahezu) mit der wahren Zeit zusammen. Von dieser nun ist unterschieden die Scheinzeit oder Zeit im engern Sinne des Wortes. Dieser fehlt die Gegenwart, wer darum in der Zeit lebt, der sucht oder beklagt den Genuss (d. h. die Gegenwart), weil die Gegenwart nur durch Scheinexistenz erfüllt ist. Endlich aber kann von beiden noch die falsche Zeit oder Unterzeitlichkeit unterschieden werden, welcher die Zukunft (Hoffnung) fehlt und die eben daher von dem Leben nur in der Vergangenheit, d. h. der Verzweiflung beherrscht ist [1]. (Wenn hinfort von Zeit die Rede ist, wird darunter nur die Zeit im engern Sinne verstanden werden.) Die Zeit als das fixirte Herausgeeiltseyn aus der Ewigkeit kann als ihre Suspension, als ihr Winter bezeichnet werden [2]. Das wahre (ewige, Immer-) Seyn ist in der Zeit desintegrirt, darum ist sie ein Bruch und wie die Potenzen eines Bruches immer näher an 0 kommen, so geht jedes Zeitliche mit Nothwendigkeit dem Tode entgegen, ist sterblich [3]. Ganz wie im Zeitlichen das Immer, ganz so ist im Räumlichen das Ueberall negirt und zerfallen. Jenes zeigt Protension, dieses die Extension [4]. Die Einheit der Zeitlichkeit und Räumlichkeit gibt die Materialität, indem Zeit und Raum ohne materielle Substanz Abstracta sind [5]. Zeitlichkeit, Räumlichkeit, Materialität wären also ohne den Fall der intelligenten Creatur blosse Möglichkeit geblieben, sie sind nur in Folge des Falls. Darum aber sind sie nicht selbst das Böse und noch viel weniger der Grund des Bösen. Vielmehr hat das Materiellwerden der intelligenten Creatur, welches darin besteht, dass es anstatt die niedere Natur zu beherrschen jetzt ihr unterworfen ist wie ein König, der unter seine Unterthanen fiel, und höchstens durch Gehorsam gegen ihre Gesetze sie beherrschen kann [6] neben der Seite, dass es Folge des Falls und also Strafe, auch die dass es Strafe ist, wie die *felix culpa*. Wo nämlich der abnorme Fall eintritt, dass intelligente Creaturen anstatt die (selbstlose) Natur Gott zuzuführen sich derselben als

1) *Sur la notion du tems.* WW. II. p. 71—73. Vgl. Spec. Dogm. I. p. 62. Begr. der Zeit. Phil. Schr. III. p. 85. 88.
2) Spec. Dogm. IV. p. 2. Elementarbegr. üb. die Zeit. WW. XIV. p. 34.
3) *Sur la notion du tems.* WW. II. p. 19.
4) Vorl. üb. Societätsphil. WW. XIV. p. 71.
5) Elementarbegr. üb. die Zeit. WW. XIV. p. 35.
6) Rel. Phil. WW. I. p. 252.

Werkzeuges gegen Gott bedienen, da wird begreiflicher Weise diese Action zurück- und gleichsam *ad separatum* verwiesen. Das geschieht indem die selbstlose Natur diesen Geistern entzogen, und sie vielmehr der Natur unterworfen werden. Hiermit aber musste auch die Natur gegen jene Intelligenzen erhoben und bekräftigt, zugleich aber auf eine neue Weise aus dem Centrum herausgesetzt werden. Diese neue Heraussetzung (Materialisirung) ist darum Ausstossung der bösen Geister [1], und *St. Martin* hat vollkommen Recht, wenn er sagt: *La matière fut créée afin que le mal ne puisse prendre nature.* Es hat nämlich jetzt der ausgeschiedene böse Geist eine infranaturale Stellung bekommen, so dass er nur vermittelst des Menschen in sie hineingeführt und in ihr herrschend werden kann. Darum ist nur von dem Teufel richtig, was der moderne Pantheismus von Gott sagt, dass er erst im Menschen zur Wirklichkeit d. h. Wirksamkeit komme [2]. Dem Zerfallen der Creatur in sich steuert die Materie; indem sie eine zwar äusserliche aber doch reale Einheit darbietet, und so der corporisirten Creatur zum Bleiben (Beleibung) oder zur Subsistenz hilft, hindert sie die völlige Abymation, und wenn man mit der h. Schrift als erste Materie das Wasser nimmt, so kann dieses mit Recht als die Thräne der Natur und der Liebe Gottes bezeichnet werden, welche den Weltbrand löscht [3]. Gegen den Materialismus, welcher Natur und Materie verwechselt und keine andere Realität statuirt als die materielle, gegen den Gnosticismus der die Materie als das Böse ansieht, muss vielmehr gesagt werden, dass die Materie eine gegen den verzehrenden Zorn schützende Hülle, *enveloppe*, ist, welche zwar durch das Böse nothwendig geworden, aber gegen dasselbe gerichtet ist. Sie ist es, welche als Suspension des Gerichtsfeuers dem Menschen die Restaurirbarkeit rettet: indem sie nämlich die völlige Abymation des Menschen hindert, ihn in seinem Sturze aufhält, wird sie zu der Bauhütte in welcher sich die wahre Beleibung bildet, indem der Mensch immer mehr die Materie überwindet, was u. A. in der Cultur des Materiellen geschieht [4]. War nun aber die Zeitlichkeit die eine Seite der Materialität, so folgt von selbst, dass auch sie diese doppelte Bedeutung hat. Wäre der Mensch nicht gefallen, so gäbe es keine (Schein) Zeit. Jetzt aber ist der Moment des Ueberganges von der Unschuld zum befestigten Cha-

1) Ueber gut und böse gew. Geist. p. 46.
2) Spec. Dogm. IV. p. 20—30. Vgl. Antirel. Philos. WW. II. p. 491.
3) *Sur la notion du tems.* WW. II. p. 79.
4) u. A. gut und böse gew. Geist. p. 26 ff.

racter, den er verpasst hat, protrahirt worden, und man kann sagen, dass darin Gottes Liebe sich temporisirend erweist, indem sie dem Menschen Zeit gibt und lässt[1]. Durch stets wiederholte Mortificationen der Ichheit nämlich kann er jetzt im *détail* das verneinen, was er in jenem Momente im Ganzen bejaht hat, d. h. er welcher der Versuchung unterlag, hat jetzt Zeit, den Versuchungen zu widerstehen, so dass die in Folge des Falls eingetretene Zeit doch Gnadenzeit ist. Sie ist aber durchaus nicht der letzte Zweck, sondern wie des Menschen materielles Leben ihm nur dazu dienen sollte, sich von der Materie nicht los- sondern frei zu machen, gerade so ist das Zeitleben nur dazu gegeben, sich über das Zeitliche zu erheben. Da darin aller Cultus besteht, so erhellt daraus die Solidarität des Cultus und der Cultur[2].

16. Die obige Entwicklung des Begriffes der Materie enthält nun den Schlüssel zur religösen Naturphilosophie oder wie *Baader* sie auch nennt, der christlichen Physik. Sie unterscheidet sich von dem *Système de la nature* und allen andern materialistischen Systemen, welche Natur und Materie confundiren, dadurch dass sie die Unnatur in der materiellen Welt aufweist[3] und dass sie zu ihrem Hauptproblem macht den Bestand und das Wiedervergehn der Materialität der nicht intelligenten Wesen zu erklären[4]. Hier kann sie nun einige Sätze der neuern Naturphilosophie nur willkommen heissen. Namentlich dass dieselbe sich nicht begnügte mit *Kant* den Gegensatz von Attraction und Repulsion in der Materie zu statuiren, sondern dass sie das Wesen derselben in die Schwere setzte. Da nämlich Schwere nur Leere, schwer nur das ist, was sich von seinem zeugenden Princip getrennt hat[5], indem eben so wie die Luft nur auf das Luftleere Druck übt, eben so nur der Geistleere den Geist auf sich lastend fühlt, nur dem gesetzlosen Wollen das Gesetz als Bürde erscheint, so erkennen jene Sätze der Naturphilosophie eigentlich an, dass das Wesen der Materie in einer Dislocation, einem Herausgetretenseyn aus ihrer eigentlichen Mitte besteht[6]. Auf dieses selbe innerliche Versetztseyn weist auch das Prädicat der Ausdehnung und des Zusammengesetztseyns hin, das man mit Recht der Materie gibt. Ausdehnung ist Hohlheit, Centrumlosigkeit, das Zusammengesetzte ist als Unganzes auch das allein Dissolubile, während das mit sich Einige und Ganze das

---

1) *Sur la notion du tems.* WW. II. p. 79.
2) u. A. Spec. Dogm. I. p. 80. 64.
3) Spec. Dogm. IV. p. 52.
4) Ebend. II. p. 54.
5) *Sur la notion du tems.* WW. II. p. 82.
6) Gedanken aus dem allg. Zusammenh. des Lebens. WW. II. p. 21.

Individuum ist[1]. Darum ist die Schwere mit der (Schein-) Zeit gegeben, und weist wie sie auf ein ungeheures Verbrechen zurück, welches den Bestand der Materie veranlasste, wie es denn die Fortsetzung dieses Verbrechens ist, welche die Materie fortbestehen lässt. Darum ist die Materie nicht das unmittelbare Product der absoluten Einheit, sondern das ihrer Principien (Weisheit — Elohim), welche sie zu diesem Zwecke hervorrief[2]. Die verzeitlichte Natur ist daher gleichsam eine von Gott über dem Abgrund und Grabesschleier gehaltene Phantasmagorie[3] und die Tücke der Natur, von der Göthe sagt, dass sie dem Menschen so oft begegne, liegt nur in der materiell gewordenen Natur und ist durch die intelligente Creatur in sie hineingetragen[4]. — Gerade über die verzeitlichte, materielle Natur d. h. über das, was gewöhnlich Object der Naturwissenschaft zu seyn pflegt, findet sich in *Baader's* Schriften sehr Weniges und Nichts ist systematisch durchgeführt. Freilich soll nach den Herausgebern seiner Werke die Naturphilosophie vorzüglich in den Vorlesungen über *Jakob Böhme* enthalten seyn, und von diesen ist bis jetzt nur die Partie erschienen, welche die ewige Natur betrifft, doch wo zu der creatürlichen übergegangen wird, brechen sie ab. Darf man aber nach der Analogie mit andern Untersuchungen eine Vermuthung wagen, so wird auch weiterhin viel mehr von dem Urstande der selbstlosen Creatur die Rede seyn, und dann wieder von dem Ziele derselben, als von ihrem dermaligen Zustande. Abstrahirt man hier zunächst von dem Verhalten des Menschen zu der materiellen Welt, so beschränken sich die in *Baader's* Werken zerstreuten Bemerkungen über die Physik auf Folgendes: der Irrthum aller mechanistischen Ansichten ist, dass sie keine andere Vereinigung kennen als durch Addition, während die dynamische durch Multiplication, welche allein erklärt, dass *vis conjuncta fortior, disjuncta debilior,* von ihnen geleugnet wird. Damit hängt weiter zusammen, dass sie nicht im Stande sind den Begriff der Durchdringung zu fassen; diesen wieder der Physik vindicirt zu haben ist das Verdienst *Kant's*, der überhaupt auf der Grenze des schlechtgewordenen Occidentalismus der Wissenschaft steht, freilich ihm noch zugewandt bleibt[5]. Sein Hauptverdienst ist, dass er zuerst wieder

---

1) Elementarbegr. üb. d. Zeit. WW. XIV. p. 34. Vgl. *Sur la notion du tems.* WW. II. p. 87. u. Begr. des gut und böse gew. Geistes. p. 43 ff.
2) Begr. d. Zeit. Phil. Schr. III. p. 88. Vgl. Antireligiöse Philosopheme. WW. II. p. 490. 3) Spec. Dogm. III. p. 52.
4) Ueb. *Jak. Böhme* Phil. Schr. III. öfter.
5) Beiträge zur Elementarphysiol. Phil. Schr. I. p. 41. 42. 73.

darauf hingewiesen hat, dass das Innere der materiellen Natur nichts Materielles ist. Alles Sichtbare ist Product immaterieller Principien. Darum muss man nicht ohne Weiteres für unmöglich erklären, dass das Hervortreten dieses Products für einen Moment suspendirt, und also das Sichtbare unsichtbar würde. Ueberhaupt müsste mehr auf das dynamische (Geist-) Wesen der Materie geachtet und u. A. der Gedanke der Impenetrabilität der Materie aufgegeben werden. Er macht alle magische Einwirkung unbegreiflich und ist eben darum fehlerhaft [1]. In Folge der von *Kant* angeregten Ideen hat namentlich *Schelling* die Physik von dem Todtenschlaf der Atomistik wieder aufgeweckt und den Dualismus in der Natur d. h. innern Zwiespalt derselben richtig gefasst [2]. Leider hat aber die Naturphilosophie vergessen, dass der Zwiespalt nie als das Normale genommen werden darf. Sie hat vergessen, dass die Rotation und Unruhe, welche aus dem Gegensatz der Expansion und Attraction als das Dritte sich ergibt, eine Folge ist des aus dem Centrum Gerücktseyns, jenes wilde Naturrad, von dem die Schrift spricht [3]. Daher auch bis jetzt die irrige Ansicht, als wenn das Starre und Fliessende die beiden primitiven Formen alles Daseyns seyen, vielmehr ist die wahre lebendige Substanz wirkliche Einheit von Form und Stoff und das einseitige Vermögen der einen (im Starren) und des andern (im Fliessenden) tritt nur hervor, wo sie im Tode zerfällt. Eben darum ist die Schöpfung der Erde und des Wassers nicht die originelle Lebensgeburt. Jene Einheit (Androgyne) ist natürlich nicht handgreiflich [4], sondern sie ist das nicht materielle Innere des Materiellen, welches ein autonomes Leben führt, während alles heteronome Leben dem Unterschied der Geschlechter und polar Entgegengesetzten (Halbkräfte) unterliegt. Eben darum aber weil in jenem Gegensatz sich der Tod zeigt, eben deswegen ist auch kein Leben denkbar, das nicht den Gegensatz überwinde, es gibt keinen Organism, der nicht über der verborgenen Wurzel des Anorgism's hervorsprosste. Alles Lebendige besteht daher nur durch Verhinderung des Vergehens, d. h. durch eine doppelte Negation, Negation nämlich der Rotation und Unruhe [5]. Ueberhaupt ist ausser dem oben erwähnten Gesetz des Gleichgewichts, welches so formulirt werden kann: *omnis motus in loco* (*natali*) *placidus*,

1) Ueber dynam. Bewegung (in Beitr. zu dynam. Phys. 1809) p. 152.
2) Pythagor. Quadrat. (in den Beitr. zur dynam. Physik. 1809. p. 80.
3) Begründ. der Ethik durch Physik. Phil. Schr. I. p. 169. 170.
4) Ueber Starres und Fliessendes. (Ebend.) p. 142 — 149.
5) Bildungs- und Begründungslehre. WW. II. p. 100. 101.

extra locum turbidus, wobei die erstere Bewegung der Ruhe gleich ist [1], kaum ein einziges Naturgesetz von solcher Wichtigkeit als dies: dass Alles was in der Occultation begründet und nährt, in der Manifestation entgründet und tödtet. So die Wurzel, mit deren Entblössung der Baum verdorrt, so ganz besonders jene Wurzel des Lichtes, das Feuer, welches wenn es als ausbrechendes Feuer hervortritt im zerstörenden Blitz, sonst im Beleben und Leuchten, und also als wahren *Janus bifrons* sich zeigt [2]. — In der concisesten Formel lautet jenes Gesetz so: Was als Latenz einem Leben nothwendig, tritt als Potenz (*puissance*) demselben feindselig entgegen [3]. Wiederholt bemerkt *Baader*, dass in dem von *Hegel* eingeführten Begriffe des Aufhebens als des gleichzeitigen Negirens und Aufbewahrens eigentlich dasselbe Verhältniss angedeutet sey, nur vermisst er in *Hegel's* Aufgehobenwerden die dritte Bestimmung des Erhobenwerdens [4]. Eine eigenthümliche Anwendung nun dieses Verhältnisses wird bei der Lehre von der Alimentation gemacht. Wie alle Lust Befreiung von Noth ist auf der, als auf ihrem Grunde, sie sich erhebt, so geht auch der Genuss des Essens aus innerem Zwiespalt (Hunger) hervor, in dem er so seine Wurzel hat, wie Tugend in der Sünde, aus der sie geboren wird [5]. In dem Process der Alimentation wird die Speise aufgehoben und hebt sich die Speise dem Essenden zu Liebe auf, beide verklären sich gegenseitig, und daher substanziirt sich nicht nur die Speise in dem Esser, sondern sie consubstanziirt ihn mit dem Speisegeber, setzt beide in Rapport, wie die Muttermilch [6]. (Darum hängt der Begriff der Alimentation aufs Genaueste zusammen mit dem der Zeugung, so dass es begreiflich ist, wenn das Wort Gottes in der Taufe als Saame, in der Eucharistie als Speise, vorgestellt wird. Steht nun aber weiter die Analogie des Zeugungs- und Erkenntnissprocesses fest, so kann man sich nicht wundern, wenn *Baader* behauptet, dass die Communion und das gegenseitige Erbautwerden ein von einander sich Nähren sey, und wenn er von herznährenden, herzleerenden und herzzehrenden Menschen spricht [7].) Die angeführten Sätze erklären übrigens, warum *Baader* behaupten musste, dass

---

1) u. A. Antireligiöse Philosopheme. WW. II. p. 468.
2) Ueb. *Jak. Böhme*. Phil. Schr. III. p. 582. Ueb. Emancipation des Katholicism. Nürnb. 1839.
3) Begründungslehre des Lebens. WW. II. p. 103.
4) u. A. Ueber Anthropophagie. Phil. Schr. III. p. 212.
5) Begründ. der Ethik durch Physik. Phil. Schr. I. p. 170. 175.
6) Ueber Anthropophagie. Phil. Schr. III. p. 212 ff.
7) Ebend. p. 217. 218.

der reproductiven Sphäre des Lebendigen, als der Sphäre des begründenden und gestaltenden Lebens, eine höhere Dignität zukomme als den beiden andern, welche nur das Gestaltetseyn zeigen[1]. Das bisher Entwickelte enthält fast Alles, was *Baader* über die materiell gewordene selbstlose Natur sagt, so weit von ihrem Verhältniss zum Menschen abstrahirt wird. Viel mehr dagegen beschäftigt er sich mit dem Rapport zwischen beiden. Auch hier wird zunächst darauf zu reflectiren seyn, wie sich dies Verhältniss gestalten sollte: die Urbestimmung des Menschen war, das Paradies zu bauen, es zuerst über die ganze Erde, dann über das Universum auszubreiten, d. h. die Creaturen wieder in die Ewigkeit zu verzücken, Gott zuzuführen. Indem aber der Mensch selbst sich vom Ewigen abkehrt, erweckt er den Fluch (die Flucht) Gottes, in sich und den Creaturen; die Natur vermag keine paradiesischen Früchte mehr zu tragen, producirt aber Missgestalten, deren Veranlasser er ist, und die nur auf seine Kosten leben. Seine normale Bestimmung hat er damit so verkehrt, dass er, der der Natur Gott offenbaren sollte, jetzt bei ihr Beweise Seines Daseyns sucht. Da aber die Erkenntniss Gottes und der Natur mit einander gehen, so folgt, dass der Mensch durch den Fall eben so sehr sein *imperium in naturam*, als auch sein Erkennen derselben, welches Beides in dem Namen-geben verbunden war, verloren hat[2]. Jenes Erstere zeigt sich jetzt zumeist in jener Baconischen Herrschaft vermöge der Unterwerfung unter die Naturgesetze, d. h. in der Industrie, was denn die modernen Physiker dahin gebracht hat, für den Menschen nicht mehr in Anspruch zu nehmen als die Ehre eines *Chevalier d'industrie*[3]. Die Rectification unseres Verhältnisses zu Gott wird immer mehr die unmittelbare Macht des Geistes über die Natur d. h. das Wunder hervortreten lassen, in dem sich das Uebermaterielle durch Suspension des Materiellen beweist; wer *miroir* Gottes ist, wird wieder zum *miracle* der Natur[4]. Eben so verhält sichs mit dem Erkennen. Die gegenwärtigen Physiker, welchen die Erkenntniss abhanden gekommen ist, den die frühere *magia naturalis* festhält, dass die materiellen Dinge Signatur eines nicht Materiellen sind, betrachten die äusseren Vorgänge vielleicht genauer als der tiefer Blickende, wie man angestrengter auf die Laute horcht, wenn die Sprache nicht geläufig, — der Andere aber mit seinem *second sight*

---

1) Bildungs- und Begründungslehre. WW. II. p. 110.
2) Ebend. WW. II. p. 119. 120.
3) u. A. Recension von *Heinroth's* Wahrheit. WW. I. p. 125.
4) Ueb. *Jak. Böhme* p. 590. Recension von *Heinroth*. WW. I. p. 116.

hört doch mehr und dringt tiefer ins Innere [1]. Dieses theoretische und praktische Ueberwinden des Materiellen, welches der Unschuldszeit eigen war, tritt heut zu Tage, als ein zweideutiges und verzerrtes in dem Fern-empfinden und Fern-wirken der Somnambulen, rein und gesund in der religiösen Extase hervor. Es zeigt das materiefreie Wirken und verhält sich zu dem Materiellen wie das Irrationale in der Mathematik zu dem, womit es die niedere Rechenkunst zu thun hat [2]. Das Naturverständniss ist abhanden gekommen seit man die Solidarität des Menschen und der Natur, welche durchaus nicht zum Pantheismus führt, vergessen hat, und von dem Seufzen der Creatur nach ihrer Erlösung Nichts mehr begreift. Der sogenannte Rationalismus ist durch seinen Antinaturalismus zum Materialismus gekommen [3]. An diese Sätze werden am Passendsten die Lehren *Baader's* über die dermalige Naturbeschaffenheit des Menschen geknüpft, denn obgleich er selbst die Anthropologie als einen von der Physik zu sondernden Theil des Systems bezeichnet hatte, so finden sich doch unter seinen anthropologischen Lehren einige, die einen rein physiologischen Character haben, während der bei Weitem grössere Theil vom ethischen Gesichtspunkt ausgeht. Es geschieht darum der besseren Uebersicht wegen, dass jene hier angeführt, die übrigen aber als *Baader's* ethische Lehren zusammengestellt werden. Dass nun auch seine Anthropologie einen wesentlich religiösen Character hat, ist begreiflich. Wiederholt wird bemerkt, dass wie für die Physik das Materiellwerden der selbstlosen Creatur, so für die Anthropologie die Desintegration durch das Bösewerden des Menschen das Hauptproblem sey [4]. *Baader's* Lehre vom Bösen hat nun für seine Anthropologie um so mehr Bedeutung, als ihm die verschiedenen Stadien des Bösewerdens parallel gehen mit, dadurch bedingten, Veränderungen der physischen Beschaffenheit des Menschen. Oben war die Schöpfungsgeschichte bis zu dem Punkte durchgeführt, wo *Moses* sie aufnimmt. Wie Gott in seiner Schöpferthätigkeit die männliche und weibliche Function vereinigt, so war auch sein Ebenbild der ursprüngliche Mensch, androgyn. Er trug die Gehülfin, mit der er sich fortpflanzen sollte, in sich selbst. Der Anblick der Thiere und ihrer geschlechtlichen Vereinigung liess ihn zu Gelüsten kommen, in Folge der der Schlaf eintrat, der wie die Alimentation nur zur Arretirung egoistischen Streites

---

1) Ueber *Jakob Böhme*. p. 588.
2) Ebend. p. 591. 604.
3) Ebend. p. 584. 606. 626.
4) Spec. Dogm. II. p. 59.

im Organismus bestimmt ist [1]. Während dieses Schlafes, der also die Folge eines Falles war, gab ihm Gott anstatt der von ihm verleugneten Gehülfin, eine ihm äusserliche, das irdische Weib, denn jetzt war es allerdings nicht gut, dass der Mensch allein war, und ohne die äussere Gehülfin wäre er noch tiefer gefallen, zu Verbindungen nämlich auf welche die Bastardformen der Sage hinweisen [2]. Ganz wie die Materie hat also das Weib diese doppelte Seite, den Menschen herabzuziehn und zu retten, *Eva, Ave* [3]. Die Geschlechtsbeziehung, als selbst thierische, macht dann den Menschen noch mehr zum Thier, führt zu dem Fall am Baum und die allmählige Stufenfolge des Falls kann so formulirt werden: *Lucifer* erdachte, *Adam* wollte, *Eva* that [4]. Damit sind in dem Menschen die drei Organe jener drei Thätigkeiten, Geist, Seele und Leib nicht mehr in dem Zustande, in dem sie sich ursprünglich als Ebenbild der göttlichen Dreipersönlichkeit befanden. Anstatt durch Unterwerfung des Leibes und der Seele unter den Geist, beide zu vergeistigen und sich als wirkliche Einheit aller drei zu fixiren, sind sie jetzt gegeneinander versetzt, damit aber alle drei andere geworden, er selbst aber anstatt ihre Einheit zu seyn, aus ihnen zusammengesetzt, ein Zustand der sich zum primitiven verhält wie ein zerbrochenes Glas zum ganzen und einfachen [5]. Aber auch in diesem Zustande, in welchem an die Stelle der befreienden Beleibung die bindende getreten ist, muss die Bauhütte anerkannt werden, unter deren Schutz sich der Geistmensch entwickelt, welcher sich zu dem ursprünglichen Menschen so verhält, wie die wieder erlangte Androgyne zu der ursprünglich paradiesischen, welche dem irdisch-thierischen Geschlechtsverhältniss vorausging [6]. Eben so aber wie das irdische Leben Bauhütte wird zum himmlischen, eben so kann es dazu werden für das höllische, er hat nämlich sich, kraft der zwar verlornen aber ihm wieder zu Lehen gegebenen Wahlfreiheit selbst zu entscheiden [7]. Eine Folge dieser Desintegration ist nun auch der Tod, der als Möglichkeit auch im primitiven Zustande angenommen werden muss, mit der verweslichen Materie aber erst allgemeines Loos des Menschen geworden ist, und in welchem eine dreifache Trennung, zuerst der Seele, dann des Geistes von dem Leibe, endlich des Geistes von der Seele

1) Ueb. *Jak. Böhme* p. 649. 2) Spec. Dogm. IV. p. 138 ff.
3) Ueber das 2te Capitel der Genesis. Phil. Schr. III. p. 656 ff. Vgl. *Ferm. cognit.* IV. WW. II. p. 317.
4) *Ferm. cognit.* I. WW. II. p. 183. 5) Spec. Dogm. II. p. 60 ff.
6) Spec. Dogm. III. p. 64. II. p. 96. 86.
7) Elementarbegr. über die Zeit. WW. XIV. p. 41.

angenommen werden muss, von welchen Trennungen man übrigens in den extatischen (religiösen sowol als magnetischen) Zusänden Anticipationen findet [1]. Auch die Möglichkeit der Geistererscheinungen soll aus dieser Theorie des menschlichen Zusammengesetztseyns gefolgert werden können, indem der Mensch im extatischen und nach dem Tode eingetretenen Zustande die Fähigkeit haben soll, sich durch eine (nicht materiell-) sinnliche *actio in distans* vernehmlich zu machen und andrerseits die Sinne (in nichtmaterieller Weise) eine gesteigerte Perception empfangen können [2]. (Ueberhaupt ist dieses Dämmerungsgebiet der Anthropologie von *Baader* mit besonderer Vorliebe behandelt, obgleich er andrerseits nicht leugnet, dass die magnetischen Erscheinungen zweideutig und meist krankhaft seyen, und auch zu verstehen gibt, dass die erscheinenden Geister meistens erbärmliche seyen.) —

17. Geht man nun zu der Ethik *Baader's* über, so wird auch diese negativ durch die Polemik begründet, die er gegen die *Kant-Fichte'sche* Vergötterung des Gesetzes richtet. Nach dem bereits erwähnten Canon, dass Schwere = Leere, kann von einem sittlichen Zwange d. h. von Gesetz nur die Rede seyn, wo der Mensch sich der sittlichen Bestimmungen entleerte. Daher die in den mannigfaltigsten Wendungen ausgesprochne Behauptung, dass die *Kantische* Moral eine Moral für Teufel sey, dass sie das tantalische Streben und den Krieg gegen die Natur d. h. die Unseligkeit, als die eigentliche Bestimmung des Menschen ansehe [3], dass die natürlichste Maske, unter welcher der Satan heut auftreten könnte, die eines Professors der Moralphilosophie wäre [4] u. s. w. Im Gegensatz dazu ist die wahre d. h. religiöse Ethik die, welche erkennt, dass Gott, der uns das Gesetz gibt, es auch in uns erfüllt [5]. Wie die Logik, die Fundamentalphilosophie, und die Physik den religiösen Character festhielten, eben so weiss *Baader* auch Nichts von einer Ethik, welche das religiöse Element ausser sich hätte, und etwa als philosophische Ethik einer christlichen oder theologischen Moral entgegengesetzt werden könnte. Vielmehr ist sie theologisch weil sie philosophisch ist, oder vielmehr sie verbindet beide Charactere weil sie theosophisch ist. Das Centrum der ganzen Ethik bildet der

---

1) Ueber Extase u. Metastase. Phil. Schr. I. p. 316 ff. Vgl. Ueber Extase oder Verzücktseyn. Phil Schr. II. p. 21.
2) Zu zwei Recensionen der Seherin von Prevorst. Phil. Schr. III. p. 264.
3) u. A. *Ferm. cognit.* V. WW. II. p. 369.
4) *Ferm cognit.* I. WW. II. p. 188.
5) Recension über *Heinroth*. Phil. Schr. III. p. 109.

Begriff der Versöhnung. Da die Versöhnung eingetretene Zwietracht voraussetzt, so ist auf den Fall zurückzugehn; da sie ferner, wie schon die Etymologie andeutet, ohne den Sohn nicht gedacht werden kann, so verbindet sich *Baader's* Ethik auf das Genaueste mit seiner Hamartologie und Christologie. Durch den Fall hat sich der Mensch von Gott, d. h. dem Elemente wovon er lebt, loszumachen gesucht [1], und also lastet jetzt Gott auf ihm, ihn bloss durchwohnend, so dass also, der zum Mitwirker bestimmt war, weil er Alleinwirker werden wollte, wozu ihn die *Kantischen* und *Stoischen* Moralisten noch heut zu Tage wieder auffordern [2], zum blossen Werkzeug herabgesetzt ist. Damit aber hat der Mensch die Fähigkeit verloren sich selbst zu reintegriren. Die Erbschuld, der Schlangensaame, wohnt ihm inne, der ihn daran verhindert. Auf der andern Seite, indem verhindert wurde, dass der Fall des Menschen zum Sturz zur Hölle wurde, ist dem Menschen die göttliche Ebenbildlichkeit, die *Idea,* der Weibessaame auch inwohnend geblieben, und damit die Erlösbarkeit [3]. Wozu diese die Möglichkeit ist, das wird nun verwirklicht dadurch, dass Gott, um dem einmal verdorbnen Menschen beizukommen, selbst in seine Natur eintritt [4], zum Hercules wird, welcher dem Menschen als dem die Weltlast tragenden Atlas sie ertragen hilft [5]. Der gefallne Mensch bedarf des sich entäussernden mit ihm auf ein *niveau* sich stellenden Gottes [6]. Gott aber, dem Lucifers Fall nicht so zu Herzen ging, als der des Menschen, versah sich, kann man sagen, an diesem und so beginnt die Menschwerdung mit dem Falle des Menschen [7]; Gott hat sie übernommen weil der Mensch es versäumt hatte in sich das Wort Gottes sich concentriren zu lassen [8]. So ward also mit der ersten Schöpfung der Vater in seinem natürlich-kreatürlichen Wirken allein offenbar, und des Sohnes und Geistes Wirken blieb verborgen. Mit dem Abfall der Creatur trat des Sohnes offenbares Wirken in ihr hervor und das Leiden Christi (noch nicht Maria's Sohn) beginnt mit jenem Abfall [9]. Nur in Folge dieser Herablassung kann gesagt werden, dass Gott von der Ge-

---

1) Blitz als Vater des Lichts. WW. II. p. 31.
2) *Ferm. cognit.* V. WW. II. p. 345.
3) Vorles. über Societätspil. WW. XIV. p. 156.
4) Begründ. der Ethik durch Physik. Phil. Schr. I. p. 180.
5) u. A. Ueb. Anthropophagie. Phil. Schr. III. p. 218.
6) Gedanken aus dem Zusammenh. des Lebens. WW. II. p. 24.
7) Vierzig Sätze aus einer rel. Erotik. Nr. 39.
8) *Notion du tems.* WW. II. p. 89.
9) Ueber Emancipation u. s. w. p. 55.

schichte tangirt werde. Jetzt freilich ist Christus so der Mittelpunkt aller Geschichte, dass es genau genommen gar keine andere Geschichte gibt als Erlösungs- und Offenbarungsgeschichte [1]. Während nun in der vorchristlichen Zeit die *Idea* oder das Gottesbild in dem Menschen vor dem Satansbilde zurücktritt, (weshalb man in den heidnischen Religionen ein dämonisches Walten annehmen muss,) wird das in Adam occult gewordene göttliche Ebenbild in der Empfängniss Jesu durch die Jungfrau, als die Ehestatt Gottes wieder erweckt, und erscheint in ihrem Sohn der Mensch wie er eigentlich seyn sollte [2]. Man kann dies Menschwerdung des moralischen Gesetzes nennen, wenn man nur festhält, dass mit dem Menschwerden das Gesetz nicht mehr Gesetz ist, sondern inneres Leben. Indem dieser Mensch in der Versuchung besteht, wird, wie das die Bestimmung des Menschen war, die Natur d. h. die Selbstheit in ihm der *Idea* subjicirt, daher tritt in ihm der auf, dem der Himmel (die Engel) eben so dienen, wie die selbstlose Creatur seiner Herrschaft (im Wunder) gehorsam ist [3]. Dass nun vermöge der Solidarität alles Menschlichen ganz eben so wie Adams Schuld Erbschuld so Jesu Reinheit Erbgnade wird, dies darf durchaus nicht als Etwas angesehn werden, was gegen die allgemeinen Naturgesetze ist. Vielmehr lassen sich in der erlösenden Thätigkeit Jesu Christi dieselben Gesetze wieder erkennen, denen auch die selbstlose Natur unterliegt, freilich besonders in den Erscheinungen, die den materialistischen Physikern ein Anstoss sind. Die sühnende Wirksamkeit des Todes Christi ist ganz ähnlich der Heilung eines kranken Gliedes durch Derivation der *materia peccans* auf ein gesundes. Dass er uns seine Kraft mittheilt, geschieht auf eben so natürliche Weise wie die Mittheilung einer Krankheit, also *per infectionem vitae* [4]. Vor Allem aber tritt die Aehnlichkeit seiner heilenden Thätigkeit hervor mit jenen Erscheinungen wo die Somnambule nicht nur in sondern von dem Magnetiseur als wahrer Kraftsauger lebt [5]. Wir sind in diesem Rapport mit Christo welcher namentlich durch das Gebet, vorzugsweise aber durch das Sacrament in dem er sich uns zum Aliment gibt, stets hergestellt wird. Es bestätigt sich hier nur das allgemeine Naturgesetz, dass wir uns in eine Region hinein und aus ihr heraus eben nur essen, ja dass wir

---

1) Elementarbegr. über die Zeit. WW. XIV. p. 54.
2) *Ferm. cognit.* II. WW. II. p. 224.
3) Vorl. über Societätsphil. WW. XIV. p. 148.
4) Bildungs- und Begründungslehre Satz 32. WW. II. p. 114.
5) Ueber Extase. Phil. Schr. II. p. 11.

nur sind was wir essen [1]. Eben darum ist es auch der Hunger und Durst nach Gott, diese Lust nach ihm, welche ihn finden lässt, und in sofern kann, was diese Sucht veranlasst hat, eine *felix culpa* genannt werden [2]. Freilich ist es diese selbe Schuld, die es möglich macht, dass der Mensch in jenen Zustand gerathe, der der Hydrophobie am Meisten gleicht, weil das tantalische Leben hier darin besteht zu verschmähen was Leben gibt. Es folgt aus dem Gesagten, dass eine Moral, welche wie die *Kantische* die Versöhnung nicht nur ignorirt sondern leugnet heilandslos, darum aber auch heillos seyn muss. Auf der andern Seite aber ist auch vor der zu warnen, welche Christum als Arzt anerkennend, nicht wahr haben will, dass er auch als Arznei, mit Ueberwindung, eingenommen seyn will. Dies verkennt *Luther* in seiner Polemik gegen die Werke [3], der man den Ruf entgegenstellen muss: fürchte das Leichte, und die Bemerkung, dass wie das Wahre nicht ohne Kopfbrechen, so das Gute nicht ohne Herzbrechen ergriffen wird [4]. Das Depotenziren der Ichheit zum Ich ist ein wirkliches Mortificiren derselben und darum schmerzhaft [5]. Auf das Sterben der Ichheit (nicht des Ich) ist hinzuarbeiten und selbst die Askese die durch die Versagung des erlaubten Genusses den Trieb zum unerlaubten zu bändigen sucht, ist nicht zu verwerfen. Ist vermöge dieser selbstthätigen Mitwirkung die Reintegration erfolgt, so ist der Zustand der Seligkeit erreicht, welcher ein wirklicher Genuss des erreichten Zieles ist, während *Kant's* Seliger dazu verdammt ist, gleich dem ewigen Juden, ewig sich unnütz zu plagen. Der moderne Pantheismus wieder, welcher die Individuen absorbirt werden lässt, vergisst, dass zu Grunde gehn sonst zum Teufel gehn heisst nur nicht: zu Gott. War nun aber Desintegration und Corruptibilität dasselbe, so folgt dass mit der Reintegration sie aufgehört, Indissolubilität und Unsterblichkeit an die Stelle jener getreten ist [6]. Die eigentliche Garantie der Unsterblichkeit liegt in der Unersetzbarkeit jedes menschlichen Individuums, vermöge der es die Menschengattung zur Totalität vollendet [7], die der ewigen Seligkeit in der Unverlierbarkeit derselben, welche eine Folge ist der entweder gleich anfangs besiegten Versuchung, oder des auf dem

1) *Sur l'Eucharistie.* Phil. Schr. III. p. 79.
2) *Ferm. cognit.* V. WW. II. p. 350.
3) u. A. Divinations- und Glaubenskr. Phil. Schr. II. p. 68.
4) Vorl. üb. Societätsphil. WW. XIV. p. 114.
5) *Ferm. cognit.* V. WW. II. p. 354. 357.
6) Societätsphil. WW. XIV. p. 117. 125.
7) Vorl. über rel. Phil. WW. I. p. 304.

Wege der Versöhnung gesühnten Falles. *Baader* verhehlt nicht, dass am Ende das Letztere die Herrlichkeit Gottes noch mehr offenbare als jenes Erstere [1], womit er freilich in Widerspruch tritt mit manchen andern Aeusserungen über das Böse. Gerade wie die bestätigte Seligkeit ewig ist, gerade so auch die Unseligkeit wenn die Zeit abgelaufen ist, welche bestimmt war, die Folgen des Falles ungeschehen zu machen. Die Zeit und Materialität hatte nämlich zum Zweck den Sturz in den Abgrund, die Abymation, zu verhindern. Daher bewirkt die äusserliche Corporisation Dissolution des Bösen. Wird sie, das Gerüste, aufgelöst, dann erfolgt die völlige Dispersion des Bösen [2]. Dann, wo keine Materie und keine Zeit mehr seyn wird, kommt es erst zur völligen Scheidung zwischen Himmel und Hölle, und wenn schon es begreiflich ist, dass bereits jetzt Lucifer ganz und unwiederbringlich alle Zukunft verloren hat, so ist doch erst das Gericht die irrevocable Promulgation jener Scheidung, und in sofern wird die Hölle erst anfangen, wenn keine Zeit mehr ist [3]. Wie jetzt, so wird auch dann Gott nicht minder in der Hölle offenbar seyn wie im Himmel, nur auf verschiedene Weise, dort durchwohnend und an dem dunklen Gegensatz sich spiegelnd, hier inwohnend in mitwirkenden Geistern [4]. Nur bei den letztern finden sich Furcht und Hoffnung, Tugenden (der Zeit), sofern sie der (vorzeitigen) Sicherheit und Verzweiflung wehren [5]. Die Wiederbringung aller Dinge ist eine unchristliche, dagegen die von der Verklärung und Erlösung auch der selbstlosen Natur, eine durchaus christliche Lehre.

18. Sowol aus dem Standpunkte *Baader's* als aus seiner Eigenthümlichkeit geht es hervor, dass er keine Untersuchung anstellt bei der nicht Blicke theils auf das Alles begründende religiöse, theils aber auch auf andere Gebiete geworfen werden. So hat er auch in dem ethischen Theil seiner Arbeiten nicht gesondert was die sittliche Stellung des Einzelnen als Solchen, und was ihn, sofern er Glied einer Gemeinschaft ist, betrifft. Dass aber eine solche Sonderung der Klarheit und Uebersichtlichkeit seines Systems nur förderlich seyn könne, das hat er selbst factisch zugestanden, indem unter seinen Augen und mit seiner Bewilligung von seinem Schüler *Fr. Hoffmann* alles das zusammengestellt wurde, was er in einer Menge von Schriften über das Leben des Menschen in der Societät, sowol der zeitlichen, dem

---

1) Spec. Dogm. I. p. 99 ff.
2) *Sur la notion du tems.* WW. II. p. 86. 88.
3) Ueber gut und böse gewordnen Geist. p. 37.
4) *Ferm. cogn.* IV. WW. II. p. 246.
5) Ueber gut und böse gew. Geist. p. 36.

Staate, als der ewigen, der Kirche, geäussert hatte [1]. Die Stellen, welche *Hoffmann* zusammenstellte, befanden sich namentlich in der Abhandlung über den solidären Verband von Religion und Politik, in vielen Aufsätzen des zweiten Bandes der philosophischen Schriften, in Recensionen über den *Avenir* und über *La Mennais*, der Abhandlung über moderne Constitutionen, den Schriften über den Proletair, über Evolutionismus und Revolutionismus, endlich den *Fermentis cognitionis*. Wir sind berechtigt anstatt nach den einzelnen Schriften, nach der Zusammenstellung zu citiren. Als der Hauptsatz der *Baader'schen* Societätsphilosophie muss der angesehn werden, dass es eine wirkliche Vereinigung und Aufhebung des Dualismus nur durch gemeinschaftliche Subjection gebe, oder dass eine *unio* nur möglich sey durch ein übergeordnetes *uniens*, woraus umgekehrt folgt, dass jede Zwietracht Empörung ist. Dieser Satz, der selbst aus dem metaphysischen Grundsatze folgt, dass es keinen Dualismus gebe, der nicht gehemmter Trialismus sey, ergibt nun die wichtige Folgerung, dass der Staat als das Band zwischen Regierten und Regierenden ohne religiösen Character ganz undenkbar ist. Dem falschen Dogma von dem *état athée* muss der Satz entgegengestellt werden: *l'état est chrétien*, da die christliche Religion die Religion der Religionen, ja eigentlich jeder religiöse Mensch ein Christ ist [2]. Uebrigens fürchte man Nichts für die Toleranz; als der Staat am Meisten atheistisch war, hat er am Wenigsten religiöse Toleranz gezeigt. Der christliche Character des Staates lässt dann wieder die zweite Bedingung jeder wahrhaften Einheit hervortreten: die Ungleichheit der Glieder, ohne welche es nur zu einem Aggregat oder einer Summe, nicht aber zu einer Ganzheit kommt. Freilich streitet diese Ansicht vom Staate gegen den irreligiösen Geist, der sich in den verderblichen deutschen Theorien und der noch nicht einmal so schlimmen französischen Praxis zeigt, allein dieser irreligiöse Geist führt trotz dem dass er sich liberal nennt, nur zum Despotismus, denn die Fabel des Liberalismus hat stets zu ihrer Moral den Servilismus [3]. Entweder führen jene Theorien zum Despotismus von oben, wenn die physische Macht zum Principe des Rechts gemacht die Unverwirkbarkeit des Regentenrechts behauptet, und das Volk angesehn wird als sey es durch die Gnade des Regenten als des (gottgleichen) Souverains. Oder zur

1) Grundzüge der Societätsphilosophie von *Franz Baader*. Würzb. 1837.
2) Societätsphil. p. 76 ff. 3) Ebend. p. 9. 37.

Despotie der Masse, wenn man mit den Jacobinern den Regenten durch die Gnade des Volks seyn lässt, welchem letztern die (noch dazu unverwirkbare) Souverainetät zukomme. Vielmehr ist nur Gott als der Souverain anzusehn, von dessen Gnaden Regent und Volk sind [1]. Eben so führt der moderne Kampf gegen die Ungleichheit zum Despotismus. Denn wie der einzelne Mensch Gott gegenüber verschwände, wenn ihre Beziehung eine unmittelbare wäre, gerade so verschlänge der Staat den Einzelnen, wenn nicht Corporationen, Stände, zwischen beide in die Mitte träten. Das Christenthum, selbst eine Welt-Innung, hat die ächt deutsche Neigung zu Innungen und Corporationen ins Leben gerufen und es ist kein Zufall, wenn überall den Krieg gegen die Innungen und Standesunterschiede der Kampf gegen das Christenthum begleitet hat [2]. In dem Maasse aber als der Corporationssinn aufgehört hat, ist auch das Vertrauen im Aeusserlichen verschwunden und es hat sich gezeigt, dass wie es keinen *esprit* gibt als *esprit de corps,* so auch nur *credit de corps.* Indem man nämlich alles ständige und stabile Eigenthum zerstört, durch Ablösungen u. dergl. alles Immobiliare mobilisirt hat, ist man zu der Umkehrung des wahren Verhältnisses gekommen, dass das Mobile (das Geld) in Weniger Hände immobil geworden ist, die Argyrokratie welche von England ausgegangen, den Continent beherrscht, hat die frühern Kammerknechte (die einzigen, die noch eine Corporation geblieben und darum so mächtig sind) — zu Kammerherrn gemacht, den Bauern vom Boden (an den nicht das Gegenbild der Geisteigenschaft, die Leibeigenschaft, sondern der feste Besitz fesseln soll) gelöst und zum Auswandrer gemacht. Sehr viel hat dazu die s. g. rationelle Landwirthschaft, dieses Seitenstück der rationellen Theologie, beigetragen, die blossen Geld-Leistungen und Löhnungen u. s. w., kurz die Geldwirthschaft welche die Naturalwirthschaft verdrängt hat, und das Missverhältniss zwischen Besitzenden und Besitzlosen hervorgerufen hat, an dem wir krank liegen [3]. Uebrigens beweisen die Feinde der ständischen Gliederung selbst die Nothwendigkeit derselben, indem sie bei jener Caricatur der Stände angelangt sind, welche die modernen Repräsentantenkammern darbieten. So viel Irriges sich in diese moderne Staatsweisheit mischt, welche an *Rousseau's contrat social* festhält, (anstatt mit *Burke* in dem Staat einen Contract zu sehn, der an die frühern und nachfolgenden Generationen bindet) welche das widersinnige Dogma von der

1) Societätsphil. p. 21. 2) Ebend. p. 23. 47.
3) Ebend. p. 45. 22. 42. 43. 25. 40.

Theilung d. h. Schwächung der Staatsgewalt festhält, und damit den Wahn *Payne's* verbindet, dass ein Volk nur dann eine Verfassung habe, wenn man sie in die Tasche stecken könne, so sehr sie sich mit ihren Surrogaten der Freiheit und des gesunden Staatslebens als ein Kind des Jahrhunderts der Surrogate erweist, so muss doch in allen ihren Irrthümern dies anerkannt werden, dass es Symptome der Entwicklungskrankheit sind, an der unser politisches Leben leidet [1]. Eines der bedeutendsten Symptome dieser Krankheit ist das wachsende Missverhältniss der Lage der Besitzenden und Besitzlosen, das Elend des Proletairs. Es ist gewiss, dass es mit seinen Grund hat in der Depression der religiösen Gesinnung. Diese selbst aber ist durch Stagnation des politischen Lebens gefördert, und es fragt sich jetzt weniger wie das Elend entstanden ist, als wie ihm, nicht durch Wohlthätigkeits- und Polizei- sondern durch Rechtsanstalten abzuhelfen sey [2]. Die Rückkehr zur Naturalwirthschaft ist, wie jede Rückkehr, unmöglich. Der Versuch dazu müsste, weil *non progredi est regredi,* nothwendig neue Revolutionen hervorrufen und noch mehr zurückbringen. Es handelt sich also darum, auf dem Wege der Evolution zu helfen. Neue Associationen wie sie bis jetzt bloss von Privaten versucht wurden, werden von Neuem den *esprit de corps* beleben müssen. Eben so wird in der Repräsentation des Landes der Proletair vertreten seyn müssen. Nicht so, dass sein Repräsentant für ihn an der Legislation theilnehme, sondern dass er für ihn die Advocatie übernimmt. Diese Rolle, welche während der Hörigkeit der Erbherr spielte, wird jetzt wo die Leib- und Geistes-eigenschaft aufgehört hat, am Passendsten dem Priester übertragen, der dadurch aus der Situation des blossen Seelsorgers mehr in die Stellung des alten Diakonats käme, und Gelegenheit hätte, den Priesterhass zu mindern, der bei den Meisten Religionshass ist [3]. Eben so ist das Vielregieren, dieses Unglück unserer Tage, wodurch die Freiheit gehemmt und die Abgaben gesteigert werden, nicht etwa dadurch zu heben, dass man, wie unsere Liberalen thun, die Kammern an die Stelle des Regenten setzt, in ihnen anstatt in ihm die Einheit des Staates sieht, sie unverantwortlich d. h. zum Souverain macht, sie anstatt zu berathenden Organen zu Beschliessern des Gesetzes erhebt, welches der Regent nur auszuführen habe, so dass er eigentlich der einzige Regierte ward, — sondern vielmehr durch Aufgeben des Irrthums, als müsse Alles von der Re-

---

1) Societätsphil. p. 22. 63. 76. 2) Ebend. p. 83. 41.
3) Ebend. p. 40. 44. 45. 47 ff. 65.

gierung ausgehn, und durch das Festhalten gewisser Vitalwahrheiten, welche vor Allem das Christenthum behauptet[1]. Zu diesen gehört: dass aller Besitz Amtsbesitz, alles Eigenthum aber solidarisch verbunden ist. Ferner, dass das Regieren eine Pflicht, das Regiertwerden ein Recht ist. Endlich dass jedes Subjicirtseyn unter eine bloss menschliche Autorität (vor Allem die eigne), Unfreiheit ist, vor der nur die gemeinschaftliche Unterwerfung Aller unter die Autorität Gottes rettet, indem sie uns im rechten Sinne gleich macht[2]. Die Reihenfolge der Staatsformen bei dem jüdischen Volke, wo auf die natürliche Form der Theokratie der Civilstaat mit seinen Richtern, endlich der politische Staat mit seinen Königen folgte, hat sich bei den Theorien über den Staat wiederholt. Alle drei verhalten sich wie Liebe, Gesetz und Autorität. Die gegenwärtig herrschende, liberale, Ansicht ist nur eine civilistische, keine politische[3]. Uebrigens wird es nur so lange wirkliche Regenten geben, d. h. wird nur so lange die Einheit der Nation selbst als Vereinzeltes (Partei) dem Einzelnen gegenübertreten, als nicht das Allgemeine Eine ins Centrum aller einzelnen Functionen eingedrungen ist, und e i n Regiment im Innern und Aeussern herrschen wird, indem die Idee Alles durchdringt[4]. Es ergibt sich aber hieraus auch, dass *Baader* den Staat als ein zeitliches Institut nehmen muss, womit auch dies zusammenstimmt, dass er einmal sagt: durch das Heraustreten aus der Einheit entsteht das Gesetz, wird jenes zur That, so tritt die (weltliche) Societät hervor[5]. — Damit ist der Uebergang gemacht zu der zweiten Form der Societät, der K i r c h e, welche nämlich das über alle Schranken der Nationalität hinausgehende Welt-Institut ist. Theils ausdrücklich, theils stillschweigend wird bei der Betrachtung der Kirche die Analogie mit dem Staate zu Grunde gelegt. Hier, wie dort, handelt es sich darum, den Evolutionismus festzuhalten als die höhere Mitte gegen die Stagnation und Revolution, auch hier darum, zu zeigen, dass wo Veraltetes festgehalten wird, es gerade n i c h t so ist wie in der alten guten Zeit, die nur das Lebendige achtete. Was im Staatsleben der Liberalismus und Jakobinismus, das ist nach *Baader* im kirchlichen Leben der Protestantismus, hervorgegangen aus denselben Irrthümern wie jener[6]. Der Protestantismus ist durchweg revolutionär, ja er ist die Theorie der Revolution, indem er

1) Societätsphil. p. 50. 54. 84. 34. 2) Ebend. p. 28. 31. 8.
3) Ebend. p. 11.
4) *Ferm. cognit.* II. WW. II. p. 201. 202.
5) Recension v. *Heinroth*. WW. I. p. 113. 6) Societätsphil. p. 66.

zum Princip gemacht hat, worin alles revolutionäre Wesen besteht, das sich-Abwenden von dem Begründenden, anstatt dass jede Evolution davon ausgeht. Die Reformatoren wussten vielleicht selbst nicht, dass sie von dem Kirchthum selbst abfielen. Die Kirche selbst war nicht unschuldig an diesem Ereigniss. Während sie früher, wie schon Kirchenväter dies anerkannt haben, in jedem häretischen Angriff gegen sie den Stimulus zu neuer Evolution fand, hat sie die Probleme, welche das Reformationszeitalter ihr vorlegte, ignorirt, gleichsam einen Wechsel protestirt, der durch die Reformation nicht eingelöst sondern nur prolongirt wurde. Jene Probleme waren die Fragen nach kirchlicher und politischer Autorität, ferner nach dem Verhältniss des Glaubens und der Wissenschaft. Der Protestantismus, der übrigens in seiner ursprünglichen Gestalt nicht mehr *inter vivos*, sondern in Nihilismus und Pietismus zerfallen ist, ist weit davon entfernt diese Frage entschieden zu haben [1], sondern hinsichtlich der erstern hat er an die Stelle des durch die Kirche unterdrückten Staates nur die durch den Staat unterdrückte Kirche zu setzen vermocht, hinsichtlich der zweiten ist es dahin gekommen, dass Schrift, Tradition und Wissenschaft anstatt in Einheit — *tres faciunt collegium* — die Kirche zu stützen, den drei einseitigen Richtungen des protestantischen Pietismus, des alten Katholicismus, und des Rationalismus zu Grunde gelegt worden sind, Einseitigkeiten die von denen fixirt werden, welche von einem *Petrinischen, Paulinischen* und *Johanneischen* Christenthum sprechen [2] (vgl. p. 537). Das Problem liegt noch immer vor, und jetzt möchte eine Prolongation des Wechsels unmöglich seyn. Es handelt sich also darum, das wahre Verhältniss von Kirche und Staat anzustreben, wozu der erste Schritt die Indifferenz beider seyn könnte. Daher das wiederholte Verlangen *Baader's* dass die Priester eben so wenig (weltlich) regiert werden als regieren sollen. Darum seine Polemik gegen die Dictatur des Papstes, welche im Fall sie auch so alt seyn sollte, wie *Möhler* u. A. behaupten, darum doch keine permanente Berechtigung zu haben braucht [3], und jetzt der corporativen, nicht monarchischen, Form weichen solle, darum endlich die, oft idealisirenden, Lobpreisungen der griechisch-katholischen Kirche, die verbunden mit den Erklärungen über das Papstthum selbst einen treuen Anhänger *Baader's* wie *Schlüter*, dahin gebracht haben,

---

1) Katholicismus und Protestantismus. WW. I. p. 74 ff.
2) Societätsphil. p. 34. 101. 103.
3) Ueber Emancipation des Katholicismus von der römischen Dictatur. 1839. p. 41. 42.

von ihm abzugehn [1]. Mit diesen Erklärungen aber will er sich durchaus vom Katholicismus nicht lossagen. Vielmehr nennt er es einen allgemein herrschenden Irrthum, durch den auch *Luther* zu seiner Revolution gekommen, dass Katholicismus und Papstthum dasselbe sey [2]. Eben so gross, wenn nicht grösser, ist die Gefahr welche daraus erwächst, dass das zweite Problem nicht gelöst, nicht an die Stelle der drei Untheologien die wir haben, eine wahre Theologie gestellt ist, welche Schrift, Tradition und Vernunft eben so vereinigt, wie die wahre Staatsansicht gleichweit von dem *Payne'schen* Vergöttern schriftlicher Constitutionsurkunden und der eben so thörichten Furcht *de Maistre's* vor dergleichen, einen lebendigen, auf Schrift und Tradition ruhenden Staat will [3]. Deswegen war dem Katholicismus nie Etwas so nothwendig als jetzt die Befreundung mit der Speculation. Eine Excommunication der Intelligenz, welche die ängstlich Servilen anrathen, wäre fruchtlos, da sie mit der Excommunication aus der Intelligenz beantwortet werden würde [4]. Man muss den Protestanten den Wahn nehmen, dass sie allein die Partisane der Vernunft und Wissenschaft sind, indem man die Unwissenschaftlichkeit und Vernunftlosigkeit der sich so nennenden rationalen Theologie, die wesentlich protestantisch ist, nachweist [5]. An dieses negative Geschäft wird sich das positive anschliessen müssen, eine Theologie aufzustellen, welche zugleich wahre Naturwissenschaft ist, damit auch der Irrthum verschwinde als sey die gegenwärtige, von wahrer Ideophobie besessene Naturwissenschaft die einzig vernünftige. Im Gegensatz gegen die ausländische blindgläubige Partei die nichts von Religionssachen wissen will, sondern Andere bezahlt, damit diese für sie wissen, im Gegensatz gegen die eben so ausländische antireligiöse Naturwissenschaft ist es Zeit, dass die alte deutsche Wissenschaft sich erhebe, wie sie in dem *Philosophus teutonicus* ihren Heros gehabt hat, an dem sich zu orientiren die Aufgabe der Gegenwart ist [6].

---

19. Obgleich es eine ziemlich müssige Frage ist, wer von Zweien, die sich um die Philosophie verdient gemacht haben, grössere Verdienste habe, so ist doch hier durch die Stellung, welche *Baader* und *Oken Schelling* gegenüber angewiesen wurde, die Beantwortung derselben fast Pflicht

1) WW. XIV. Vorr. p. 25 ff. 2) Ueber Emancipation etc. p. 6.
3) Ebend. p. 12. *Ferm. cogn.* II. WW. II. p. 212. 213. Societätsphilosophie p. 16.
4) Ueb. Emancipation etc. p. 8. 5) Ueb. rational. Theol. passim.
6) Ueb. Emancipation etc. p. 12. 13.

geworden. Indem nämlich behauptet ward, *Schelling* habe nur fragmentarisch dargelegt im Identitätssystem was *Oken*, in seiner veränderten Lehre, was *Baader* zum vollständigen System entwickelten, könnte es scheinen, als solle sein Verdienst gegen das jener Beiden herabgesetzt werden. Wenn aber sonst schon es richtig ist: *initium plus dimidio*, so noch mehr wo *initia* gegeben wurden zu zwei Entwicklungen deren jede nur ein *dimidium*. Gerade was man an *Schelling* getadelt hat, dass er seinen ersten Standpunkt nicht festgehalten habe, wie *Oken*, gerade dies hat ihn in Stand gesetzt für die weitere Entwicklung der Philosophie eine nachhaltigere Wirkung zu haben. *Oken*, weil er die letzten Consequenzen zieht, langt bei dem Grenzpunkt der Philosophie an, daher er von Empirikern mehr berücksichtigt worden ist als (zu ihrem Schaden) von Philosophen. Eben so ist es mit *Baader*. Nimmt man den Kreis seiner Schüler aus, so lässt sich ein Einfluss auf Andersdenkende bis jetzt nur bei Theologen nachweisen. Es hat seinen Grund darin, dass er gleichfalls, nicht wie *Schelling* nur Fundamente gelegt, sondern darauf fortgebaut und zu den letzten Folgerungen zu gelangen versucht hat. Was *Oken* und was *Baader* gelehrt haben, ist Alles mehr aus einem Guss, als was *Schelling* vorträgt, bei dem fast jedes neue Werk eine neue Form zeigt in welche die, wieder in Fluss gebrachte, Lehre gegossen werden soll. Kleinigkeiten abgerechnet hat *Oken* nie für nöthig erachtet, etwas zu widerrufen. Bei *Baader* kann man sogar sagen, dass schon in den ersten Schriften sein Standpunkt unveränderlich fixirt ist, und dass daher die häufigen Wiederholungen kommen, die bis auf die witzigen Einfälle gehn. Es ist die Einseitigkeit ihrer Standpunkte, welche eine solche Bestimmtheit möglich machte, während bei *Schelling*, schon als er am Identitätssystem baute, Ahndungen des höhern Standpunktes die Consequenz seiner Sätze unterbrechen. Vermöge dieser Einseitigkeit können Beide auf *Schelling* sich berufen und ihre Uebereinstimmung mit ihm behaupten. Für *Oken* aber existirt dann nur der pantheistische Naturphilosoph *Schelling*, während *Baader* dessen naturphilosophische Sätze nur umdeutend, ganz beistimmend aber nur die annimmt, die sich in seinen spätern Schriften finden. Unter sich freilich werden sie gar keine Berührungspunkte darbieten oder nur so, wie das oben (p. 590) gezeigt war. Es sey erlaubt, auf einige der Hauptdifferenzen nochmals zurückzuweisen. Dem Einen ist die Religion Grundlage alles Wissens, bei dem Andern kommt sie nicht einmal vor unter den Formen des menschlichen Bewusstseyns. Wenn dem Einen Zeit und Raum Formen des göttlichen Daseyns sind, nur das Materielle

wirkliches Daseyn hat, so behauptet dagegen der Andere, dass das Materielle nur eine durch das Böse veranlasste Phantasmagorie sey, und Raum und Zeit nur Formen der Desintegration. Dem Einen gibt es keine andere Gewissheit als die mathematische, er sucht in der Mathesis die Wahrheit, nach dem Andern ist es nur der gefallene Geist, welcher der unfreien mathematischen Evidenz, dem Gesetz, verfallen ist, und den mathematischen Formeln des Einen begegnet das Paradoxon des Andern: *quand nous sommes à trois nous sommes à quatre c'est-à-dire à un.* Wenn *Baader* ein Gewicht legt auf die Lehre von den Engeln, wenn er den Menschen zu ihnen oder über sie erhebt, so wird dieser für *Oken* zum höchsten, aus dem Meerschlamm gewordenen, Thier und wenn er einen Aberglauben recht grell characterisiren will, so behauptet er, er gleiche der frühern Ansicht, dass es Engel gebe. Während *Baader* stets auf den Sündenfall als auf jene Katastrophe zurückgeht, bei der Alles seine Bestimmung verfehlt hat, macht nach *Oken* der Dünkel der Gottgleichheit zum Menschen, und für den Begriff des Bösen hat sein System nicht Platz. Diese wenigen Antithesen, zu welchen leicht ein Dutzend andrer kommen könnten, mögen genügen, um die Behauptung zu wiederholen, dass *Oken* und *Baader* eben so einen Gegensatz bilden, wie in immer wachsender Progression *Reinhold* und *Beck*, *Troxler* und *Wagner*, *Herbart* und *Schopenhauer*, ja einen sehr viel grelleren, weil der Unterschied zwischen dem Alterthum und dem Mittelalter sehr viel grösser ist als der zwischen dem siebzehnten und achtzehnten Jahrhundert oder gar der zwischen *Berkeley* und *Locke*. Denn dass wirklich in *Oken* eben so der Geist des vorchristlichen Heidenthums sich, von der modernen Bildung verklärt, gezeigt habe, wie in *Baader* das Mittelalter seine Verklärung feierte, darauf ist öfter (z. B. p. 592 u. a. a. O.) hingewiesen worden, es mag aber doch noch auf Einiges aufmerksam gemacht werden: *Schleiermacher's* Bemerkung, dass mit der griechischen (d. h. heidnischen) Philosophie gleichzeitig die Physik, mit der christlichen (d. h. mittelalterlichen) die Theologie entstanden sey, bestätigt sich in den beiden Männern von denen hier die Rede ist. Dem Einen wird die Philosophie eingeständlich nur Weltweisheit, blosse Physik. Der Andere tadelt dies und fordert, sie solle durchweg Theologie und Theosophie seyn. Und wie realisiren Beide diese Forderung? Wie die Alten die Welt nur als materielle Natur fassten und daher ein Uebernatürliches ihnen ein Widerspruch war, so dass *Aristoteles* keine andern Wunder statuirt als Missgeburten, dem *Plato* die Weissagung dem Wahnsinn verwandt war, so leugnet

Oken jedes Wunder, und fasst die auffallenden Erscheinungen des Somnambulismus als Zurückfallen auf den Molluskenstandpunkt. Der Hass gegen die Materie, welcher die ersten Philosophen des Mittelalters beseelt, die Furcht vor dem Reiche der Natur im Gegensatz gegen das der Gnade, welche durch den grössern Theil desselben hindurchgehn, die Lust am Wunderbaren, die Vorliebe für alle magisch erscheinenden Vorgänge, — Alles dies wiederholt sich bei *Baader*. Es ist ihm ärgerlich wenn Alles, ja wenn nur sehr Vieles, als ein materiell Vermitteltes dargestellt wird. Er ist so sehr ein Feind alles Transfusionismus, dass er sich darin gefällt, überall Tinctur, Rapport, Sympathie u. s. w. zu finden. Selbst wenn er es nicht leugnen kann, dass das Leben der Somnambulen Krankhaftes darbietet, soll doch Dieses sich nur darein mischen, an und für sich ist ihm der Somnambulismus etwas mit der religiösen Extase Verwandtes und eine Anticipation der leibfreien Existenz des Geistes. Wie, wenn *Oken* den Menschen aus dem Urschleim hervorgehn lässt, dies uns zu *Anaximander* zurückweist, so zu den Lehren der Kabbalah, was *Baader* darüber sagt, und dem heidnischen Männerstolze *Oken's*, der die Frauen mit *Aristoteles* als unvollendete Männer ansieht, steht *Baader's* „*Ave*“ gegenüber, das mittelalterliche Marienverehrung athmet. Es bedarf keiner besondern Versicherung, dass hiermit nicht gesagt ist, dass diese beiden Männer den widersinnigen Versuch gemacht hätten, die ganze Entwicklung von Jahrhunderten zu ignoriren, und die Philosophie so darzustellen als wäre sie nie durch das Christenthum tingirt worden, oder als wäre sie seit *Thomas* und *Böhme* nicht weiter geschritten. Jede Zeile ihrer Schriften verräth den Geist des achtzehnten und neunzehnten Jahrhunderts. Ja, wenn *Baader Böhme* selbst sprechend anführt, enthalten seine Paraphrasen meistens Umdeutungen in diesem Sinne. Es erneut sich gerade so und nur so in ihnen Alterthum und Mittelalter, wie sich in *Maimon* der Skepticismus *Hume's*, oder im Identitätssystem der Spinozismus wiederholt hatte. Sie haben sich aus dem Kriticismus, in den sie Beide eingegangen waren, herausgearbeitet, so dass man sagen kann: das heidnisch-Naturalistische was die *Kantische* Philosophie enthielt, das hat in *Oken* üppige Frucht getragen, und so weit die kritische Philosophie die Möglichkeit gelassen hatte mit dem Mittelalter zu fraternisiren, so weit hat *Baader* diese Möglichkeit benutzt. Darin besteht das, nie genug zu würdigende, Verdienst dieser Männer. Sie haben, um das p. 542 gebrauchte Bild wieder aufzunehmen, die letzte grosse Gleichung an deren Auflösung die neuste Philosophie arbeitet,

und die auch *Schelling's* zwei Lehren angesetzt hatten, so geordnet, dass jetzt an die Auflösung gegangen werden kann, ja nur dadurch, dass sie selbst auf die voreilige Auflösung verzichtet haben, sind die gleichnamigen Glieder so sauber auf die entsprechenden Seiten gebracht worden, dass mit Sicherheit zur Rechnung geschritten werden kann. Eben darum aber wird, wenn einmal Verdienste gegen einander abgewogen werden sollen, gesagt werden müssen: dass was bei *Baader* und *Oken* ihre einzige Leistung ist, dass Jeder einer Einseitigkeit die gleich berechtigte entgegenstellte, das hat *Schelling* auch gethan, indem er der einseitigen Wissenschaftslehre das einseitig pantheistische Identitätssystem entgegen stellte, obgleich wir hier zugeben wollen, dass *Oken* und *Baader* ihn hierin übertreffen, weil ihre Einseitigkeiten Glieder eines höhern Gegensatzes und dabei ihre Systeme vollendet abgeschlossen sind, während das Identitätssystem ein Torso blieb. Gerade aber das rastlose Weitergehn, welches *Schelling* verhinderte, sein System ganz zu vollenden, hat ihn in Stand gesetzt nicht nur, wie jene Beiden, eine von entgegengesetzten Seiten zu repräsentiren, sondern im Verlauf weniger Jahre erst ein Naturalist, trotz *Oken*, dann ein Theosoph, gleich *Baader*, zu seyn. Konnte darum zuerst gesagt werden, was Jeder von Beiden ist, ist er auch gewesen, so muss hinzugefügt werden, er ist, was sie Beide (zusammen) waren. Wollte man aber diese Versatilität ein zweideutiges Verdienst nennen, so vergässe man, dass nur sie *Schelling* in Stand gesetzt hat, zwei andere Thaten zu vollführen, wozu er durch seine synthetische Natur eben so berufen war, wie sie Beide völlig unfähig: Er hat einmal, was *Fichte* versucht hatte, den Idealismus und Realismus wirklich verbunden und die Lösung der ersten Aufgabe der neusten Philosophie zu wirklichem Abschluss gebracht (vgl. p. 299) und zwar er allein und zuerst hat dies gethan. Er hat zweitens gleichzeitig und vereint mit Anderen (vgl. §. 42) durch Ueberwindung des Gegensatzes von Individualismus und Pantheismus, durch welche er in seiner frühsten und spätern Jugend hindurchgegangen war, auch die Lösung der zweiten Aufgabe der neusten Philosophie versucht. Und wenn auch sein concreter Monotheismus nicht den Anforderungen methodischer Wissenschaft entspricht, es darf nie geleugnet werden: den Versuch hat er gemacht, Einseitigkeiten, deren eine er selbst gewesen war, zu vermitteln, ein Hinausgehn über sich, das weder *Oken* noch *Baader* möglich gewesen wäre. Hier würden wir also zu sagen haben: *Schelling* hat geleistet, was Keiner von Beiden zu leisten vermochte.

§. 45.

Versuche zur allendlichen Lösung.

Die gleichmässige Lösung der drei Aufgaben der neusten Philosophie ist in der bisher dargestellten Entwicklung genugsam vorbereitet. Der völlig abgeschlossenen und in ihren Theilen gleichmässig ausgebildeten Systeme gibt es nur zwei, die Anspruch darauf machen können, diese Lösung zu enthalten. Gleichzeitig, aber von einander unabhängig, entwickeln sich beide. Dass der Panentheismus *K. Chr. Fr. Krause's* ausserhalb des Kreises seiner Anhänger so viel weniger berücksichtigt ward, als das *Hegel'sche* System, dies hat neben äusseren Gründen, zu welchen auch seine Darstellungsweise und seltsame Terminologie gehört, auch noch den innern, dass einige der zu vereinigenden Momente weniger zu ihrem Rechte kommen, als die ihnen entgegengesetzten, was dem System seinen abstracten Character gibt. Vor dem *Schelling'schen* Elemente tritt das *Fichte'sche* zurück, und was *Oken* geleistet hat, vermag *Krause* eher zu würdigen als die Resultate *Baader'scher* Speculation sich anzueignen. Wegen der einen Einseitigkeit verkennt er den absoluten Werth der Subjectivität und den subjectiven Character des Absoluten so wie das, was seit *Fichte* von der philosophischen Methode erwartet werden darf. Die andere macht seine Religionsphilosophie abstract und lässt ihn eine Stufenfolge der Wissenschaften aufstellen, welche nach dem bisherigen Entwicklungsgange der Philosophie nicht mehr genügen kann.

1. Die nicht abzuleugnende Erscheinung, dass wo in den letzten vier Decennien ein philosophisches System auftritt, es darauf Anspruch macht, die Einseitigkeiten der früheren zu vermeiden, die, fast zur Manier gewordene, Weise, jedes mit kritischen Untersuchungen über das bisher Geleistete zu beginnen, das erneute Interesse an der Ge-

schichte der Philosophie, alles dies weist darauf hin, dass die deutsche Philosophie in eine Phase getreten ist, die viel mehr Aehnlichkeit mit der abschliessenden Periode des *Aristoteles* als mit der bahnbrechenden Thätigkeit des *Sokrates* hat, mit welcher Letztern dagegen, eben wie mit der des *Des Cartes*, *Kant's* Stellung füglich verglichen werden könnte. Ja, der Umstand, dass auch in Frankreich die bedeutendste philosophische Leistung des 19. Jahrhunderts der historisch gefärbte Eklekticismus ist, scheint darauf zu deuten, dass der philosophirende Geist überhaupt in der gegenwärtigen Zeit besonders berufen ist, sich des zurückgelegten Weges mehr als bisher bewusst zu werden, und so nicht nur über das, worüber zu allen Zeiten speculirt ward, sondern auch über sein Speculiren selbst zu philosophiren, und die Bilanz aus dem zu ziehn, was in der langen mühevollen Arbeit erreicht ward. Mögen Viele dies als einen Verfall in der Philosophie ansehn und aus der Parallele mit *Aristoteles* schliessen, dass die Zeit gekommen sey, wo die moderne Philosophie so im Sande verrinnt wie nach Jenem die antike, der Historiker der Philosophie wird, eingedenk des *nec flere nec detestari sed intelligere,* die Thatsache anerkennen und zu würdigen versuchen. Ja, da die Historie sowol als die Philosophie ihn rückwärts schauen lässt, wird ihn die Zukunft, die ihren Geschichtschreiber schon finden wird, nicht kümmern, die Erinnerung aber an den Meister des Alterthums wird ihm sagen, wie viel grösser die Aufgabe ist, die ein moderner *Aristoteles* zu lösen hätte, der in seinen Principien nicht nur die der Ionier Pythagoräer, des *Empedokles* und *Anaxagoras* aufweisen, sondern zeigen wollte, dass Alles was der philosophirende Geist des ganzen Alterthums und des Mittelalters geleistet, für sein System unverloren, vielmehr in seiner ursprünglichen Gestalt, und in allen Verjüngungen, von ihm aufgenommen sey. Eben darum wäre es ungerecht, wollte man nur den zum Ringen um den Ehrenpreis zulassen, der in Allem ganz gleichmässig den Forderungen entspricht. Allein, ohne Gehülfen wird dies kaum Einem gelingen. Dagegen wird ein Anderes mit unerbittlicher Strenge gefordert werden dürfen: Die Forderung, zu vereinen, kann leicht so verstanden werden, als handle sichs um mechanische Verbindung, und ein unsystematischer Synkretismus, der es nur zu einer, vielleicht recht zierlichen, musivischen Arbeit bringt, wird dann behaupten, die zu überragen, deren keinen er begriffen hat. Nur von Systemen aus einem Guss, die Nichts als ein Fertiges aufnehmen, Alles aus ihrem Princip neu erzeugen, kann hier die Rede seyn. Weil es aber möglich ist, dass einzelne philosophische Disciplinen in sich

consequent und ein Ganzes sind, während andere aus ganz anderen Principien abgeleitet sind — (wie dies ja schon längst des *Cicero* Logik und Ethik gezeigt hat) — so werden nur solche Systeme berücksichtigt werden können, welche in allen ihren Theilen bearbeitet, hervorgetreten sind. Dies aber gilt nur von den beiden Systemen, die im § genannt sind. Auch die welche über *Krause* vornehm lächeln und *Hegel* als eine überwundene Einseitigkeit, höchstens als ihren eignen Vorläufer bezeichnen, werden eingestehn, dass es bis jetzt noch Keinem von ihnen gelungen ist, ein System dem lesenden Publicum vorzulegen, in welchem alle einzelnen Theile wirklich durchgearbeitet sind, so dass es ausführliche Bearbeitungen der Disciplinen enthält, die das Mittelalter nicht kannte, der Physik und Politik, und derer, welche das Alterthum nicht ahndete, der Theologie und Moral. Anders bei *Hegel* und *Krause*. Nicht nur eine encyclopädische Uebersicht ihrer Systeme liegt uns vor, sondern mehr oder minder ausführliche Darstellungen aller philosophischen Disciplinen. Gibt es doch keinen Haupttheil des Systems, über den sie nicht Vorlesungen gehalten, die später den ausser der Schule Stehenden zugänglich wurden. Dass in der Darstellung *Krause* vor *Hegel* behandelt wird, das haben die kritischen Bemerkungen über seine Leistungen zu rechtfertigen.

2. *Karl Christian Friedrich Krause* [1] wurde zu Eisenberg im Altenburgischen am 6. Mai 1781 geboren, bezog sehr gut vorbereitet im J. 1794 die Universität Jena, wo er besonders Mathematik und unter *Fichte* und *Schelling* Philosophie studirte. Von dem Letzteren, der ihm sogleich als der geistreichste Schüler *Fichte's* erschien, sagte er früh voraus, er werde zum Spinozismus übergehen. Nachdem er in Altenburg das theologische Candidatenexamen gemacht hatte, habilitirte er sich in Jena durch Vertheidigung einer mathematisch-philosophischen Dissertation [2], und las von 1802—1804 mit immer steigendem Beifall über reine Mathematik, Logik, Naturrecht, Naturphilosophie und über das System der Philosophie im Ganzen. Auch erschienen in dieser Zeit einige Lehrbücher von ihm [3]. Bei der im J. 1804

1) Vgl. *H. S. Lindemann*: Uebersichtliche Darstellung des Lebens und der Wissenschaftslehre *Karl Chr. Fr. Krause's* und dessen Standpunktes zur Freimaurerbrüderschaft. München 1839.

2) *De Philosophiae et Matheseos notione et earum intima conjunctione. Jen.* 1802.

3) Grundlage des Naturrechts oder philosophischer Grundriss des Ideales des Rechts. Jena 1803.

Grundriss der historischen Logik u. s. w. Jena 1803.

sehr verminderten Frequenz der Universität verliess er sie, wie viele andere Lehrer, und begab sich, nach einem kurzen Aufenthalt in Rudolstadt, nach Dresden, um dort ganz den Studien der Kunst, namentlich der Musik, in der er auch praktischer Virtuos war, zu leben. In diese Zeit fällt seine, für sein Schicksal entscheidende, Aufnahme in den Freimaurerorden, in dem er Anfänge zu dem „Menschheitsbunde" sah, welcher die höchste Idee seiner rechtsphilosophischen Forschungen geworden war. Von Anfang an ging er auf eine Vergeistigung der Symbole dieses Ordens, und suchte zugleich in der ältesten Religionsgeschichte seine ersten Wurzeln zu entdecken. Die Veröffentlichung eines Werkes über die Freimaurerei [1], in der er gegen das Geheimnissvolle derselben polemisirte, wurde, obgleich es nur für Mitglieder des Ordens geschrieben war, die Veranlassung, dass er und sein Freund *Mossdorf*, der das Werk zur Subscription empfohlen hatte, aus der Loge ausgeschlossen wurden. Sein Biograph behauptet, dass es dabei nicht geblieben, sondern dass es grossentheils die Feindschaft des Ordens gewesen sey, die ihm später überall die Staatsämter verschlossen habe. Neben seinen masonischen Arbeiten erschienen in dieser Zeit mehrere [2], in denen seine ethischen und weltbürgerlichen Ansichten entwickelt wurden. Er verliess im J. 1813 Dresden und begab sich nach Berlin, wo er sich im J. 1814 bei der Universität durch eine lateinische Abhandlung habilitirte [3]. Als nach *Fichte's* Tode seine Bewerbung um dessen Professur den gewünschten Erfolg nicht hatte, ging er nach Dresden zurück. Hier erschienen ausser verbesserten Auflagen früherer Werke über die Freimaurerei, ein Paar Schriften von ihm, in welchen er gegen die Sprachmengerei in den philosophischen Werken auftrat, und Vorschläge zu einer rein deutschen Terminologie machte [4]. Dass

---

Grundlage eines philosophischen Systemes der Mathematik. 1ster Theil. Jena 1804.

Factoren und Primzahltafeln von 1 bis 100000 neu berechnet. Jena 1804.

Entwurf des Systems der Philosophie. Erste Abtheilung (enth. die allgemeine Philosophie und Anleitung zur Naturphilosophie). Jena 1804.

1) *K. C. Fr. Krause:* Die drei ältesten Kunsturkunden der Freimaurerbrüderschaft u. s. w. Dresden 1810.

Dess. Geschichte der Freimaurerei. Freiberg 1820.

2) *Dess.* System der Sittenlehre. 1ster Theil. Leipzig 1810.

Dess. Tagblatt des Menschheitlebens, erster Viertheiljahrgang. Dresden 1810.

Dess. Das Urbild der Menschheit, ein Versuch. Dresden 1811.

3) *Oratio de scientia humana et de via ad eam perveniendi. Berol.* 1814.

4) *Dess.* Von der Würde der deutschen Sprache etc. Dresden 1816.

Dess. Ausführliche Ankündigung eines neuen vollständigen Wörterbuchs oder Urwortreichthumes der deutschen Sprache. Dresden 1816.

er es nicht bei diesen Vorschlägen bewenden liess, sondern nachher selbst von dieser Terminologie Gebrauch macht, hat den Kreis seiner Leser sehr verringert und mit dazu beigetragen, dass er bisher, ausserhalb seiner Schule so wenig beachtet worden ist. In dieser Zeit hat er sich theoretisch und praktisch viel mit dem Mesmerismus beschäftigt, und einige glückliche Curen gemacht. Seine eigne Gesundheit litt dabei, und auch eine Reise von fünf Monaten in Deutschland und Italien hat sie nicht wieder herstellen können. Einer an ihn ergangenen Aufforderung gemäss hielt er am Anfange des Jahres 1823 vor einem, aus Männern und Frauen gemischten, Publicum Vorlesungen, die er später selbst (erweitert) veröffentlicht hat [1]. Diese Vorlesungen machten in ihm den Wunsch rege, sein ganzes System darzulegen, und zwar als Universitätslehrer. Er ging also 1823 nach Göttingen, wo er sich durch Vertheidigung von Streitsätzen [2] habilitirte. In den drückendsten Verhältnissen, welche ihn zwangen, zur Erhaltung seiner grossen Familie manchmal sechs verschiedene Vorlesungen zu halten und nebenbei noch Privatstunden zu geben, hat er über die wichtigsten philosophischen Disciplinen und über Musik gelesen und während der Zeit auch noch als Schriftsteller gewirkt [3]. Seine Gesundheit wurde dadurch ganz zerstört. Als nun auch im J. 1829 die Hoffnung auf eine Professur in Göttingen ihm auf immer genommen ward, wurde der Wunsch immer mächtiger in ihm, einen Wohnort in einem südlichen Lande zu finden. Eine Erbschaft setzte ihn in Stand, diesen Wunsch zu erfüllen und nach München zu gehn, nachdem um das Maass seiner Leiden zu erfüllen, als sein Schüler *Ahrends* sich bei den revolutionären Bewegungen betheiligt, eine Criminaluntersuchung gegen ihn eingeleitet worden und in Folge derselben ihm insinuirt war, er solle mit dem Scheine der Freiwilligkeit Göttingen verlassen. Er kam nach München mit der Absicht, sich abermals durch mathematische Specimina zu habilitiren, und dann um eine

---

1) *K. C. Fr. Krause:* Vorlesungen über die Grundwahrheiten der Wissenschaft. Nebst einer Würdigung der bisherigen Systeme, vorzüglich der neuern von *Kant*, *Fichte*, *Schelling*, *Hegel* und der Lehre *Jacobi's*. Götting. 1829.

2) *Dess. Theses philosophicae XXV.* Götting. 1824.

3) *Dess.* Abriss des Systemes der Philosophie. Erste Abtheilung: Analytische Philosophie. Götting. 1825.

Dess. Darstellungen aus der Geschichte der Musik. Götting. 1827.

Dess. Abriss des Systems der Logik, zweite mit der metaphys. Grundlegung vermehrte Ausgabe. Götting. 1828.

Dess. Abriss des Systems der Rechtsphilosophie. Götting. 1828.

Dess. Vorlesungen über das System der Philosophie. Götting. 1828.

Honorarprofessur zu bitten. An *Franz von Baader* fand er einen warmen Fürsprecher, auf der andern Seite ward er so verdächtigt und verleumdet, dass es nur einer persönlichen Vorstellung bei dem Fürsten *Wallerstein* gelang ein vom 17. März 1832 datirtes Ausweisungsdecret rückgängig zu machen. Seine Hoffnungen sollten sich nicht erfüllen, nach einem vierwöchentlichen Aufenthalt in Partenkirchen, der seine Gesundheit zu bessern schien, kehrte er nach München zurück, ward aber acht Tage darauf vom Schlage gerührt, und starb am 27. September 1832. Fünf seiner Schüler waren die Einzigen die, neben einigen seiner Kinder und dem Geistlichen, einen der bedeutendsten Denker der Neuzeit zu Grabe geleiteten. Ihre Pietät hat sich nicht darauf beschränkt. Auf Anregung eines derselben, des Freiherrn *von Leonhardi*, ist eine Subscription auf die nachgelassenen Werke *Krause's* eröffnet worden, welche in vier verschiedenen Abtheilungen neben einander erscheinen sollen, von denen die erste die philosophischen, die zweite die mathematischen, die dritte die sprachwissenschaftlichen, die vierte die geschichtsphilosophischen und vermischten Schriften enthalten soll. Das vollständige, nach diesen Rubriken geordnete Register findet sich in der untenstehenden Anmerkung [1] so, dass was bereits herausgegeben worden ist, durch den gesperrten Druck ausgezeichnet wurde.

---

1) I. Reinphilosophische Schriften: Die Lehre vom Erkennen und von der Erkenntniss. Grundriss der Aesthetik. Allgemeine Theorie der Musik. Vorlesungen. Abhandlungen und Aphorismen analytischen Inhaltes. Vorlesungen über psychische Anthropologie. Vorlesungen üb. d. akademische Studium. Fragmente u. Aphorismen zum analytischen Theil. Die absolute Religionsphilosophie. 2 Bde. Philosophie der Wissenschaft oder Synthetisches Organon. Philosophie des Schönen. Rechtsphilosophie. Sittenlehre. Aphorismen zur Ethik oder Philosophie der Liebe. Reinspeculative Theologie, Fragment. Philosophische Construction der Natur. Philosophische Construction der Vernunft. Die Lehre vom Menschen und der Menschheit oder Theanthropologie.

II. Mathematische Schriften: *Novae theoriae curvarum specimina V.* Ueber Idee der Mathesis. *Theoria curvarum originariarum secundi ordinis. De lineis rectis earumque polygonismis.* Elemente der Geometrie. Arithmetik. Organon der Mathematik. Abhandlungen und Aphorismen aus der Mathematik. Fragmente zur Combinationslehre. Ueber algebraische Gleichungen und ihre allgemeine Auflösung.

III. Sprachwissenschaftliche Schriften: Sprachphilosophie. Ueber die höhere Ausbildung der deutschen Sprache. Das Urwortthum oder vollständiges Wörterbuch der deutschen Sprache.

IV. Geschichtphilosophische und vermischte Schriften: Geist der Geschichte der Menschheit. Lebenlehre und Philosophie der Geschichte. Die angewandte Philosophie der Geschichte. Fragmente aus der Geschichte der Menschheit. Aphorismen zur geschichtwissenschaftlichen Erdbeschreibung. Vorarbeiten für die Auffindung des Musterbildes dieser Menschheit. Reden an die Menschheit. Beiträge zur Philosophie der

3. *Krause* selbst bezeichnet seinen Standpunkt als den des Absolutismus, weil sein System das Absolute, als das Eine unendliche und unbedingte Wesen, zum Principe und Inhalt habe, und von der Schauung Gottes aus das System der Wissenschaft ausbilde. Darum tritt er auf das aller Entschiedenste gegen den gefühlgläubigen Theismus *Jacobi's* und *Bouterwek's* auf, und bei allen Vorwürfen, die Beide, namentlich gegen *Schelling* und *Hegel* ausgesprochen haben, stellt er sich auf die Seite der Angegriffenen. Neben diesen Beiden werden auch *Spinoza* und *Joh. Jac. Wagner* als Solche angeführt, welche leuchtende Beispiele des Absolutismus seyen. Namentlich ist es der Vorwurf, dass aller Absolutismus Pantheismus und dass dieser dem Atheismus gleich sey, den er zu widerlegen sucht. Der ganze erste Band der Religionsphilosophie, welcher eine fortlaufende Kritik von *Bouterwek's* Religion der Vernunft enthält, ist diesem Punkte ganz besonders gewidmet. Nur eine Ansicht, welche Gott als die Summe oder das Vereinswesen der göttlichen Dinge nähme, dürfte Pantheismus genannt werden. Davon aber ist der Absolutismus (*Schelling's, Hegel's, Krause's*) weit entfernt. Vielmehr behauptet dieser, dass Gott (auch) alles Endliche in und unter und durch sich wese und seye, und würde darum passend nicht Allgott- sondern All-in-Gott-Lehre, nicht Pantheismus sondern Panentheismus genannt [1]. Wenn *Bouterwek* mit *Jacobi* stets dem mystischen Pantheismus *Schelling's* vorwerfen, er leugne einen lebendigen Gott, so ignoriren sie immer die späteren Schriften *Schelling's*, auf welche als die reiferen doch billiger Weise mehr Rücksicht genommen werden musste, als auf die in seiner Jugend verfassten. Namentlich das „Denkmal" widerlegt alle die Vorwürfe, welche der gefühlgläubige Theismus *Schelling* zu machen pflegt. Eben so beruhen die Vorwürfe, die *Bouterwek* dem dialektischen Pantheismus *Hegel's* macht, zum allergrössten Theil auf Missverständnissen, wie denn die am Meisten verschrienen Sätze *Hegel's*, dass Gott erst in dem Menschen Bewusstseyn gewinne u. s. w. gar nicht *Hegel* angehören. Besonders aber wird von den Gegnern vergessen, dass lange ehe *Jacobi* seine Schrift von den göttlichen Dingen herausgab, der Absolutismus in mehreren Schriften (den Kunsturkunden, dem Urbilde der Mensch-

---

Lebenkunst. Versuch eines allgemein menschlichen Unterrichts. Vorlesungen über Geschichte der Philosophie. Kritische Darstellung der philosophischen Systeme seit *Kant*. Vermischte Aufsätze und Kritiken. Nachrichten über des Verfassers Leben und Wirken.

1) Absol. Religionsphil. I. VI. p. 436. 366. 372.

heit u. a.) so dargestellt war, dass ihn alle jene Vorwürfe nicht treffen, in einer Form bei der er die heutige Lieblingsformel „Persönlichkeit Gottes" sehr gut adoptiren kann, obgleich der Umstand, dass das Wort Person immer eine verächtliche Nebenbedeutung hat, gegen den Werth dieser Formel misstrauisch machen könnte. Dass die Anhänger der Glaubens- und Gefühls-philosophie den Absolutismus anfeinden, ist erklärlich, denn ihren Hauptsätzen stellt er das reine Gegentheil gegenüber. Wenn sie behaupten, dass Gott nicht erkannt werden kann, so wird dagegen hier Gott als das wahre Erkenntnisobject festgehalten. Wenn dort gesagt wird, man wisse eigentlich nur vom Endlichen, so heisst es hier, dass das Wissen des Endlichen ein secundäres, das des Unendlichen das primäre sey; wenn dort die Selbstgewissheit das einzig Sichere, so zeigt sich hier, dass die Versicherung: so wahr Gott lebt die Basis bildet auch für das: so wahr ich bin u. s. w. Also jener Hass ist zu begreifen, weniger freilich wie man dazu kommen konnte, eine Ansicht irreligiös zu nennen, welche vielmehr durch und durch religiös ist, da sie Alles, als durch die Gewissheit des Göttlichen bedingt darstellt, und die Wissenschaft von Gott ihr die wahre Grundwissenschaft ist [1].

4. Gegen alle die bisher angeführten Sätze würde *Schelling* schwerlich etwas einzuwenden haben, wie denn in dem ganzen Werk, dem sie entnommen wurden, nicht eine Aeusserung polemischer Art gegen diesen vorkommt. Doch aber würde es, hätte *Krause* gar nichts Anderes geschrieben, nicht erlaubt seyn ihn als blossen Anhänger des Identitätssystems, etwa wie *J. J. Wagner* zu behandeln. Dies ginge schon deswegen nicht, weil die Schriften *Schelling's*, auf die sich *Krause* besonders beruft, die „Abhandlung über die Freiheit" und das „Denkmal *Jacobi's*", nicht mehr das Identitätssystem vertreten, (s. §. 43) und darum auch von *Wagner* perhorrescirt wurden. Mit dem Augenblicke wo es *Krause* deutlich wurde, dass anstatt des Alls oder des Universums Gott gesagt werden müsse, und dass dieses Wort nicht etwa nur ein andrer Ausdruck für dieselbe Sache sey, mit diesem Augenblicke tritt er aus der Reihe der übrigen All-Einslehrer heraus, und diesen Zeitpunkt setzt er selbst in das Jahr 1803 [2], in die Zeit, wo er noch den Abriss der Naturphilosophie nicht veröffentlicht hatte. Noch viel deutlicher aber wird, dass dieses System über die Einseitigkeiten des Identitätssystems hinausstrebt, wenn man hört, welche Aufgabe *Krause* der neueren Phi-

1) Absol. Religionsphil. I. a. v. O.
2) Lehre vom Erkennen. Vorber. XXI.

losophie stellt, und in wie weit er dieselbe gelöst glaubt: Die gegenwärtige Periode der neuzeitigen Philosophie beginnt mit dem kritischen Idealismus *Kant's;* bestimmt, den Gegensatz der sinnlichen und der nicht sinnlichen Erkenntniss, worin die Denker der vorhergehenden Periode befangen blieben, tiefer zu erforschen und sich über ihn zu erheben, bestimmt ferner zur Vermeidung jedes unbefugten idealistischen sowol als sensualistischen Dogmatismus, ahnt *Kant* die Nothwendigkeit, dass dem synthetischen Theile der Wissenschaft ein analytischer vorausgehen müsse, ein Verdienst, was nicht genug gelobt werden kann, auch wenn er die Aufgabe zu enge gefasst hat und nicht immer genug anerkennt, wie viel hierin schon von *Tetens* geleistet war [1]. Nachdem *Reinhold* und *Beck* ihm vorgearbeitet hatten, sucht nun *Fichte Kant's* Philosophie zum Range einer strengen Wissenschaft zu erheben, indem er *Kant's* Apperception „Ich denke" zu der: „Ich bin freithätig" erweitert, dann aber auf dem Standpunkt des individuellen Vernunftwesens stehn bleibt [2]. Viel ausgebreitetern Einfluss als *Fichte,* gewann *Schelling,* welcher mit der von *Kant* richtig beschriebenen, dann aber ohne Grund dem Menschen abgesprochnen, intellectuellen Anschauung Ernst macht, und seine Lehre vom Absoluten aufstellt, an der nur zu tadeln ist, dass sie Gott nicht sowol positiv als das Eine und ganze Wesen, als vielmehr negativ nur als die Abwesenheit aller Gegensätze fasst. In der Hauptsache stimmen mit *Schelling Wagner* und *Hegel* überein. Nachdem aber so durch *Kant* und *Schelling* die neuzeitige Philosophie auf dieselbe Höhe gebracht ist, wie die griechische Philosophie durch *Sokrates, Plato* und *Aristoteles,* nachdem der rechte subjective Anfang der menschlichen Wissenschaft in der Grundanschauung Ich, das objective Princip aber in der unbedingten Erkenntniss Gottes gegeben ist, handelt es sich jetzt darum, dies Beides zu verbinden [3]. Die Philosophie der Gegenwart wird daher die Eine untheilbare Wissenschaft in zwei Haupttheilen, oder vielmehr in zwei Lehrgängen vorzutragen haben. In dem ersten, dem subjectiv analytischen Gange, wird sie eine neue gründlichere Erforschung des menschlichen Erkenntnissvermögens, eine Darstellung der subjectiven Selbstwissenschaft, im zweiten das gefundene Schauen Gottes als des Princips geben, also das vereint lösen, was in getrennter Forschung von *Kant* (und *Fichte*) und *Schelling* (*Hegel*) erstrebt wurde [4]. Sie wird

1) Abriss des Systems der Philosophie. p. 102.
2) Vorl. üb. die Grundwahrheiten der Wissensch. p. 370. 374. 389. 391
3) Grundwahrh. p. 405. 407. 410. 411. 4) Ebend. p. 496. 372.

dabei im Stande seyn, auch solche von den Zeitgenossen nicht anerkannte Wahrheiten richtig zu würdigen, die sich bei *Jacobi* finden [1]. Trotz ihrer Feindschaft nämlich gegen philosophische Wissenschaft ist *Jacobi's* Lehre ihrem Hauptinhalte nach mit der wahren Wissenschaft wohl in Einklang zu setzen [2]. Wenn wir nach diesen ausdrücklichen Erklärungen *Krause* zu den stellen, welchen die Selbstbewusstseynslehre *Fichte's* eben so wenig genügte wie das jedes Selbstbewusstseyn leugnende Identitätssystem, so sind wir der Richtigkeit unserer Anordnung um so mehr gewiss, als er selbst versichert von Anfang an eingesehn zu haben, dass *Fichte* und *Schelling* in, einander entgegengesetzter, Einseitigkeit befangen seyen.

5. Zuerst handelt es sich, das Gebiet der Wissenschaft im Allgemeinen, und der Philosophie im Besondern abzugrenzen. Beides fällt nämlich nicht zusammen, sondern die Wissenschaft als der Gliedbau (oder das organische Ganze) welcher alle gewisse Erkenntniss befasst, nur das bloss Gemeinte und Geahnte ausschliesst, befasst neben dem philosophischen auch das historische (empirische) Wissen, welches sich nicht wie jenes auf begriffliche sondern auf sinnliche Anschauung gründet [3]. Das Verhältniss zwischen Philosophie und geschichtlichem Wissen wird unrichtig gefasst, wenn man jene diesem unterordnet wie das in dem bekannten *nihil est in intellectu, quod non ante fuerit in sensu* geschieht [4]. Er wird ferner zwar nicht unrichtig aber unvollständig gedacht, wenn man beide n u r einander coordinirt seyn lässt, indem man der Philosophie die Erkenntnisse *a priori* von dem vindicirt, was die Erfahrungs- oder Geschichtswissenschaft *a posteriori* weiss. Dabei würde man nämlich vergessen, dass die Philosophie ausser den begrifflichen Erkenntnissen, wodurch sie der Wissenschaft der sinnlichen coordinirt ist, auch noch die unbedingte urwesentliche Erkenntniss besitzt, wodurch sie als Grundwissenschaft der empirischen Erkenntniss vorausgeht und übergeordnet ist. Zu diesem ohnedies doppelten Verhältniss muss dann drittens noch hinzugefügt werden, dass es Erkenntnisse gibt, in welchen das Geschichtliche mit dem Philosophischen, das Empirische und Rationale so verbunden ist, dass sie der angewandten Philosophie oder der angewandten Geschichtswissenschaft vindicirt, oder auch unter dem Namen Philosophie der Geschichte zusammengefasst

---

1) Grundwahrheiten p. 474. 478.
2) System der Philosophie. p. 25.
3) Ueber Erkennen etc. p. 483. Grundwahrheiten p. 1.
4) Ueb. Erkennen etc. p. 437.

werden können [1]. Der organischen Entwicklung des Systemes der Philosophie aus ihrem obersten Principe aber muss vorausgeschickt werden der erste subjectiv-analytische Theil der Philosophie, welcher vom Selbstbewusstseyn als dem ersten, zwar endlichen aber gewissen, Erkennen ausgeht, und zu der unbedingten Gewissheit des Gedankens Gott führt, indem er zeigt, dass wir, wenn wir uns vom nächsten uns gewissen Wissen zu immer höherm Gewissen erheben, endlich bei dem höchsten Grundgedanken anlangen, der überall die stillschweigende Voraussetzung gebildet hat [2]. Fragen wir zuerst, um einen Ausgangspunkt zu gewinnen welcher gewiss ist, worin das Gewissseyn besteht, so findet sich, dass dazu zweierlei nothwendig ist, einmal, dass es durch eignes Selbstsehn erkannt, zweitens, dass es mit dem Gegenständlichen übereinstimmend oder wahr ist. Das vorwissenschaftliche Bewusstseyn wirft sich die Frage über das Verhältniss des Wissens zum Gegenstande gar nicht auf. Mit dieser Frage betritt der denkende Geist den Standpunkt der Wissenschaftlichkeit; mit ihr hat in *Kant* die neuere deutsche Philosophie begonnen [3]. Uebersieht man zunächst die Schwierigkeit, welche es haben möchte, die Vorstellung von einem Gegenstande mit ihm selbst zu vergleichen, so wird dies festzuhalten seyn, dass Wahrheit weder Beschaffenheit des erkannten Objects noch des erkennenden Subjects, sondern eine bezügliche Wesenheit, eine relative Eigenschaft ist, welche darin besteht, dass das Vorgestellte und die Vorstellung im Vorstellenden der Wesenheit nach gleich ist [4]. Nun muss als ein Factum zugestanden werden, dass wir die Erkenntnisse, welche uns durch die Sinne kommen, für wahr halten, indem wir unwillkürlich behaupten, dass, unabhängig von unserm Vorstellen, Dinge ausser uns existiren und so beschaffen sind wie wir sie uns vorstellen, und es entsteht daher ganz zuerst die Frage: wie wir dazu kommen uns ein wahres Wissen von äussern Gegenständen zuzuschreiben [5]. Da darf vor Allem dies nicht vergessen werden, dass wir eigentlich und ursprünglich nur unsere Leibeszustände erkennen, auf Grundlage aber des Wahrgenommenen auf die Aussendinge nur schliessen. Dies geschieht mit Hülfe der Phantasie nach bestimmten nichtsinnlichen Vorstellungen (Raum, Zeit, Bewegung), und des Verstandes nach ganz bestimmten Begriffen, Urtheilen und Schlüssen, vermöge der allein es also für uns äussere Dinge gibt. Damit aber sind wir auch von

---

1) Ueber Erkennen etc. p. 436. 438. 439.
2) Grundwahrheiten etc. p. 7—9. 3) System der Philos. p. 4.
4) Grundwahrh. etc. p. 22. 27. 28. 5) Ebend. p. 30.

der ursprünglichen Frage: wie kommen wir dazu, von äussern Gegenständen zu wissen? weiter zurückgetrieben auf die Frage: wie kommen wir dazu, von unserm Leibe und dem was in seinen Sinngliedern vorgeht, unmittelbar zu wissen [1]? Da dieses Wissen nur zu Stande kommt indem jede Empfindung dem Einen Ich zugeschrieben wird, so ist der Act der Selbstschauung, durch welchen das Ich wird, näher zu betrachten, und genau zu erörtern, wie wir uns selbst finden wenn wir „Ich" sagen. Da sind es die Prädicate der Ganzheit, der Selbstständigkeit, der Einheit und der Daseynheit, die wir uns beilegen; Ich ist ganzes, daseyendes Selbwesen [2]. Mit der Selbstschauung Ich ist eine erste gewisse Erkenntniss gewonnen, welche allen andern Schauungen zu Grunde liegt und nicht, wie *Fichte* will, durch die Schauung Nicht-Ich bedingt ist [3]; die Selbstschauung ist es, an deren Wahrheit nicht gezweifelt wird und welche eben darum zum Kriterium der Wahrheit gemacht wird, wenn man das als wahr gelten lässt, was so wahr ist, als Ich bin, oder mit dessen Wahrheit auch die der Schauung Ich aufgehoben wäre [4]. Um aber von der Selbstgewissheit des Ich zu der Gewissheit von Solchem überzugehn was ausser und über uns ist, muss noch weiter gegangen werden, und man darf bei dem Ich bin und Ich bin Ich, was die Selbstschauung zunächst enthält, nicht stehen bleiben, sondern muss zusehn, wie wir uns in unserm Innern, oder was wir in diesem Innern finden? Da zeigt sich denn, dass, obgleich ich ein ganzes und selbes Wesen bin, ich dennoch aus zwei verschiedenen Wesen einem Leibe und einem Geiste (oder Seele) bestehe, so dass Ich ein Vereinswesen oder ein Mensch ist [5]. Ferner zeigt sich, dass im Ich zu unterscheiden sind Denken, Empfinden und Wollen, die im Verhältniss der Gegenheit zu einander stehn, und von welchen wir unser Ich in seiner ganzen unveränderlichen (gesetzten) Wesenheit als das Ur-Ich unterscheiden. Anders ausgedrückt: wir finden unser Ich als ein Gliedwesen oder einen Gliedbau, und es wird daher begreiflich, warum die Wissenschaft vom Ich gleichfalls ein Gliedbau seyn musste [6]. Alle drei Thätigkeiten übrigens, das Denken, besser die Schauthätigkeit genannt, welches darin besteht, dass ich ein Selbwesentliches mir, dem gleichfalls Selbwesentlichen gegenwärtig weiss, das Empfinden, wo das Empfundene mit mir wesenhaft vereinigt ist, endlich

1) Grundwahrheiten p. 35. 63. 64.
2) Ebend. p. 72—75.
3) System der Philos. p. 46.
4) Grundwahrheiten p. 85. 86.
5) System der Philosophie p. 86.
6) Grundwahrh. p. 88. 89. 92—94. Vgl. System der Philos. p. 49 ff.

das Wollen, wo ich Grund eines Geschehens in der Zeit bin, finden immer zu gleicher Zeit Statt und verbinden sich nach den Gesetzen der Combinationslehre; sie sind gleichsam die verschiedenen Farben des Lichts unserer Einen Gesammtthätigkeit als ganzen Ichs [1]. Mit der Betrachtung aber der verschiedenen Thätigkeiten des Ich ist nicht erschöpft was sich in ihm findet, vielmehr gehört dazu noch das innere Gegenständliche des Ich [2]. Diese innere Welt des Ich wird erstlich gebildet von den Gebilden der Phantasie oder der Fähigkeit Bestimmtes, Individuelles, dem Geiste präsent zu machen. Alles Sinnliche was wir uns vorstellen ist Phantasiebild, eben so jedes Schema, vermöge dessen wir einen Begriff anschaulich machen. Alles aber was der Welt der Phantasie angehört, ist ein endliches, in Raum und Zeit bestimmtes, daher Sinnliches; der ganze Complex desselben ist Natur (Leibwesen) [3]. Davon ist nun wesentlich unterschieden, was zweitens zur innern Welt des Ich gehört, das Gebiet unseres nicht-sinnlichen Erkennens, worunter zunächst nur zu verstehn ist was neben dem Sinnlichen (nicht über ihm) steht. Dies sind die Gegenstände des Verstandes, das was man das Begriffliche nennt im Gegensatz gegen das Sinnliche, dem ganz andere Prädicate beigelegt werden als diesem letzteren, und dessen Complex mit dem Worte Vernunft (Geistwesen) bezeichnet werden kann. Unter seinen Prädicaten ist die Nichtzeitlichkeit oder Ewigkeit und die Allgemeinheit besonders hervorzuheben, welche allen s. g. empirischen Begriffen zukommt, die alle neben-sinnlich sind [4]. Verbindet man nun die ewigen Allgemeinbegriffe so mit dem Zeitleblichen, dass man in ihnen das zu aller Zeit Darzustellende sieht, so werden aus den Begriffen Urbilder oder Ideen (Sollbegriffe, Postulate); diese geben wieder, mit dem geschichtlich Gegebenen verglichen, Musterbilder oder Ideale, welche alle also zu den nicht sinnlichen Gegenständen des Ich gehören [5]. Bei Allem aber, was bis jetzt betrachtet wurde, bei dem Ich, bei seinen Thätigkeiten, bei dem sinnlichen und nicht-(neben)sinnlichen Gegenständlichen desselben, ist ein Punkt nicht beachtet worden, dessen wir uns doch leicht bewusst werden: dass alles bisher Untersuchte den Character der Endlichkeit hat, weil es begrenzt, nicht Alles seiner Art ist, Gleichartiges ausser sich hat. Das Ich ist endlich, weil es andere Ichs sich gegenüber hat, deren Daseyn es

1) Grundwahrheiten p. 107—114. 2) Ebend. p. 132 ff.
3) Vorl. üb. das Erkennen p. 323. 325. 339.
4) Grundwahrheiten p. 139 ff. Vgl. über das Erk. p. 356. 357.
5) Grundwahrheiten p. 143.

unwillkührlich bejaht. Eben so ist unser Denken, Empfinden und Wollen begrenzt, zuletzt sind sowol die sinnlichen als die nicht sinnlichen Gegenstände des Ich durcheinander begrenzt und schon darum endlich, und selbst die höchsten Ideen müssen als begrenzte, endliche angesehn werden [1]. Dies führt nun zu einer wichtigen Folgerung: Da nämlich unter Grund nichts Anderes zu verstehen ist als das Höherganze wovon das Begründete der Theil ist — (fast wörtlich mit *Jacobi* übereinstimmend vgl. §. 15. p. 325) — so verlangt zwar nicht alles Daseyende, wohl aber alles Endliche einen Grund, und das Bewusstseyn unserer Endlichkeit lässt uns sogleich neben dem: was sind wir, auch fragen: warum oder wodurch sind wir [2]? (Es ist dabei ein unrichtiges Vorurtheil wenn man meint, das Höherganze sey schwieriger zu fassen, als das ihm untergeordnete Begrenzte. Das Gegentheil ist weit eher richtig, weil der Begriff der Endlichkeit negativ, dagegen der des Unendlichen oder Ganzen positiv ist [3].) Eben darum aber begleitet, wenigstens als eine Ahndung, unser Wissen vom Ich der Gedanke eines Urgrundes alles Endlichen, eines über alle Grenzen hinausgehenden Ichs, von dem unser endliches Ich nur ein besonderer Fall ist, mit dem Gedanken unseres Denkens, Empfindens und Wollens ist immer mit gesetzt der Gedanke eines Denkens, Fühlens und Wollens, das gar nicht begrenzt ist. Der Gegensatz endlich des Sinnlichen und Ewigen, oder zwischen dem Besondern und Allgemeinen, nöthigt, ein Wesen zu denken, welches eben so über diesem Gegensatze steht, wie das blosse Ich über seinen besondern Thätigkeiten stand, und darum (ganz wie oben das Ich Ur-Ich) am Besten das Urwesen genannt wird [4]. Das Urwesen wird also über der Natur oder dem Leibwesen, und der Vernunft oder dem Geistwesen, von welchen beiden wir uns als Theile wissen, erhaben seyn, und wird eben deswegen (da ur = über) Urwesen genannt. Aber selbst bei diesem Gedanken können wir nicht stehen bleiben, denn das Urwesen wird doch nur im Gegensatz gegen die begründeten Wesen gedacht und weist also auf ein noch höheres Höherganzes hin. Dies ist der Gedanke des unbedingt und unbegrenzt selbstständigen und ganzen Einen, welches am Besten als Wesen ohne allen Beisatz, ja sogar ohne hinzugefügten Artikel, bezeichnet wird. Wesen oder Gott ist deswegen vom Wesen-als-Urwesen noch zu unterscheiden. (Früher, z. B. in der Sittenlehre, macht

1) Grundwahrheiten p. 121. 84. 145.
2) Ebend. p. 81. 3) Vorl. üb. Erk. p. 408.
4) Grundwahrheiten p. 88. 121. 145. 146.

Krause diesen Unterschied nicht.) Die Schauung Wesen oder Gott ist die eine und unbedingte, die als Ahndung alle andern Schauungen begleitet und ihnen eigentlich Halt und Sicherheit gibt. „So wahr Gott ist" ist die festeste Betheurung [1]. Genau genommen ist die objective Gültigkeit, die wir den übersinnlichen Grundschaunissen in uns, und eben so der Sinnenwelt ausser uns beilegen, nur durch die Wesenschauung verbürgt. Ohne sie, auf dem vorwissenschaftlichen Standpunkte, hat alles dies nur die Gültigkeit eines Traumes. Erst die Wesenschauung erschliesst dem Menschen die wirkliche Welt, indem sie Allem, das bisher nur problematisch galt, sichere Gewissheit verleiht [2]. Damit aber ist auch der subjectiv-analytische Theil des Systems vollendet. *Krause* hat ihn früher als blosse Einleitung ins System angesehn, später als den ersten Lehrgang desselben bezeichnet, immer aber behauptet, er sey nur deswegen nothwendig, weil wir uns ausserhalb der reinen Wesenanschauung befinden. Also bloss subjective Nothwendigkeit. Er führt von dem Selbstbewusstseyn als dem zuerst Gewissen zu der Wesenschauung, d. h. zu dem, was *Schelling* intellectuelle Anschauung, *Hegel* (wie *Krause* selbst früher) absolute Idee nennt [3]. Mit dem Gedanken Gottes oder Wesens, d. h. dessen, ausser dem Nichts gedacht werden kann, ist das Princip der Philosophie gefunden, die deshalb Wesenlehre genannt werden kann. In dieser einen Grund-Idee sind alle andern als Theil-Ideen enthalten, und der weitere Fortgang ist eben, sie aus jener abzuleiten, so dass, wenn der erste Lehrweg vom Selbstbewusstseyn des endlichen Geistes hinaufführte zum Bewusstseyn Gottes, der zweite dagegen alle Wesen betrachtet, wie sie in unserm Bewusstseyn Gottes enthalten sind, und also Alles zwei Mal, nur unter verschiedenen Gesichtspunkten, betrachtet wird. Es ergibt sich übrigens daraus, dass die *Schlegel-Schleiermacher'sche* Bezeichnung der Philosophie als Weltweisheit ungehörig ist. Sie ist vor Allem Gottesweisheit [4].

6. Dass der objectiv-synthetische Theil des Systems der wichtigere ist, das ist in den eben citirten Worten *Krause's* entschieden ausgesprochen. Der subjective Theil ist bloss nöthig, weil wir in unserer Endlichkeit das Wissen des Princips nicht haben, uns also erst dazu erheben müssen [5]. Ja, die frühere Bezeichnung „einleiten-

1) Grundwahrheiten p. 152. 155. 2) Vorl. üb. Erk. p. 423 ff.
3) Ebend. p. 434.
4) Grundwahrheiten p. 156. 7. 9. Vgl. Vorl. üb. Erk. p. 441.
5) System der Philos. p. 14.

der Theil“ kann es fast zweifelhaft machen, ob der erste überhaupt zum System zu rechnen ist. Wenigstens dies ist gewiss, dass erst von der gewonnenen Wesenschauung aus nachgewiesen werden kann, dass die Wissenschaft wirklich ein Gliedbau, ein System, ist. *Krause* hat in vielen seiner Werke, am Uebersichtlichsten in der, seinen Vorlesungen über das Erkennen beigelegten Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften [1], ehe er in das Detail der Entwicklung übergeht, gezeigt, wie sich das ganze System gliedert. Vor allem bildet den Gegenstand des Erkennens das Wesen, von dem dann, dem ersten Lehrgange diametral entgegengesetzt, herabgestiegen wird zu dem Wesen-als-Urwesen, welches über dem Gegensatz von Vernunft und Natur und eben so über der Menschheit, als dem Vereinwesen von Natur und Vernunft steht. Dieser oberste Theil des Systems kann die Grundwissenschaft heissen, er ist des *Aristoteles prima philosophia*, ist das was Metaphysik genannt wird und was, mit Ausnahme von *Hegel*, von allen Neuern unverantwortlicher Weise vernachlässigt worden ist. Man thut sehr Unrecht die grossen Verdienste *Wolf's* um diese Wissenschaft zu vergessen [2]. Die Grundwissenschaft, welche also eben sowol Ontologie als rationale Theologie ist, enthält dann weiter die Principien der übrigen Wissenschaften, zu welchen man von ihr herabsteigend gelangt. Befasst man Vernunft, Natur und Menschheit unter dem einen Worte Welt, so wird ausser der Wesenschauung oder der Theologie die Philosophie Kosmologie seyn, deren drei Theile also die Lehre vom Geistwesen (Psychologie) die Lehre vom Leibwesen (Naturphilosophie) endlich die Lehre von der Menschheit als der Vereinigung beider (Anthropologie) sind. Zugleich aber muss die Wissenschaft zeigen, wie sich Gott zu Vernunft, Natur und Menschheit verhält, welches den Gegenstand der philosophischen Religionslehre oder Religionsphilosophie bildet, die also von der speculativen Theologie, die ihre, wie aller übrigen Wissenschaften, Grundlage bildet, unterschieden werden muss [3]. Alle diese Wissenschaften stimmen darin überein, dass ihren Gegenstand selbstständige Wesen bilden. Nun aber gibt es andere, deren Gegenstand Wesenheiten oder Eigenschaften sind, worauf die Eintheilung in materiale und formale Wissenschaften beruht, wobei das Wort *materia* so viel als Gehalt, *forma* aber Eigenschaft bedeuten soll. Solche Wissenschaften sind die Mathesis als die Grossheit- und Ganzheit-lehre, ferner die Logik als Wissenschaft vom

---

1) Vorl. über Erkennen p. 431—511.
2) Ebend. p. 442. 443. 446   3) Ebend. p. 448. 456.

Erkennen in ihrem synthetischen Theil, weiter die **Aesthetik**, die Wissenschaft des Schönen, die eigentlich missbräuchlich mit demselben Namen bezeichnet wird, welcher der Lehre vom Empfinden zukommt [1]. Auch die **Ethik** oder Sittenlehre gehört hierher als die Wissenschaft von der Verwirklichung des Guten, gemäss den Gesetzen der Lebekunst. Selbstständig, und der Sittenlehre nicht untergeordnet, ist die philosophische **Rechtslehre** oder das Naturrecht, welches lehrt wie der allgemeine Erdstaat angestrebt werden soll [2].

7. Alle diese Disciplinen sind nun von *Krause* entweder in ausführlichern Werken bearbeitet, oder er hat Vorlesungen über sie gehalten, die nach seinem Tode herausgekommen sind; wo Beides nicht Statt findet, hat er wenigstens die allgemeinen Umrisse gegeben, so dass seine Lehre als ein ziemlich gleichmässig abgerundetes Ganzes uns vorliegt. Hier sind nun zuerst die Hauptsätze der **Grundwissenschaft** [3] anzuführen. Sie ist die Erkenntniss Wesens oder Gottes als vor und über aller innern Gegenheit, Vielheit und Vereinheit, und als die Vielheit und Vereinheit der ersten Gliederung (des) in sich seyenden Wesens im Allgemeinen. Gott ist als das absolut Unbewirkte zu fassen, das keine Ursache hat weder in noch ausser ihm, als Ungrund [4]. Diese Erkenntniss ist unbedingt und absolut gewiss, sie stehet nicht in Form eines Begriffes, weil sie nicht bloss Allgemeines ist, nicht eines Satzes, weil sie kein Verhältniss betrifft, ist auch nicht durch eine Schlussreihe vermittelt, weil kein Höheres vorausgesetzt werden kann, sondern sie ist ein Act rein intellectueller Schauung [5], welche den Gliedbau aller Grundsätze in sich hat. Zunächst den obersten Satz: Wesen ist Wesen, **Gott ist Gott**, aus dem erst Ich ist Ich folgt. Der ontologische Beweis für das Daseyn Gottes hat das grosse Verdienst, gezeigt zu haben, dass es ein Widerspruch wäre, an dem Daseyn Gottes zu zweifeln. Beides fällt zusammen, Idee Gottes und Seyn Gottes, eben darum bedarf es keines Beweises, d. h. keines sie erst Zusammenbringens. Da ausser Gott nichts ist, sondern Gott Alles an und in sich ist, was ist, so kann Nichts mit ihm auf gleicher Stufe stehn, das gemeinschaftliche Merkmale mit ihm hätte. Auf der andern Seite aber, wie die Betrachtung der verschiedenen Wesen uns auf subjectiv-analytischem Wege zu der Anerkennung Wesens-als-Urwesens, endlich Wesens brachte, eben so ist auch das für die Wesenschauung nicht verloren,

---

1) Vorl. üb. Erk. p. 465—467. 2) Ebend. p. 467. 473.
3) Grundwahrh. p. 504—516. 4) System der Sittenlehre I. p. 21.
5) Vorl. üb. Erk. p. 433. 435. Vgl. System der Philos. p. 11.

was auf dem emporsteigenden Wege hinsichtlich der Wesenheiten oder Eigenschaften der Wesen gefunden wird. Dem Gliedbau der Wesenheiten des Ich, die wir in der Selbstbeobachtung finden, entspricht der Gliedbau der Wesenheiten aller übrigen Wesen; beide endlich haben ihr Urbild in den Wesenheiten Gottes. Die göttlichen Grundwesenheiten, oder die obersten Grundgedanken in welchen Gott erkannt wird, nennen wir Kategorien. Sie bilden den Haupt-Inhalt der Metaphysik; *Aristoteles* und *Kant* haben hinsichtlich ihrer die grössten Verdienste; *Hegel* hat in seiner Logik die *Kantische* Kategorientafel zu Grunde gelegt, ohne sie zu rechtfertigen, und darin einige Aenderungen gemacht, die aber keine Verbesserungen sind [1]. Eine andere Tafel der Kategorien aufgestellt zu haben, hält *Krause* selbst für eines seiner bedeutendsten Verdienste [2]. Es wäre vielleicht mehr anerkannt, wenn nicht gerade hier der Purismus hinsichtlich der ausländischen Kunstausdrücke das Verständniss sehr erschwert hätte. Es handelt sich hier zuerst darum, zu erkennen, was Wesen an sich ist, ganz wie der Geometer zuerst zusieht was der Raum an sich ist, d. h. welche Wesenheiten ihm zukommen, ehe er zusieht, was er in sich ist, d. h. welches die verschiedenen Figuren die in ihm enthalten sind [3]. Zuerst nehmen wir an Wesen das wahr, was es ist, seine Wesenheit (*essentia*), d. h. Gottheit, und zu dem Satze Gott ist Gott kommt sogleich: Gott ist Gottheit. An dieser, da Gott seiner Wesenheit nach Einer ist, finden wir die Einheit, also Wesenheiteinheit, in welcher bei näherer Betrachtung sich Selbheit und Ganzheit (Unbedingtheit und Unendlichkeit) unterscheiden lassen, aus deren Vereinigung sich die oberste Vereinkategorie Wesenheitvereinheit oder Vereinwesenheit ergibt, im Gegensatz gegen welche die ursprüngliche Wesenheiteinheit die Wesenheitureinheit genannt werden kann [4]. (Da Unbedingtheit und Unendlichkeit nur die Wesenheit Selbheit und Ganzheit ausdrücken, so enthält der Ausdruck Wesen mehr als der gewöhnliche: Absolutes [5].) Fragt man nun weiter: wie wir die Wesenheit schauen, d. h. nach ihrer Form, so ergibt sich uns, dass sie positiv, affirmativ, ist. Dieses nennt *Krause* ihr Gesetztseyn oder ihre Satzheit, in der die Jaheit enthalten sey, so dass Wesen als die bejahige Satzheit gefasst werden müsse. Gerade wie in der Wesenheit,

1) Vorl. üb. Erkennen p. 415. 418. 420.
2) Grundwahrheiten p. 205. 3) System der Phil. p. 48.
4) Vorl. üb. Erk. p. 414. System der Logik. 2te Aufl. p. 143—145.
5) Philos. der Gesch. p. 39.

werden auch hier in der (Form- oder Satz-)Einheit zwei Momente unterschieden, die Richtheit (*relatio*) und die Fassheit (*ambitus, latitudo*), welche beide in der Satzheitvereinheit (numerischen Einheit) zusammen gehn [1]. Verbindet man nun die Gedanken Wesenheit und Satzheit, deren einzelne Momente sich genau entsprechen sollen, so ergibt sich die gesetzte oder satzige Wesenheit d. h. die Seynheit, (Daseyn, Existenz). Dass die Momente, die in ihr unterschieden werden, immer die correspondirenden Momente der früheren Tetraden vereinigen, so dass die Verhaltseynheit die Selbheit und Richtheit, die Gehaltseynheit oder Inhaltheit die Ganzheit und Fassheit in sich enthält, wird durch die Symmetrie gefordert, eben so dass beide in einer neuen Vereinheit, der Seynvereinheit zusammengehn. Nimmt man nun zu diesen Kategorien noch hinzu, dass Wesen an sich seine Wesenheit, oder dieser inne ist, so ergeben sich als die verschiedenen Formen des Weseninneseyns das Schauen und Fühlen, deren Gott wieder inne wird. Und da ausser Gott nichts ist, sondern Gott Alles was ist an oder in sich ist, und Gott sein selbst ganz inne ist, so folgt, dass Gott allwissend und allempfindend ist [2]. Das Selbstinneseyn Gottes ist sein seliges Selbstbewusstseyn oder seine selbstgewusste Seligkeit, vermöge der man berechtigt ist, Ihn unendliche, unbedingte, Persönlichkeit, Vernunftperson zu nennen, obgleich man besser thäte sich solcher Bezeichnungen zu enthalten, die unedle Beziehungen mit sich führen. Das Selbstinneseyn Gottes ist übrigens nicht vom menschlichen Selbstinneseyn abstrahirt, vielmehr dieses nur von jenem begründet und ihm ähnlich [3]. Alle die bisher betrachteten Wesenheiten betrafen Gott als Einheit betrachtet. Nun aber erkennen wir ja auch ein Mannigfaltiges, Unterscheidbares, Vielfaches an. Auf analytischem Wege wird gefunden, dass alle Mannigfaltigkeit auf Gegenheit beruht; eben so aber auch, dass Alles Entgegengesetzte wieder vereingesetzt ist, und so ergibt sich, dass zu den eben entwickelten Wesenheiten noch Einsatzheit, Gegensatzheit und Vereinsatzheit (*thesis, antithesis, synthesis*) hinzugefügt werden müssen, unter welchen dreien alle jene betrachtet werden müssen. So ergibt sich z. B. aus der Betrachtung der Wesenheit nach der Gegenheit, der Begriff einer Verschiedenheit der Wesenheit, die wir Art oder Artverschiedenheit nennen, die Selbheit nach der Gegenheit betrachtet gibt die Gegenselbheit; eben so gibt die Ganzheit die Gegenganzheit

1) Vorl. üb. Erk. p. 414. System der Logik. p. 146.
2) System der Logik p. 147. 148. 3) Rechtsphilosophie p. 31.

oder Theilheit [1]. Die Betrachtung der Satzheit und Bejahung führt zur Gegensatzheit und Verneinung oder Neinheit, die nur an der Jaheit Statt findet. Die Gegenheit der Richtheit gibt die Gegenrichtheit, eine Kategorie auf der die Rechnung mit entgegengesetzten Grössen beruht; der Fassheit und Umfangheit steht die Begrenztheit oder, wenn sie am Ganzen gedacht wird, Endlichkeit gegenüber [2]. Hinsichtlich der Endlichkeit prägt *Krause* sehr oft ein, dass man sie nicht mit der Unvollkommenheit verwechseln soll. Das Endliche, auch wo es vollkommen ist, bleibt endlich; unvollkommene Endlichkeit oder Fehlendlichkeit findet Statt, wo das Endliche seiner Idee nicht entspricht [3]. Ueberhaupt muss unterschieden werden das schlechthin Unendliche (Wesen), das in seiner Art Unendliche (Vernunft und Natur) das Vollendete oder Vollendliche d. h. das der Unendlichkeit theilhafte Individuelle, endlich das Fehlendliche, das eben erwähnt wurde [4]. Indem das Individuelle endlich und unendlich ist, vermöge des Erstern aber stets nur eine seiner Bestimmtheiten, vermöge des Letztern die ganze Unendlichkeit derselben darstellt, so ergibt sich aus diesem Widerspruch, dass alle seine Zustände successiv an ihm sich zeigen. Das Individuelle unterliegt also nicht in seinem Wesen aber in seinen Bestimmtheiten der Zeit, die für das (nur) Unendliche keine Bedeutung hat. Zeit ist Form und Veränderung [5]. Verbindet man mit dem Gedanken der Gegenheit den des Unter- des Neben- (oder Bei-) und des Verein- (oder Neben ab-) Ordnigen, so kommt man dazu, dass das Wesen dem ihm Untergeordneten, von ihm Unterschiednen, als Ur- (d. h. Ueber-)wesen gegenübersteht, dass es eben darum sie an sich und in sich ist, und also ein vollständiger und vollwesentlicher Gliedbau ist. Da endlich ein Wesen, sofern es Wesentliches an sich und in sich ist, Grund desselben ist, so ist Grundheit, und wenn diese bestimmend gedacht wird, Ursachheit gleichfalls eine Wesenheit Wesens, deren es eben so, wie des ganzen Gliedbaus der Wesenheiten, inne wird. Die Verbindung der Kategorien des Grundes mit dem Begriffe des Zeitverlaufes gibt die Kategorie Leben, d. h. Darbildung der eignen Wesenheit in der Zeit. Obgleich Gott als Wesen über alle Veränderung hinaus ist, und also an sich nicht Leben

1) Vorl. über Erkennen p. 415 — 417.
2) Ebend. und System der Logik p. 151.
3) Philos. des Rechts p. 152.
4) Philos. d. Gesch. p 53. 114. u. a. a. O.
5) System der Philos. p. 469. 470 473. Phil. der Gesch. p. 58.

seyn kann, so ist er doch **in sich** u. A. auch Leben und zwar das Eine Leben, welches dem All- oder Vereins-Leben eben so zur Grundlage dient, wie dem unendlichen Wesenleben das unbedingte über alle Zeit erhabene Wesen. Das Eine Leben Gottes umfasst unter sich das Leben Gottes als Urwesens, weiter das Leben der Welt, (Orleben, Urleben, Vernunft- und Natur-Leben, Menschheitsleben)[1]. Zu diesen obersten Grundwesenheiten kommen noch einige untergeordnete, die von Wesen und Wesenheit gelten, sofern Wesen an in und unter sich der Gliedbau der Wesen und der Wesenheiten ist. Hier ist nun die wichtigste die aus der Gleichwesenheit und Ungleichwesenheit hervorgehende **Wesenheitähnlichkeit**, vermöge der die endlichen Wesen Gott nur je nach ihrer Eigenwesenheit und Bestimmtheit wesenheitgleich sind, und zugleich zwischen ihnen selbst Parallelismus und Harmonie Statt findet[2]. Es ist dies was man **Schönheit** nennt. Darum muss Wesen-als-Urwesen, weil es dem Wesen schlechthin gleich-ungleich ist, das Urschöne genannt werden[3]. Eine der wichtigsten Folgerungen, die aus der Gottähnlichkeit gezogen wird ist, dass jedes endliche Wesen erstwesentlich für sich ist, seine Berechtigung und Würde in sich selbst hat, so dass es weder Wesen noch Zustände gibt, welche bloss die Bedeutung haben, Mittel zu seyn[4]. — Dass diese Kategorientafel vollständig und gliedbauig sey, soll ihr Inhalt beweisen, namentlich aber der Umstand, dass der Vollwesenheit und Vollständigkeit selbst, in ihr ihr gehöriger Platz angewiesen werden konnte. Die Verbindungen der verschiedenen Kategorien, deren Möglichkeit darin liegt, dass von jeder Wesenheit Gottes jede wieder prädicirt werden kann, lassen sich durch Combinationsrechnung numerisch bestimmen. Durch die Verbindung der vornehmsten entstehen die Grundsätze der verschiedenen formalen Wissenschaften die also ohne Ausnahme in der Metaphysik wurzeln. So ist die Mathematik, deren Grundbegriff sich aus der Verbindung von Ganzheit und Grenzheit ergibt, in ihren Grundsätzen wesentlich metaphysisch, wofür übrigens schon der empirische Umstand spricht, dass es immer Philosophen waren, welche in diesem Gebiete urgeistige Erfindungen machten[5].

8. Zunächst aber ist der Uebergang nicht zu den formalen Wissenschaften oder den Wesenheitslehren, sondern zu den materialen, den Wesenlehren zu machen. Es ge-

1) Phil. der Gesch. p. 63. 66. 2) System der Logik p. 155. 157.
3) Phil. der Gesch. p. 49. 50. 4) Grundwahrheiten p. 409.
5) Phil. der Gesch. p. 228. u. a. a. O.

schieht dies durch die Ableitung des Wesen- (nicht Wesenheit-) Gliedbaues in Gott. Da ist nun die, schon oben gemachte, Unterscheidung nicht zu vergessen zwischen dem, was Wesen an sich und was es in sich ist. Jenes erstere besagt ganze Wesenheit Wesens selber, daher ist Gott an sich Eines, Selbes, Ganzes. Dagegen ist was Gott in sich ist nur Theilwesenschauung. Daher ist Gott in sich Natur, Vernunft, Mensch, kurz Welt. Dagegen wäre es absolut falsch, zu sagen, er sey an sich die Welt oder die Welt sey Gott. Der Uebergang daher vom Wesen zum Wesengliedbau, von der Theologie zur Kosmologie ist ein Uebergang von den Wesenheiten, welche Wesen an sich ist, zu den Wesen, welche Wesen (nur) in sich ist [1]. Mit dieser Deduction verbindet sich dann die Intuition der verschiedenen Wesen, die auf dem aufsteigenden Wege gewonnen wurde, zur vollständigen Construction derselben. In dieser Construction zeigt sich, dass Wesen, vermöge der Grundwesenheiten Selbheit und Ganzheit, die Wurzel der Gegenheit von Geistwesen und Leibwesen (Geist und Natur) in sich hat, indem jedes dieser beiden Wesen zwar Selbheit und Ganzheit hat, an dem Einen aber die Selbheit, an dem Andern die Ganzheit das Eigenbestimmende ist. Von Wesen aber wie es die beiden Individuen Vernunft und Natur in sich enthält, weil ausser ihm Nichts ist, ist zu unterscheiden Gott wie er über und ausser diesem Gegensatz steht, d. h. Wesen-als-Urwesen. Von der Wesenschauung wird also zunächst herabzusteigen seyn zu Wesen-als-Urwesen, welches darum gleichfalls Object der Grundwissenschaft ist, wenn man es nicht vorziehn will, von dieser als der reinen Wesenlehre die Urwesenheitlehre zu unterscheiden [2]. Der Unterschied zwischen Wesen und Wesen-als-Urwesen ist also dieser, dass Vernunft Natur und Menschheit nicht ausser dem Ersteren wohl aber ausser und unter dem Zweiten sind, so dass Gott als Wesen nur sich erkennt empfindet und will, während er als Urwesen die Welt und hinsichts der Welt denkt fühlt und will. Jenes ist erstwesentliches, dieses untergeordnetes Wollen und Leben Gottes [3]. Im gewöhnlichen gebildeten Bewusstseyn wird unter dem Worte Gott nur Wesen-als-Urwesen verstanden [4]. Der Unterschied zwischen Wesen und Wesen-als-Urwesen kann auch so fixirt werden, dass die Welt in-unter jenem, ausserunter diesem ist [5]. Im Jahre 1810, wo

1) System der Logik p. 143. 148. Vgl. Philos. des Rechts p. 25.
2) Grundwahrheiten p. 511. 515. 3) Ebend. p. 516.
4) Philosophie des Rechts. Götting. 1828. p. 24.
5) Philos. der Gesch. p. 43 ff.

Krause in der Terminologie, und auch sonst, dem *Schelling'schen* Identitätssystem viel näher stand, macht er diesen Unterschied von Wesen- und Urwesen-lehre noch nicht. Er spricht nur vom Urwesen, und lässt dieses zuhöchst den ewigen Grund und die ewige Einheit ausser und über seinen höchsten innern Sphären, sodann diese beiden Sphären selbst in ihrem Gegensatze, endlich beide in ihrer Durchdringung seyn, so dass also das Urwesen existiren soll in absoluter Identität, absoluter Differenz und absoluter Indifferenz, oder auch, wenn Jemand diese Worte lieber sind, als Thesis Antithesis und Synthesis. Die ewige Einheit des Urwesens, Eins, Zwei, Drei in Einheit zu seyn, kann auch seine Dreieinigkeit genannt werden [1]. Zugleich ist diese Einheit von Eins, Zwei und Drei auch das Allgemeine Gesetz für alle dem Urwesen untergeordnete Sphären, deren jede in zwei entgegengesetzte und ihre Synthese zerfällt [2].

9. Auf die Wesen- und Urwesenheit-lehre folgt in der systematischen Ordnung die Betrachtung dessen was Gott in sich ist, d. h. die Lehre von dem in Gott enthaltenen Wesen oder der Welt. Diese, der ewige Inbegriff aller Dinge, welche Gottes Wesen erfüllen, zeigt den schlechthin sich gleichen Gott, der weder real noch ideal, weder endlich noch unendlich, aber auch nicht idealreal im Sinne der Vereinigung der Entgegengesetzten, sondern völlige Indifferenz ist, in den Gegensatz getreten [3]. Von den beiden Entgegengesetzten, der Vernunft und Natur, d. h. der unendlichen (idealen) und endlichen (realen) Einheit des Unendlichen und Endlichen, ist Gott, weil er das umfassende Ganze ist, die ewige Ursache, sie sind seine Wirkungen oder ewigen innern Theile, darum steht er als ganzes Urwesen über beiden [4]. Nach diesen beiden höchsten Sphären in Gott zerfällt also die Kosmologie in Vernunftphilosophie und Naturphilosophie. Die ausführlichste Darstellung der Vernunftwissenschaft findet sich in dem Versuch einer wissenschaftlichen Begründung der Sittenlehre [5], einem Werke das freilich, obgleich es im J. 1810 erschien, seinem grössern Theil nach schon im J. 1804 geschrieben ist und welches, wie eben bemerkt, noch gar keinen Unterschied zwischen Wesen und Wesen-als-Urwesen macht, auf welches man aber dennoch gewiesen ist, weil in den andern Werken *Krause's* sich nur kurze Andeutungen über

1) System der Sittenl. p. 38. 49. 2) Ebend. p. 197. 262. u. a. a. O.
3) Ebend. p. 104. 107. 103. 4) Ebend. p. 129. 438.
5) *C. Chr. Fr. Krause* System der Sittenl. Erster Band. Lpzg. 1810.

die reine Vernunftwissenschaft finden. Zunächst handelt es sich darum, den Begriff der Vernunft zu fixiren. Sie ist Harmonie des Unendlichen und Endlichen in vollendeter Unendlichkeit oder Einheit des Realen und Idealen in Form des Idealen [1]. Nach dem oben aufgestellten Gesetze der Dreieinigkeit aber muss sich in der Vernunft selbst derselbe Gegensatz geltend machen und vermitteln, dessen Ueberwindung sie ist, und so muss also die Vernunft um vollständig gedacht zu werden erstens unter der Form der Unendlichkeit, Idealität gedacht, die Vernunft unter dem Character der Vernunft gesetzt, werden. Da ist sie der Inbegriff der Ideen, enthält das Ewige und Allgemeine ohne alle individuelle Bestimmtheit, ist rein intellectuelle Anschauung [2]. Zweitens aber muss die Vernunft gedacht werden nach dem Momente der Realität, da enthält sie Alles als vollendet Individuelles, als Welt des Realen, ist reale Anschauung [3]. Ist die Vernunft so einmal das Vermögen Ideen hervorzurufen, andrerseits die Fähigkeit, vollendete Individuen zu gestalten oder Lebendiges zu schaffen, so zeigt sie sich drittens als synthetisches Thun, indem sie das Ideale dem Realen und das Reale dem Idealen einbildet. Eben darum ist hier Einbildungskraft der passendste Name. Je nachdem sie das Ideale dem Realen oder das Reale dem Idealen einbildet ist sie schematisirend und dient der Wissenschaft, oder sie dichtet indem sie schön-lebendiges producirt. Jene kann Imagination, diese Phantasie genannt werden [4]. Da aber diese Synthesis der idealen und realen Thätigkeit der Vernunft nicht denkbar ist ohne Bewusstseyn, welches also Form der Vernunft ist, so folgt, dass die Vernunft eine unendliche Reihe selbstbewusster Vernunftwesen oder Seelen enthalten muss, deren jedes intellectuelle und reale Individualität in sich verbindet [5]. In jedem dieser Vernunftindividuen werden, da die Vernunft alle Ideen, also auch die der Gottheit, der Vernunft u. s. w. befasst, alle diese Ideen in das Bewusstseyn fallen, unter der Vernunft aber wird zu verstehn seyn das Geisterreich nicht als Vereinganzes der einzelnen Seelen, wohl aber als ihr Grund d. h. als das ihnen vorausgehende Ganze, zu dem sich die individuell bestimmte Seele gerade so verhält wie der Leib zur Natur, deren Theil und Wirkung er ist [6].

---

1) System der Sittenl. p. 180. 2) Ebend. p. 182—198.
3) Ebend. p. 199. 227. 4) Ebend. p. 242. vgl. p. 71.
5) Ebend. p. 218. 238. 239.
6) Ebend. p. 67. 49. Vgl. Grundwahrheiten p. 517 – 519.

10. Hier werden nun am Passendsten die Hauptsätze aus *Krause's* Naturphilosophie eingeschaltet. Sie liegt uns theils in der 1804 geschriebenen Anleitung zur Naturphilosophie vor, welche noch nicht die Theologie zur Grundwissenschaft macht, theils in dem Systeme der Sittenlehre [1]. Die Natur bildet die ewige Nebensphäre der Vernunft in Gott, und ist dieselbe Einheit wie diese, nur mit dem Character der Endlichkeit oder Realität gesetzt. Dass bei diesem Verhältniss der Vernunft und Natur ein völliger Parallelismus beider Statt findet, liegt in der Natur der Sache. *Krause* nennt ihn öfter eine prästabilirte Harmonie, gewöhnlich aber die innere Durchdringung beider [2]. Beide sind ewig wie ihr Ganzes oder ihre Ursache, beide unendlich, gerade wie die Theile in welche eine unendliche Fläche durch sich kreuzende Linien getheilt wird, wieder unendlich sind [3]. Gerade wie die Vernunft sich in die Sphären der Ideen und des Realen schied, gerade so ordnen sich die Individuen der Natur in zwei unvergängliche Reihen, in deren einer die Unendlichkeit herrschend ist, während die andere den Character der Endlichkeit hat. Jenes gibt das System der Sonnen, dieses das der Erden (beide so genommen, dass ihre Atmosphäre mit gerechnet wird). Aus dem Gegensatze beider wird die Rotation und Revolution abgeleitet. Ihre Synthesis, die Durchdringung ihrer Atmosphären, erzeugt die dynamischen Processe, vermöge der als allerhöchste Synthesis der Organismus zu Stande kommt, so dass Pflanzen und Thiere durch die innige Vermählung von Sonne und Erde als ihre Kinder erzeugt werden, welche der Vermählung des Idealen und Realen im künstlerisch Schönen correspondiren [4]. Was das Detail der Naturphilosophie betrifft, wie *Krause* es in seiner „Anleitung" gegeben, so schliesst sich dieses enge an *Schelling* und zum Theil an *Oken* an. Das unendliche Leben der Natur wird Weltseele genannt, wird als ewige Productivität bestimmt, deren Hemmungen die in den vergänglichen Einzelwesen beharrenden Gattungen sind, deren dynamische Stufenfolge nachgewiesen werden soll u. s. w. [5]. Die Construction des Raumes, der Zeit und der Synthesis beider, der Bewegung [6], enthält wenig Eigenthümliches. Die Behauptung, dass die Natur Materie sey und also die Naturphilosophie in den Naturpotenzen die Selbstconstruction der Materie zu erkennen habe [7], ist ganz *Schellingisch*. Eigen-

1) Besonders p. 29—82 und 354—375.
2) System der Sittenlehre p. 41. 3) Ebend. p. 49.
4) Ebend. p. 60—62. 74.
5) Anl. zur Naturphilosophie p. 30. 69. 71.
6) Ebend. p. 41. 45. 103. 7) Ebend. p. 109.

thümlicher, obgleich mit andern Naturphilosophen gemeinsam, ist die Zusammenstellung von Punkt und Verdichtungs- oder Kälteprocess, die auch zur Construction der kosmischen Centra dienen soll [1]. Endlich weicht *Krause* von *Schelling* darin ab, dass er mehr als dieser die Wichtigkeit der Mathematik für die Naturphilosophie anerkennt. Ohne die Vertrautheit mit den Grundprincipien der Mathematik soll man nicht im Stande seyn die Idee der Natur zu fassen. Die beiden organischen Individuen, die man Pflanzen- und Thier-reich nennt, in deren Partialindividuen sich die bestimmten Verhältnisse der Grundfactoren des Organismus zeigen, sind also die allgemeinen Sphären des organischen Reiches. Innerhalb ihrer aber existirt eine Gattung, welche was jede einzelne Thierart einzeln belebt in sich harmonisch vereinigt und, namentlich durch ihr Nervensystem, diese Sonne des Organismus, mit der Natur so in Verbindung steht, dass ihre Systeme sich in den Sinnen dieser Gattung wiederholen, und sie die ganze Natur, als Regent und Stellvertreter derselben, in sich repräsentirt [2] (vgl. *Oken*). —

11. Mit der Construction des vollendeten Thierleibes aber ist nicht nur der höchste Punkt der Naturphilosophie erreicht, sondern auch der, wo sich Vernunft und Natur vereinigen oder, wie *Krause* sich ausdrückt, auch äusserlich durchdringen. Diese Durchdringung, darum so genannt weil bisher sich Aeusserliche jetzt vereint gedacht werden [3], ist der Gegenstand einer dritten Wissenschaft, welche allein früher die synthetische Philosophie genannt ward [4], während sie später den Namen der Verein-wesenlehre führt, oder auch Anthropologie genannt wird, weil sie, obgleich auch im Thiere (untergeordnetes) Geistiges mit Natur verbunden ist, doch besonders den Menschen oder die Menschheit d. h. die höchste Verbindung der Vernunft und Natur betrachtet [5]. Die Vereinssphäre von Vernunft und Natur, die höher steht als beide, ist eine eben so ewige Wirkung des Urwesens oder, was dasselbe heisst, ein eben so integrirender Theil Gottes, wie die Vernunft und die Natur, die nicht zeitlich sondern nur der Natur nach ihr vorausgehn. Das Wesentliche von Natur und Vernunft ist in dieser Vereinssphäre verbunden, und daher zeigt die Menschheit eben sowol Nothwendigkeit als Freiheit; die höchste Synthese in dem Reiche der Vernunft, die selbstbewussten Geister, sind hier wesentlich vereint mit der

---

1) Anl. zur Naturphil. p. 211. 2) System der Sittenl. p. 369. 370.
3) Ebend. p. 42. 4) Ebend. p. 394 ff.
5) Grundwahrh. p. 512. 522. Vgl. Philos. der Gesch. p. 156.

letzten Synthese der Natur, den vollkommensten Thierleibern, so dass Naturtrieb und Vernunftinstinct, vermöge dessen in beiden sich Gott offenbart, in Harmonie stehn. Die Zahl dieser Vereinigungen kann sich weder vermehren noch vermindern. Die Menschheit des Alls wächst nicht [1]. Eine mit einem Geiste wesentlich vereinte Natur**gattung** ist **eine** Menschheit. Die Menschheit der Erde, die freilich die einzige uns empirisch bekannte ist, ist doch nur ein Theil der grösseren Menschheit des Sonnensystems u. s. w. Die Menschheit des Weltalls ist nur ein wohlgegliederter Organismus, ist Ein Individuum, bestehend aus unendlich vielen Partialindividuen [2]. Von dem inneren Leben der Menschheit, als dem innersten Centrum der vereinigten Sphären des Weltalls aus, verbreitet sich die Durchdringung von Natur und Vernunft immer weiter, die Werkthätigkeit des Geistes gewinnt in der Sphäre des Leibes ein neues Gebiet und eben so umgekehrt, wie z. B. der natürliche Gattungstrieb mit dem geistigen Geselligkeitstriebe sich zur Ehe verbindet [3]. — Die Lehre aber von der Welt, oder den im Urwesen enthaltenen Wesen, wäre nicht erschöpft wenn nicht auch noch das Verhältniss des letzteren zu ihnen, namentlich zu der Menschheit als dem Vereinswesen dargestellt wäre. Darum bildet den Schluss der Wesenlehre die **Religionsphilosophie**, welche darum das Complement und die Grundlage sowol der Psychologie als der Naturphilosophie, endlich auch der Anthropologie bildet. *Krause's* ausführliches Werk über die Religionsphilosophie ist mehr polemisch und apologetisch als thetisch. Seine positven Behauptungen finden sich theils in dem Systeme der Sittenlehre, theils in einigen seiner Vorlesungen. Sie sind im Wesentlichen diese: Wie das Leben Gottes als des ganzen Urwesens die Vernunft und Natur als seine ewigen innern Theile durchdringt, eben so geht er auch in das Theilleben der Natur und Vernunft ein, und es findet so ein Wechselleben zwischen Gott und jedem Einzelwesen der Menschheit Statt, in dem das Einzelwesen sich als Ebenbild Gottes darstellt und in diesem Gott-Darleben unsterblich ist, Gott aber in der Entwicklung der Einzelwesen die Geschichte Seines Lebens schaut [4]. Erst in dieser Gottinnigkeit erfüllt der Mensch seine Bestimmung; dies ist aber nicht so zu verstehn, als wenn er sie nicht durch sich selbst, nicht durch eigne Kraft erfüllte. Eine solche Ansicht lässt Gott in Seinem Bilde sich ver-

1) System der Sittenl. p. 377—379. 387. 392 ff. Vgl. Phil. der Gesch. p. 156.
2) Ebend. p. 396. 397.
3) Ebend. p. 407. 408.
4) Ebend. p. 436. 438. 440. 442.

nichten. Sondern die schon gebildete Lebenskraft wird durch Gottes Gegenwart gehalten [1]. Die Religion des Menschen und der Menschheit ist der Verein ihres Lebens mit dem Leben Gottes, in welchem Gott der vollendet-endlichen Wesen Leben, Schauen, Fühlen, Wollen in sich, unter sich, durch sich und für sich ist. Weil darin die menschliche Thätigkeit des sich Erhebens, der göttlichen des sich in den Menschen Hineinlassens entspricht, kann die Religion als Gottvereinleben, als Wesenvereinleben bezeichnet werden. An ihm participirt die ganze Menschheit, nicht etwa nur der Mensch der Erde. Die Religion lässt den Menschen zwar seine Selbstständigkeit in Gott behalten, seine Alleinständigkeit aber aufgeben. Die Gottinnigkeit erhebt ihn über die, der Anderinnigkeit entgegengesetzte, Selbstinnigkeit; jetzt beseelt ihn Innigkeit gegen alle endlichen Wesen und diese seine Weseninnigkeit kann als Theil der einen Selbstinnigkeit Gottes bezeichnet werden. Sie hat sich im Erkennen Fühlen und Wollen zu bethätigen, so dass wissenschaftliche Forschung u. s. w. selbst nur ein gottinniges Handeln ist. Wie schon das Ahnden Gottes so ist noch mehr Wesen-schauung und Erkenntniss wahre Religion. Was vom Einzelnen gilt, gilt eben so von jedem Verein. Alle Verbindungen von Menschen haben zu ihrer Basis und zu ihrem Ziel den Gottvereinbund, oder Gottbund, von dem unsere Kirche nur der schwache Anfang ist und der, über unseren Sonnenbau hinausgehend, alle endlichen Wesen in wahrer Gottinnigkeit mit Gott und unter sich verbindet [2]. An diese Sätze, welche das Wechselleben zwischen Gott und Menschen nur in seiner Bedeutung für den letzteren betreffen, können noch einige hinzugefügt werden, welche das Urwesen selbst zum Gegenstande haben. Da die Weseninnigkeit Gottes auf die Lebenvereinigung mit sich selbst und untergeordneter Weise mit den endlichen Wesen gerichtet ist, so ist Gott die Liebe, d. h. er liebt sich selbst und seine endlichen Wesen mit Einer rein wesentlichen Liebe. Gott aber ist nicht nur Liebe, die Liebe ist eine untergeordnete Eigenschaft Gottes. Gott ist eben so die unbedingt sittliche Vorsehung, deren beseligende Beziehung zu den endlichen Wesen bildlich Gnade genannt werden kann; in ihr, so wie in dem errettenden Erbarmen manifestirt Gott seine unendliche Machtwürde und Ehre [3]. Uebrigens warnt *Krause* wiederholt davor, zu vergessen, dass Gott in jedem Augenblicke vollendet ist und ihm nie der Character des Unfertigseyns zukomme.

---

1) System der Sittenl. p. 448. 449. 2) Grundwahrh. p. 523 — 533.
3) Vorl. üb. d. System d. Philosophie p. 539. 541. 546. 549. 553.

12. Geht man nun von den materiellen Disciplinen zu den formellen, oder von den verschiedenen Wesenlehren zu den Wesenheitslehren über, so begegnet uns hier zuerst die Mathesis oder die Mathematik im weitesten Sinne des Worts. Wiederholt hat *Krause* für sich die Ehre in Anspruch genommen zuerst unter den Neuern (unter den Alten wird *Proklos* gerühmt) die Mathesis als einen Theil der Metaphysik bearbeitet zu haben; namentlich wird *Hegel* getadelt, dass seine Auffassung der Logik dies unmöglich mache. Dagegen wird mehrfach *Wronsky* gelobt, freilich nur in seiner Philosophie der Mathematik, während sein Messianismus gar nicht erwähnt wird. Das Ziel, welches *Krause* sich gesteckt hat ist dasselbe, welches ziemlich gleichzeitig obgleich Beide unabhängig von einander dastehn, *Wagner* sich gestellt hatte: die Voraussetzungen der Mathematik, ja die hauptsächlichsten mathematischen Sätze nicht durch Formeln sondern in Worten d. h. aus dem Begriffe zu deduciren. (So führt er Beispielshalber an, dass aus dem Begriffe des Gleichmässig-Gekrümmtseyns, alle Sätze welche den Kreis betreffen ohne weitere Voraussetzungen abzuleiten seyen.) Weiter aber behauptet er, dass die wesentlichsten mathematischen Formeln eine viel allgemeinere Bedeutung haben, als man ihnen gewöhnlich beimisst, so dass Addition, Multiplication u. s. w. nicht nur Zahloperationen sondern reale Verhältnisse ausdrücken [1]. (Es ist nicht nöthig, hier noch besonders an *Wagner's* Betrachtung der Rechnungsspecies §. 37, p. 242 zu erinnern.) Diese ontologische Bedeutung der mathematischen Begriffe und Gesetze hat ihren Grund darin, dass die Principien der Mathematik der Wesenlehre selbst angehören, indem sie sich aus der Verbindung der allgemeinen Kategorien ergeben. Da alle Theile, die man in der Mathematik unterscheidet, den Begriff des Ganzen voraussetzen, indem der Gedanke eines begrenzten Ganzen das Grossseyn ausmacht, welches stets zwischen Grenzen eingeschlossen gedacht wird, so wird sie am Besten Ganzheitslehre genannt. Wird das Ganze nach seinem Gehalte betrachtet, so entsteht die Analysis im weitesten Sinne, sowol die des Endlichen als die des Unendlichen, sowol die der reinen Zahlen als die der stetigen Grössen, sowol die Arithmetik als die Zahlentheorie. Wird dagegen das Ganze nach seiner reinen Form betrachtet, besonders wie es ein Verein- oder Theilganzes ist, so ergibt sich eine Wissenschaft, von der die Combinationslehre (welche lehrt wie Theilganze gebildet werden können) ein Theil ist. Diese beiden Haupttheile der *ma-*

1) Naturphil. p. 123.

thesis pura generalis, werden verbunden in einer Vereinswissenschaft die den doppelten Character der analytischen Combinationslehre und der combinatorischen Analysis haben wird. Es ist ein falsches Vorurtheil, dass in diesem Gebiete die philosophische Einsicht keine Nothwendigkeit habe. Vielmehr wird durch sie sehr Vieles evident demonstrirt, was der Mathematiker als Axiom gelten lässt [1]. *Krause* verweist auf seine Factoren- und Primzahlentafeln und auf sein mit *Fischer* herausgegebenes Lehrbuch [2], worin das Gesetz der Reihe der Primzahlen, und die Hauptsätze der Combinationslehre philosophisch deducirt seyen. Eine Anwendung dieser allgemeinen Begriffe auf Zeit, Raum, Bewegung und Kraft würde vier specielle Theile der reinen Mathematik geben, die Chronologie, Geometrie, reine Mechanik und reine Dynamik. Alle diese Wissenschaften und ihre Grundbegriffe können dann weiter auf Wesen und Wesenheiten angewandt werden und geben dann die *mathesis applicata.* Was man bisher nur hinsichtlich der Natur und der Kunst gethan hat, sollte auch hinsichtlich des Geistes und des Menschen so wie ihres Lebens geschehn. Hier hat bis jetzt nur *Herbart* dergleichen versucht, und auch nur den Begriff der stetigen Grösse anstatt der ganzen Mathesis dazu gebraucht [3].

13. Wie die Mathesis, so ist auch die Logik eine formelle Wissenschaft, die wie jene in der Grundwissenschaft oder Metaphysik wurzelt, und deren Principien sich aus der Anwendung der Kategorien auf das Denken und Erkennen ergeben. Dies aber gilt nur von der synthetischen Logik, denn die Logik als analytische, wie sie besonders durch *Aristoteles* ausgebildet, ist eine empirische (historische) Wissenschaft, beruht nur auf Selbstbeobachtung und bildet daher einen Theil des aufsteigenden Lehrganges oder der analytischen Philosophie. Wo diese in voller Ausführlichkeit vorgetragen wird, würde sie die ganze Aesthetik des äussern und innern Seyns enthalten, dann aber alle die nichtsinnlichen Behauptungen, welche wir über Natur, Geist, Mensch aussprechen, historisch aufzählen, und zeigen wie sie auf ein unbedingtes Erkennen hinweisen. Dies die analytische oder historische Logik [4]. Weil diese aber nur beobachtet, was unsere Gedanken und Denkgesetze sind, vermag sie nie zu beweisen, dass diesen auch objective Gül-

---

1) Vorl. üb. Erk. p. 456 ff. Vgl. Grundwahrheiten p. 508 und: System der Philosophie p. 457—469.

2) *Krause* und *Fischer* Lehrbuch der Arithmetik und Combinationslehre. Dresden 1812.

3) Vorl. üb. Erk. p. 457. 458. 4) System der Logik §. 15—81.

tigkeit zukommt. Dies nun leistet eine metaphysische oder synthetische Logik, wie sie druckschriftlich zuerst *Hegel* aufgestellt hat, wie sie aber bereits im J. 1803 in der historischen Logik angedeutet und handschriftlich vollendet war. Ist auch *Hegel's* Logik misslungen, so ist sie doch in diesem Gebiete das einzige Werk von wissenschaftlicher Bedeutung [1]. Die synthetische Logik wird, wie die Mathesis, zwar nicht die ganze Metaphysik seyn, wohl aber bilden ihre Grundsätze einen Theil der Metaphysik. Es ergibt sich nämlich aus den Kategorien oder Urwesenheiten der wichtige Satz, dass das oberste Denkgesetz das Gesetz der Wesenheit des zu Erkennenden selbst ist [2], womit eben die objective Gültigkeit dessen, was auf gesetzmässigem Wege gedacht wird, gesichert ist. Da nämlich Erkennen und Denken eine Grundwesenheit Gottes ist, der sich in allen seinen Wesenheiten schaut, so stimmt unser Denken mit dem seinigen überein, und ist gesetzmässig wenn es Wesen als Wesen und Wesengliedbau schaut. Hierin liegen zwei Gesetze, ein materiales: Wesen zu schaun, ein formales: als Organismus zu schaun. Aus jenem, welches die Vollständigkeit der Untersuchung fordert, können alle synthetischen Principien *a priori*, aus diesem, das Consequenz fordert, alle formalen Kriterien der Wahrheit abgeleitet werden [3]. Wie nämlich Wesen geschaut werden muss, so auch jedes Wesen, und daher ergeben sich nach den Kategorien Wesenheit (Einsatzheit) Gegenwesenheit (Gegenheit) und Vereinwesenheit (Vereinsatzheit) die drei *principia theseos antitheseos* und *syntheseos*. Nur eine Theilformel des erstern ist der Satz der Identität, nur die verneinige (die bejahige zur Ergänzung fordernde) Form des zweiten der Satz des Widerspruchs, nur ein sehr kleiner Theil des dritten ist im Satz des Grundes enthalten. Alle drei Principien aber haben nicht nur formal logische sondern reale Bedeutung: das dritte Denkgesetz ist, sachlich angesehn, Princip der Liebe und des Friedens [4] u. s. w. Ganz wie die Denkgesetze die das Denken beherrschenden Kategorien waren, gerade so zeigt sich in den drei Grundoperationen des Denkens, dem Begreifen Urtheilen und Schliessen, das Selbstschauen, Verhaltschauen und Verhalt-Verhaltschauen; wir begreifen, wo wir Etwas als Selbes und Ganzes schauen, und wir müssen dies, weil Wesen und also jedes Wesen Selbes und Ganzes ist [5]. Die Begriffe (Selbschaunisse) werden dann nach allen wesentlichen Ka-

---

1) Vorl. üb. Erk. p. 463. Vorr. XX.
2) Ebend. p. 488.
3) System der Logik §. 69. 70. 95.
4) Ebend. §. 102. 103. 104.
5) Ebend. §. 109 ff.

tegorien betrachtet, eben so die Urtheile (Verhaltschaunisse[1]), eben so endlich die Schlüsse [2] (Verhaltverhaltschaunisse). Es wird bei diesen letztern gezeigt, wie die Kategorie der Ursachheit das die Folgerung Bedingende ist, so dass also auch der Schluss eine reale Bedeutung hat. (Ueber die einzelnen Schlussfiguren, die sehr ausführlich durchgenommen und mit schematischen Bezeichnungen versehen werden, kann um so eher hinweggegangen werden, da in ihnen die reale, metaphysische, Bedeutung nicht hervorgehoben wird.) Als ein Theil der Logik, oder der Wissenschaft vom menschlichen Erkennen muss auch die Philosophik oder Wissenschaftlehre angesehn werden, deren Inhalt die Untersuchungen über das wissenschaftliche Verfahren über Deduction, Induction, Construction, die Erörterungen über die Gliederung des Systems [3] *Krause* dem grössern Theile nach in den subjectiv-analytischen Theil hineingenommen hat [4], und deren Hauptpunkte bereits angegeben sind. In einem andern Verhältniss als die Wissenschaftslehre steht zur Logik die Sprachwissenschaft. Zwar zunächst scheint es als wenn die Gesetze über Begriffe Urtheile und Schlüsse ganz zusammenfallen müssten mit denen über die Bildung ihrer Zeichen, d. h. über Wort- Satz- und Perioden-bau, aber man darf nicht vergessen, dass sich in die Entwicklung der Volkssprachen sehr viel Zufälliges hineinmischt, was sie unfähig macht ausreichende Wesensprache zu seyn, und den Denker nöthigt, wie schon die Scholastiker zum Heile der Philosophie thaten, neue Worte zu schaffen. In keiner Sprache ist dies leichter als in der deutschen; durch Benutzung gewisser wenig benutzter Stammsilben (Urlinge) kann man die treffendsten Bezeichnungen finden. (So will *Krause* durch Wiedererweckung der Stammsilben Or und Om, die noch in den Worten Oriflamme, *omnis* wieder zu erkennen seyen, von dem Ur- [d. h. Ueber-] wesen das Or- [d. h. Ober-] wesen und das Om- [d. h. Allumfassende] wesen unterscheiden. Zu jenen beiden kommen dann noch die Stammsilben Ant [in Antworten] und Mäl [in Vermälung], von denen er [5] Gebrauch macht.) Ja es wäre möglich, indem man den ganz bestimmten Character der Vocale und Consonanten berücksichtigte, eine natürliche Lautsprache zu erfinden, welche die, von grossen Philosophen gewünschte, Pasilalie gäbe. Eben so würden bestimmte

1) System der Logik §. 129 ff. 2) Ebend. §. 135.
3) Ebend. §. 10. 4) Grundwahrhh. p. 226—243.
5) Dies geschieht besonders in: Vorlesungen über das System der Philosophie, in welchen er z. B. anstatt Wesen immer sagt Orwesen, anstatt: Wesen-als-Urwesen bloss: Urwesen u. s. w.

Figuren die natürlichsten Schriftzeichen abgeben und vermöge ihrer wäre eine Pasigraphie denkbar. Zu beiden hat übrigens *Krause* die ersten Versuche gemacht, welche nicht nur in der Intention sondern oft auch in der Ausführung an *J. J. Wagner* erinnern [1].

14. Zur Mathematik und Logik gesellt sich als eine dritte formelle Wissenschaft die Aesthetik, wenn unter dieser nicht die Lehre von der Empfindung sondern die vom Schönen und der Kunst verstanden wird. Die Hauptgedanken welche in den, nach *Krause's* Tode herausgekommenen, Schriften: Grundriss der Aesthetik und: Allgemeine Theorie der Musik entwickelt werden, sind diese: Auch die Kunstwissenschaft hat ihren höchsten und allgemeinsten Theil in der Grundwissenschaft. Denn da Kunst nur ist: das Gestaltenkönnen des idealen Inhaltes oder ein Schaffen von Eigenlebigem, Individuellem, nach Ideen, so ist zunächst die Kunst Kunst Gottes, Gott Künstler und jeder Künstler nur Sein Mitgehülfe. Darum ist auch die Erstwesenheit jedes Kunstwerks, die Schönheit, Gottähnlichkeit, denn Wesen ist an und für sich schön, Schönheit eine Wesenheit nicht nur in, sondern auch an Wesen [2]. Schönheit ist Göttlichkeit der Form [3]. Die Schönheit jedes Wesens besteht in Einheit Selbheit Ganzheit, in Einheit Vielheit und Vereinheit (Harmonie). Die Eine Kunst zeigt sich dann weiter in einem Systeme von Künsten, welche alle zu der Ausführung des höchsten Kunstwerkes, des musikalischen Drama's oder der Oper, concurriren. Ihren letzten Zweck: der Menschheit ihre ewigwesentliche Bestimmung in rein urbildlichen Gestalten vor Augen zu stellen, und so in ihr die Ideen und die urschöpferische Kraft Gottes zu beleben, wird die Kunst erst dann erreichen, wo ein Kunstbund die Künstler zum gemeinschaftlichen Streben verbindet, und dieser Kunstbund mit dem Wissenschaftbunde in Verein tritt. —

15. Auf die Aesthetik lässt *Krause* in seiner encyclopädischen Uebersicht die Ethik oder die Sittenlehre folgen, während in den Vorlesungen über die Grundwahrheiten, weil die Kunst am Meisten das Leben berühre, die Ordnung umgestellt wird. Es kommt nicht darauf an, da auch die Ethik eine von den formellen Wissenschaften ist, oder eine Wesenheit betrifft, und also ihre letzte Begründung in der Wesenheit- oder Kategorienlehre hat. Das System der Sittenlehre, welches hier zunächst Berücksichtigung fordert, ist nur in seinem ersten Bande erschienen, der die

1) Grundwahrh. p. 204—226. Besonders: Abriss p. 51—62. Vorl. üb. System der Philos. p. 441—447.
2) Phil. des Rechts p. 51. 3) Urbild der Menschheit p. 7.

wissenschaftliche Begründung enthält, und zugleich eines der frühsten Werke *Krause's* ist. Daher sind spätere, wie das Urbild der Menschheit, die Rechtsphilosophie, und die *Opera posthuma*, namentlich die Philosophie der Geschichte mit zu Rathe zu ziehn. Die Kategorie des Lebens bildet hier die metaphysische Grundlage, da das Gute, die Summe aller Ethik, nichts Anderes ist als das im Leben dargestellte Wesenliche. Es ergibt sich daraus, dass Gott das höchste Gute so wie das höchste Gut ist [1]. Von ihm ist, was der Mensch darzuleben hat, ein Theil, und die Ethik hat darum zu zeigen, welcher Theil des Einen Guten durch den Menschen verwirklicht werden soll. Es geschieht dies, indem der Ur- und Grundwille den zum vollbewussten Leben erwachten Menschen zeitstetig begleitet, in sein Wollen hineinwirkt und sich darin als der allgemeine Wille bethätigt, der mit Recht als Musterbegriff, als Sollen und als Pflicht gefasst wird. Der ganzwesenliche Ausdruck des Sittengesetzes ist in der Formel enthalten: Wolle du selbst und thue das Gute als das Gute, woraus sich als Folgerung dies ergibt, dass das Gute um seinet selbst willen mit Unterdrückung aller eigennützigen Antriebe gethan werden soll, zweitens, dass nur das gut ist, was als allgemeines Gesetz betrachtet werden kann. In dem Guten selbst ist kein Grund, dass der Mensch zwischen ihm und dem Nichtguten wählen sollte. Es entsteht daher die Frage, woher das Uebel, welches das Böse eben so befasst wie das Unglück? Ein Böses als Selbst fassen ist ein Widersinn, vielmehr entsteht das Uebel nur durch die Weltbeschränkung jedes endlichen Wesens, und wie es ausser allem Verein kein Böses gibt, so eben so wenig wenn das Ganze betrachtet wird, in dem das Uebel nur aufgehobene Dissonanz ist. Erziehung und Bildung, Wissenschaft und Kunst lassen das Uebel und Unglück als krankhafte Erscheinungen immer seltner werden. Alles Uebel ist blosse Ausnahme und darum vorübergehend, und bei Weitem vom Glück und Wohlseyn in der Welt überwogen, was wahr bliebe, selbst wenn die Menschheit unserer Erde ein verkrüppeltes armseliges Geschlecht seyn sollte. Die Sittenlehre oder Vernunftlebenlehre hat aber nicht den Menschen in seiner Einzelheit zu befassen, sondern zu zeigen, wie er sich zum Gliede der Gesellschaft machen muss, welche selbst nur Ein höherer Mensch ist. Es geschieht dies besonders in dem Sittlichkeitsverein oder dem Tugendbund, dessen Schilderung eine Hauptaufgabe des Urbildes der Menschheit ist. Da übrigens die Sittlichkeit im Nachahmen Gottes besteht, Gottähnlichkeit aber

1) Philos. der Gesch. p. 69.

Schönheit gewesen war, so folgt einmal, dass Sittlichkeit mit dem Darstellen des Schönen, der Kunst zusammenfällt, zweitens aber, dass sie ohne Gottinnigkeit nicht denkbar ist und also mit der Religion dieselbe Aufgabe hat. Unsittliches kann weder schön noch religiös seyn [1].

16. Ganz wie die Logik einerseits analytisch, andrerseits synthetisch dargestellt werden konnte, ganz eben so beginnt *Krause* seine Philosophie des Rechts [2], oder sein Naturrecht, mit einer subjectiv-analytischen Begründung der Rechtswissenschaft, indem er von dem vorwissenschaftlichen Bewusstseyn ausgehend das darstellt, was der Geist in blosser Selbstwahrnehmung findet. Auch diese analytischen Untersuchungen sind übrigens philosophische, weil sie von den geschichtlich gegebenen Rechtsverhältnissen ganz absehn, und nur das Selbstbewusstseyn zu Rathe ziehn. Es findet sich da, dass der Mensch die Bestimmung hat, seine eigne Wesenheit oder seinen Begriff durch Freiheit in der Zeit wirklich zu machen, dass aber diese Erfüllung gewisse Bedingungen hat, die zeitlich sind und von der eignen und andrer Menschen Freiheit abhängen. Der Organismus dieser zeitlich-freien (d. h. zeitlichen und freien) Bedingungen des Vernunftlebens ist, was wir Recht nennen, und dass Jeder Rechtsanspruch und Rechtsverbindlichkeit habe oder Rechtsperson sey, folgt daraus unmittelbar. Eben so der Begriff des Staates als des Gesellschaftsvereines zur Erhaltung des Rechtes. Trotz dem, dass diese Begriffe dadurch, dass ihr Zusammenhang mit der vernünftigen Persönlichkeit nachgewiesen ward, deducirt und demonstrirt sind, ist doch die Demonstration nur eine relative, sie gilt nur für das endliche Selbstbewusstseyn, für den Menschen, auf ganz unbedingte Gültigkeit können die Rechtssätze erst dann Anspruch machen, wenn sie synthetisch entwickelt, wenn das Recht als ewige Wahrheit, der Grund desselben in Wesen d. h. in Gott selbst nachgewiesen ist [3]. Der Uebergang zu dieser synthetischen Begründung der Rechtsphilosophie wird nun so gemacht, dass *Krause* hier nicht nur wiederholt was den Schluss des analytischen Theils der Philosophie gebildet hatte, dass unsere Endlichkeit uns nöthigt, einen Grund von Natur und Vernunft d. h. ihr Höherganzes zu denken und dann weiter hinauf zu steigen zum Gedanken Wesens [4], sondern dass er in einem eignen

1) Vgl. Grundwahrh. p. 533 ff. Philos. des Rechts p. 57 ff. System der Sittenl. p. 250 ff. Phil. der Geschichte p. 280 ff. Urbild der Menschheit p. 330 u. a. O.

2) Grundlage des Naturrechts 1803 und: Abriss des Systems der Rechtsphilosophie 1828.

3) Rechtsphil. Erster Abschnitt.

4) Phil. des Rechts. Grundlegung I. 2ter Abschnitt.

Abschnitt die Grunderkenntniss über und vor der Erkenntniss des Rechts [1] gibt, die nicht weniger enthält als die ganze Kategorienlehre, ferner alle Hauptlehren der allgemeinen Wissenschaft vom Leben (Biotik), d. h. die wesentlichsten Sätze der Sittenlehre. Dann erst folgt die grundwissenschaftliche oder metaphysische Erkenntniss des Principes der Rechtswissenschaft [2]. Durch die Verbindung der Kategorie Bedingtheit mit dem Begriffe des göttlichen Lebens, welches die weseninnigen, vernünftigen, Wesen in und unter Gott darbilden sollen, ergibt sich auf synthetischem Wege, dass das Leben (oder da der einzige Inhalt des Lebens das Gute war, dieses) sofern es zeitlich-frei bedingt ist, mittelst des Ganzen seiner zeitlich-freien Bedingungen vollendet werden soll, dass also demgemäss das Ganze (der Gliedbau) dieser Bedingtheit des Lebenszweckes hergestellt werde, in dem eben das Recht besteht. Indem so, was oben auf analytischem Wege als Wesen des menschlichen Rechts erkannt war, hier auf synthetischem im Urgrunde erkannt ist, zeigt sich, dass das menschliche Recht nur ein Theil ist des unendlichen Rechtes Gottes, dass die menschliche Gerechtigkeit nur in der Aehnlichkeit mit der göttlichen besteht, dass endlich, weil das menschliche Recht im göttlichen begriffen ist, es nur aus Gott begriffen werden kann, und die Unveräusserlichkeit und Gleichheit des Rechts (die nicht Recht zu Gleichem ist), so wie das ganze Recht, in Gott gegründet sind, und ohne Gott nicht begriffen werden können. Nachdem dann in einem dritten Abschnitt [3] unter der Ueberschrift: Weitere Lehren der Grundwissenschaft, welche für den Ausbau der Rechtswissenschaft erfordert werden, die Grundsätze der Aesthetik, Religionsphilosophie, so wie die Hauptsätze über das Böse angegeben worden, wird erst zu der eigentlichen Abhandlung der Rechtsphilosophie übergegangen und diese als Allgemeine Rechtsphilosophie (1ster Theil p. 66—126), dann als Philosophie des menschlichen Rechts (2ter Theil p. 127—195) abgehandelt. Als ein Anhang folgt dann eine Abhandlung über den Begriff des Rechtes und des Staats nach seiner geschichtlichen Entwicklung in den bekanntesten Systemen der Philosophie (p. 196 bis 210). Die wichtigsten Punkte in der allgemeinen Rechtsphilosophie [4] sind: dass, da Gott das Eine absolute Rechtswesen, Person ist, auch wegen der Wesensähnlichkeit der endlichen Wesen festgehalten werden muss, dass alles Recht

1) Phil. des Rechts. Grundlegung II. Erste Abtheilung p. 19—42.
2) Ebend. Grundlegung II. Zweite Abtheilung p. 42—50.
3) Ebend. p. 51—66. 4) Ebend. p. 66—126.

persönlich ist, nur Personen Rechte haben können, die aber in diesem Verhältniss zu einander stehn, dass die höhere Gesellschafts-Person höhere Rechte hat als die unter ihr befassten. Dies heisst aber nicht, dass die Einzelperson ihr Recht von der Gesellschaftsperson erhalte, vielmehr hat sie es unmittelbar von Gott, und es wird durch die Rechte des Höherganzen nur organisch weiter bestimmt. Das höchste Recht kommt Gott zu, das niedrigste den Thieren, welche sich, zwar nur als sinnliche aber doch, schon fühlen. Das Sachrecht ist daher nicht dem Personenrecht nebengeordnet, sondern nur ein Theil desselben. So richtig es ist, dass eine Person nie Sache seyn dürfe, so streitet mit dem Begriff der Person nicht, Mittel (z. B. für höhere Rechtspersonen) zu seyn. Ferner ist es ein Irrthum, wenn man ohne Weiteres Rechtsanspruch und Rechtsobliegenheit als Correlate setzt und ihre Gleichheit fordert, da es auch einseitige Rechtsansprüche gibt, z. B. Gottes an die Menschheit, und für die Gleichheit ausser der Wechselseitigkeit noch die sonstige Gleichheit der individuellen Bestimmtheit der Berechtigten, endlich auch sachlicher Zusammenhang zwischen Anspruch und Befugniss erforderlich ist. Dagegen wird gewöhnlich vernachlässigt, dass der Rechtsanspruch auch Obliegenheit und bei allen Rechts-Ansprüchen und Obliegenheiten Alle solidarisch interessirt sind. Nachdem durch Anknüpfung an das, was in der Sittenlehre über das Schlechte und Böse gesagt war, gezeigt ist, dass ein Recht zur wirklichen Verneinung des Unrechts, zur Strafe, existire, welche sich in der Besserung und Verhinderung bethätigt, aber nie mit der Absicht des Wehethuns begleitet, geschweige denn Tödtung seyn darf, werden zum Schlusse des allgemeinen Theils die Begriffe Vertrag überhaupt und Staatsvertrag insbesondere erörtert. Hier tritt nun *Krause* dem Wahne entgegen, als entstehe das Recht durch Vertrag, das Staatsrecht durch Staatsvertrag. Vielmehr ist das Recht der Grund, und der Vertrag nur die Form der Existenz, die es sich gibt. Den Staat insbesondere betreffend so ist der Staat ganz zuerst Gottstaat, der in sich ein Gliedbau von Gesellschafts- und Einzelstaaten ist. Jeder hat das Recht und die Pflicht, in einen Staat zu treten, der Staat das Recht, das Unrecht, selbst durch Zwangsmittel, zu verhüten und zu verneinen. — Der zweite Theil [1] gibt die Philosophie des menschlichen Rechtes, d. h. die Anwendung der allgemeinen philosophischen Rechtslehre auf die Menschheit, die einzelnen Gesellschaften derselben und des einzelnen Menschen, eines jeden für sich und in

1) System der Philosophie des Rechts p. 128.

Gesellschaft. Sie verhält sich zu der allgemeinen Rechtsphilosophie wie das Erdbürgerrecht zum Weltbürgerrecht. Die Menschheit der Erde dient dabei als erläuterndes Beispiel, darf aber nie mit dem Urbilde der endlichen Menschheit verwirklicht werden, welches dieser Menschheit vor Augen zu stellen, der praktisch-ethische Zweck der Rechtsphilosophie ist. Der erste oder allgemeine Theil der Philosophie des menschlichen Rechts [1], welcher mit der Sacherklärung beginnt, dass das Recht der Menschheit in dem Organismus der zeitlich-freien Bedingtheit ihres Lebens besteht, geht dann zu einem entwickelten Ausdruck des Princips des menschlichen Handelns nach allen Hauptmomenten seines Inhaltes und seiner Form über, indem gezeigt wird, dass die Menschheit ihren Lebenszweck nach allen in ihr liegenden Gegensätzen der Rassen, Geschlechter, Lebensalter u. s. w. zu erreichen habe und bestimmt dann diesen Ausdruck näher so, dass das menschliche Recht zu seiner Form die, Gott zwar untergeordnete aber reale, sittliche Freiheit habe. Hieraus ergibt sich, dass alle Freiheitbeschränkung nur Mittel, nicht Zweck, seyn darf, und dass die Beschränkung nicht weiter gehn soll, als es nach dem Gesetze der Zusammenstimmung des Freiheitgebrauchs für die Erreichung der Bestimmung des Menschen erforderlich ist. Weiter wird daraus das Recht der Vormundschaft über die, welche ihr eignes und fremdes Recht nicht kennen oder verletzen, abgeleitet. Aus der Bestimmung der Menschheit, den ganzen Planeten in Besitz zu nehmen, welche nur allmählig erfüllt wird, folgt für den Einzelnen das Recht der ersten Besitznahme. Das allgemein menschliche Recht auf das Ganze der Bedingnisse der Vernunftbestimmung, ist für alle Rassen, Geschlechter und Lebensalter gleich, und nur innerhalb dieser Gleichheit, setzt der verschiedene Character der Rechtssubjecte, Unterschiede in die Rechte. Daraus, dass das gewollte Gute als göttlich, unbedingt gewollt wird, und also über die Zufälligkeit des Lebens und Sterbens erhaben ist, wird das Recht des letzten Willens abgeleitet. — Der Besondere Theil der Philosophie des menschlichen Rechtes [2] behandelt in zwei Abtheilungen zuerst den Organismus des menschlichen Rechtes nach seinem ganzen Inhalte, dann den Organismus des Staates. Die menschlichen Rechte [3] werden betrachtet, *a*) nach den Grundtheilen der menschlichen Bestimmung, und hier die Freiheit des Geistes zur Wissenschaft, die Freiheit in der Ausbildung des Gemüthslebens,

1) System der Philosophie des Rechts p. 129 — 150.
2) Ebend. p. 151 — 195. 3) Ebend. p. 154 — 176.

endlich die sittliche Freiheit im Wollen des Guten, als allgemeine Menschenrechte aufgestellt. Hier wird für den Religionverein, welcher eben so wenig, als irgend ein anderer einem besonderen Lebenszweck gewidmeter Gesellschaftverein die Befugniss habe, sich an die Stelle des ganzen Gesellschaftvereins der Menschheit zu setzen, keine grössere Selbstständigkeit in Anspruch genommen, als die allen andern Vereinen, dem Wissenschaftverein, dem Kunstverein, der Freundschaft u. s. w. zukomme. *b*) Nach den Personen sind alle Rechte entweder Rechte der Einzelmenschen — (Recht der Persönlichkeit. Hier u. A. die absolute Berechtigung des Lebens, das man weder sich selbst noch einem Andern nehmen darf, eben so der Freiheit) — oder höherer Grundpersonen (Grundgesellschaften) in der Menschheit (Familien, Gemeinden und werkthätiger Vereine). Endlich sind die menschlichen Rechte *c*) nach den Sachen zu betrachten; hier werden leibliche, geistliche und aus beiden vereinte Sachgüter unterschieden, und bei dieser Gelegenheit auf die einseitige Weise, den Bücher-Nachdruck zu behandeln, aufmerksam gemacht. Uebrigens bemerkt *Krause* wiederholt, dass, um ein ganz ins Specielle gehendes System der Rechte des Einzelmenschen zu geben, theils die Grenzen eines Abrisses überschritten werden, theils aber auch die Geschichtswissenschaft weiter gediehen seyn müsse als sie es ist. — Zum Organismus des Staates[1] übergehend gibt er zuerst an, dass die Menschheit das Recht darlebend oder individuell darstellend, den Menschheitstaat bildet, welcher, selbst ein Theil des Gottesstaates, wieder Theilmenschheitstaaten unter sich befasst, unter welchen wieder andere gesellschaftliche Personen und Einzelmenschen stehn, immer aber so, dass alle auch in unmittelbarer individueller Beziehung zu Gott-als-Urwesen stehn, woraus allein ihr unmittelbares Berufungsrecht auf Gott hervorgeht. Da der Staat Darleben des Rechts oder wirkliches Rechtsleben ist, so nimmt der Menschheitstaat alle andern Staaten in sich auf, also von dem Erdbürgerstaat abwärts bis zum Selbstaat, den der Einzelne bildet. Alle diese sind um so vollkommner je mehr sie in sich den Gliedbau des höchsten Gesellschaftstaates wiederholen, der übrigens zeitlich genommen aus jenen hervorgeht, und seine Vollendung erreicht wenn er in einem Staatsvertrag fixirt ist. Sind alle die untergeordneten Staaten vollendet, dann erst kann der Gemeindestaat die vollendete (Gemeinde-) Verfassung erreichen. Die Betrachtung der Grundfunctionen des Staates zeigt, dass in den unvollkommneren Zu-

1) System der Philosophie des Rechts p. 177 — 195.

ständen des Staates die verschiedenen Staatsgewalten noch nicht von einander gesondert sind, während sie im vollendetern Zustande autonomisch werden aber harmonisch bleiben. Am Ausführlichsten wird die richtende Gewalt behandelt, und hier behauptet, dass die Strafe nur in dem unvollkommenen Staate Vergeltung, Androhung und Zufügung von Uebel (vom Schmerz bis zum martervollen Tode) sey, im vollendeten Staate ist der Verbrecher als Unmündiger zu betrachten, nur der Unerzogene oder Verwilderte wird da die promulgirten Folgen seiner That als Uebel empfinden. Die Verfassung des Staates bildet den letzten Gegenstand der Betrachtung. Im unvollkommnen Zustande ist die Bevormundung durch Einzelne nothwendig. Das Ziel, welches in der Vollendung der Menschheit erreicht wird, ist die, in einem Staatsvertrag fixirte, durch verantwortliche Beamte geleitete, Gemeindeverfassung; die Geschichte zeigt, wie von dem Naturzustande an durch verschiedene Stufen sich der Staat diesem Ziele annähert, die constitutionelle Monarchie macht den Uebergang zur dritten Periode dieser Entwicklung, in der wir leben. In keiner hat der Einzelne das Recht der Revolution, in allen wird gefehlt, aber auch durch Blut und Thränen führt die Vorsehung zum Ziel.

17. Der wesentliche Inhalt der philosophischen Disciplinen wäre hierin erschöpft. Nun war aber schon oben bemerkt, dass die Wissenschaft nicht bloss philosophische sondern auch geschichtliche Erkenntnisse enthalte, weiter aber auch, dass der Gegensatz beider kein unüberwindlicher sey, indem sich beide in der Wissenschaft vereinigen die weder rein philosophisch noch rein geschichtlich, wohl aber eine Anwendung der Geschichts- und philosophischen Wissenschaft ist. Dies ist die Philosophie der Geschichte. In ihr lösen sich alle Gegensätze, denn abgesehn von dem Empirischen vereinigt sie den analytischen und synthetischen Weg und ist so der „harmonische Haupttheil“ in *Krause's* philosophischem System. Dazu kommt aber zweitens, dass sie die Philosophie mit der Empirie verbindet und also die höchste Synthese in der Wissenschaft überhaupt darbietet, so dass von ihr *Krause's* begeistertster Schüler mit Recht sagt, sie sey die Blüthenknospe, die dem Auge des Kenners die Bedeutung der ganzen vorhergegangenen Bildung erschliesse und den Wissenschaftfreunden das Auge öffnen werde für den Boden, dem sie entsprossen [1]. Die bisher veröffentlichten Vorlesungen befassen (p. 1—402) nur den reinen oder allgemeinen Theil der Philosophie der Geschichte. Ueber den angewandten

1) Phil. der Gesch. Vorber. der Herausg. p. XXI. LXXVI.

Theil soll der handschriftliche Nachlass ungefähr noch ein Mal soviel enthalten, was bis jetzt noch nicht gedruckt ist. Wie in allen seinen Vorlesungen, so beginnt er auch hier mit Anknüpfungen an die Grundwissenschaft und an die Kosmologie. Der ganze erste Theil, welcher die **wissenschaftliche Grundlegung der reinen Philosophie der Geschichte** gibt (p. 31—220) enthält theils die obersten Lehren der Grundwissenschaft, theils Grunderkenntnisse der Natur- und Vernunftwissenschaft so wie der Menschheitlehre. Unter der letzten Ueberschrift werden dann die Hauptsätze über Rechts- und Religion-Verein wiederholt. Den Inhalt dieses Theiles angeben, hiesse eine Menge von dem wiederholen, was bereits gesagt ist. Das Wichtigste unter den Lehrsätzen aus der Metaphysik ist, dass hier gezeigt wird, dass, wie die Mathesis an die Kategorie der Ganzheit, so die Philosophie der Geschichte an die Kategorie des Lebens anzuknüpfen hat, und also weitere Folgerungen von dem enthält, was in der Ethik entwickelt war. Zu diesen bahnt den Uebergang eine Erörterung, welche in den bisherigen Abhandlungen über die Lebenlehre (im System der Sittenlehre und den Vorlesungen über das System der Philosophie) nicht gegeben war, dass nämlich das Leben im stetigen Werden sich als eine Reihe von Lebenaltern und Lebenstufen darstelle. Dies gilt natürlich nicht von den unendlichen Wesen Vernunft Natur und Menschheit, sondern nur von ihren menschlichen Bestandtheilen, den einzelnen Geistern, Naturwesen, Menschen. Diese nähern sich nicht nur einem stets unendlich fernen Ziele, sondern erreichen es wirklich nur weil sie ewig sind unendlich viele Male, vielleicht jedes Mal in einem andern Planeten oder in einem andern Sonnensysteme. Die Frucht eines Lebens geht in das nächste über. Genie ist eine solche Frucht des Vorlebens [1]. Jedes vollendet-endliche lebendige Wesen zeigt drei Lebenalter, welche der Ganzheit Selbheit und Selbganzheit, so wie der *thesis antithesis* und *synthesis* entsprechen: das der Einheit mit seinem Höherganzen und sich, das der Gegenheit oder des Zwiespalts, das der Wiedervereinigung. In jedem derselben wiederholen sich als Neben-lebenalter wieder alle drei Sie fallen zwischen die beiden Punkte der Geburt und des Todes, so dass der Lebenlauf als Evolution und Involution sich gestaltet und den drei Stufen des Aufsteigens: Keimleben, Jugend, Reife drei des Absteigens: Reife, Gegenjugend, Gegenkindheit entsprechen. Die Uebergänge sind zwar allmählig, doch aber tritt bei jedem Uebergange wirk-

1) Philos. der Gesch. p. 109. 115. 117. 158.

lich Neues hervor. Da der Tod Neugeburt zu einem neuen Lebenlauf, dieser aber periodisch oder kreisförmig ist, so ist das Schema des Volllebens die Cycloide, welche ein Punkt in dem stets weiterrückenden Kreise und darum auch der Planet in seiner Basis beschreibt, oder noch besser ihre Evolvente [1]. Fixiren sich die Unterschiede der Lebenalter, die sich wie Schlafen Träumen und Wachen verhalten, zu Zuständen aus denen das endliche Wesen nie heraustritt, so ergibt das die verschiedenen Lebenstufen der Pflanze des Thiers und des Menschen [2]. Die Lehrsätze aus der Naturwissenschaft (p. 133—145) der Vernunftlehre (p. 145 bis 155) endlich der Menschheitlehre (p. 155—220) können als Wiederholungen von schon Erwähntem übergangen und sogleich zur eigentlichen Philosophie der Geschichte übergegangen werden, deren allgemeine Grundzüge den zweiten Theil des Werkes (p. 221—402) bilden. Der Hauptpunkt ist hier die Anwendung dessen, was in der Idee des Lebens überhaupt liegt, auf das Leben einer Menschheit und dann insbesondere auf das der Erdmenschheit. Beides wird streng von einander gesondert, damit nicht der Schein entstehe, als seyen die aus reiner Vernunft deducirten Sätze durch Abstraction von empirisch Gegebenem gefunden. Begreiflicher Weise spielen hier die oben deducirten Hauptlebenalter eine Hauptrolle. Das erste, das Keimlebenalter der durch *generatio aequivoca* entstandenen Menschheit, zeigt dieselbe in unmittelbarer Einheit mit dem Urwesen, mit Vernunft, Natur und sich selbst, in einem magnetischen, urhellen Zustande, als dessen Erinnerungen die Sagen vom goldnen Zeitalter anzusehn sind. Es folgt das zweite oder das Wachslebenalter (p. 321—336), in welchem die Menschheit stufenweise von allen den Höherganzen freigelassen wird, die sie im ersten Lebenalter umfassten und hielten, und, sich selbst überlassen, ihre Bahn geht. Es zerfällt dann wieder in drei Theillebenalter oder Perioden, in deren erster die Selbwesenheit und Selbständigkeit der Menschheit überhaupt gesetzt, gewonnen, und ausgesprochen wird, das innige Verhältniss mit dem Höherganzen allmählig aufgelöst wird, Vielgötterei so wie zu Kasten fixirte Gesellschaften entstehn, einzelne Völker verwildern, Krieg, und Unterdrückung (anderer Völker und des andern Geschlechtes) an der Tagesordnung sind, die Wissenschaft Privilegium einer Kaste, die Kunst die Magd des Polytheismus ist, und der Staat über die verschiednen Formen des Despotismus nicht hinausgeht. Das ganze Al-

---

1) Phil. der Gesch. p. 119 – 127. 274. 234. 276.
2) Ebend. p. 128 ff.

terthum zeigt diese Stufe, welche bei den Hindu's fixirt ist, die dabei noch im Streben nach Vernichtung ein Rückstreben nach dem Keimleben zeigen. Die grossen Philosophen Griechenlands, unter den Juden der Essäerbund und der an ihn sich anschliessende Jesus, schliessen diese Periode und zeigen den Uebergang zu der zweiten, dem Mittelalter (p. 336—353). Dieses erhebt sich zu dem Gedanken des Einen Urwesens über und ausser der Welt, auf welches Alles bezogen, und dem Alles geopfert werden soll. Daher die Gottinnigkeit nur als hingebender Glaube, mit dem endlich Weltverachtung sich paart, und der über den Satzungsglauben nicht hinausgeht. Priesterherrschaft und die durch die Begriffe Himmel und Hölle eudämonistische Sittenlehre sind dieser Periode eigenthümlich, deren Uebergang zur dritten namentlich durch Secten und Geheimbünde gemacht wird. Diese dritte Periode (p. 353—372) zeigt die Synthese der ersten und zweiten, indem sie wie jene die Selbstständigkeit der Glieder, wie diese eine Unterordnung unter das Urwesen und ein Vereinganzes, dies aber als ein wirklich abgeschlossnes gegliedertes Gesammtganzes darstellen will, was ihr freilich nur in sofern gelingt, als sie der Erkenntniss Wesens schlechthin nahe kommt. Characteristisch ist, dass in dieser Periode, anders als bisher, die wissenschaftliche Erkentniss den praktischen Veränderungen vorausgeht. Sie beginnt mit der Wiederherstellung der Wissenschaften und zeigt zuerst das Bestreben alle blosse Satzung aufzuheben, welches die Reaction des Bestehenden hervorruft, so dass diese Periode zwei einander entgegengesetzte Richtungen neben einander zeigt, welche in Religion und Staatsleben die Welt trennen, und sich auch in den beiden Geheimvereinen dieser Periode, dem Freimaurer- und Illuminaten-Orden einerseits, andrerseits im Jesuitenorden nachweisen lassen. Zu diesen beiden Richtungen, die sich wie Vorwärts und Rückwärts gegenüberstehn, verhält sich als das Aufwärts die Wesenlehre, welche, indem sie seit *Spinoza* zum ersten Male Gott zum Principe der Wissenschaft macht, (weswegen sie begreiflicher Weise als Pantheismus bezeichnet wird,) den Uebergang bildet zu dem dritten Hauptlebenalter der Menschheit der Erde, oder zu ihrem Reiflebenalter (p. 372—402). Dass hier die Darstellung, wenigstens in der Anwendung auf unsere Erde, mehr Ahndungen und Verheissungen enthält als, durch die Erfahrung bestätigte, Deductionen, das liegt in der Natur der Sache. In das Lebenalter der Reife fällt die Vollendung aller Theilgesellschaften, so wie die Vollendung aller ächt menschlicher Bestrebungen und Werke, der Weseninnigkeit und des Vereinlebens, des Recht- und Tugendlebens, des

Schönlebens und der Freigeselligkeit, die Vollendung der Wissenschaft und Kunst, wozu u. A. gehört, dass beide von Männern und Frauen ganz gleich geübt werden, die Reife des Familienlebens und der Freundschaft, der Ortsgenossenschaft, des Stammes, des Volks und zuvörderst die Vollendung des Einzellebens eines jeden Menschen. Vielleicht wird auch ein bewusster Verkehr zwischen der Menschheit der Erde und andern Theilmenschheiten beginnen, obgleich es auch möglich ist, dass gewisse Schranken dies gerade dem Erdmenschen unmöglich machen, und dieser Verkehr erst dann anfangen wird, wo wir in einer andern Weise, z. B. als Sonnenmenschen, existiren. Genug, das Ziel ist, dass die Menschheit als Eine, und als mit der Menschheit des Alls vereinte Theilmenschheit, lebe. Darum ist die Aufgabe für den Menschen in dieser Periode, dass er alle menschlichen Dinge und Bestrebungen rein nach ihrer Idee betrachte, jedes Individuelle als solches achte, nur friedlich auf das Bestehende reinigend einwirke, freilich aber auch nie mit dem Schlechten transigire (z. B. Entschädigung beim Aufheben der Frohnden bewillige), dass er allen Zwang verabscheue, dem unbegründeten Satzungsglauben die Einsicht, allem Uebel das Gute, der Geheimsucht die Offenheit entgegenstelle, und so allem Unglück und Zufall begegne. Die ungeheuern Fortschritte der Industrie sind, als Erleichterungen der Mittheilung, auch Mittel dazu, den Menschheitbund immer mehr zu realisiren. Wird auch auf dem Höhepunkt der Reife die rückläufige Bewegung zum Greisenalter der Menschheit hin, beginnen, so ist auch diese kein Verlust, sondern (wie bei dem Einzelwesen die Würde des Greises) ein Gewinn und eine Annäherung an die Neugeburt zu einem höhern Daseyn.

---

18. Die Anziehungskraft, welche *Krause* als Mensch und als Docent ausübte, versammelte, namentlich während seines Göttinger Aufenthalts, einen Kreis strebsamer Geister um ihn, die seiner Lehre gewonnen wurden und theils während seines Lebens, theils nach seinem Tode dieselbe in grössern Kreisen verbreiteten. Den ersten Platz nimmt hier *H. Ahrens* ein, der zuerst Privatdocent in Göttingen war, dann, nachdem er wegen politischer Gründe sein Vaterland verlassen hatte, in Paris Vorlesungen hielt, später Professor an der Brüsseler Universität wurde, endlich seit Kurzem die Professur der Philosophie und der philosophischen Rechtswissenschaft in Gratz bekleidet. Er hat sich theils durch eigne Werke [1], von welchen namentlich die

1) *H. Ahrens Cours de philosophie.* 2 *Voll. Paris* 1834.

Rechtsphilosophie die verdiente Anerkennung gewonnen hat, dass sie schnell hinter einander mehrere Auflagen erlebte und ins Deutsche, Holländische, Spanische und Italienische übersetzt wurde, theils durch Theilnahme an der Herausgabe der Werke *Krause's* um dessen System verdient gemacht und selbst Schüler [1] gefunden, die in seinem Sinne weiter gearbeitet haben. Befreundet mit *Ahrens,* nicht aber ein persönlicher Schüler von *Krause*, sondern durch seine Schriften für seine Lehre gewonnen, ist *K. D. A. Röder* in Heidelberg [2]. Mit der grössten Begeisterung, scheint es, schloss sich an *Krause K. A.* Freiherr *v. Leonhardi* [3], (jetzt in Prag) welcher die Herausgabe der Werke am Eifrigsten betreibt, und ausser den ausführlichen Vorreden die er zu den von ihm herausgegebenen geschrieben, in eignen kleineren Schriften die Wesenlehre im Gegensatze gegen gleichzeitige Bestrebungen geltend zu machen sucht. Unabhängiger in vieler Beziehung erscheint *Lindemann* [4], eine Zeit lang Docent in Heidelberg, dann Professor der Philosophie in Solothurn. *Victor Strauss* in Bückeburg hat sich durch die Herausgabe der allgemeinen Theorie der Musik (s. oben), *H. Schröder* in München durch die des mathematischen Bandes (s. oben), *J. Leutbecher* in Erlangen durch die Veröffentlichung von *Krause's* Aesthetik (s. oben) als Anhänger *Krause'scher* Lehre gezeigt. Dem vereinten Eifer dieser Männer, an welche sich dann noch andere, wie *Mönnich* in Nürnberg u. s. w. anschliessen, ist es gelungen, dass allmählig sich die Aufmerksamkeit des philosophirenden Publicums auf *Krause* zu richten beginnt. Dass es nicht früher geschah, hat seinen Grund zum Theil in äusserlichen Umständen. Auf die Feindschaft des Freimaurerordens wird vielleicht von seinen Schülern zu viel Gewicht

---

Dess. Cours de psychologie fait sous des auspices du gouvernement. Paris 1836. 1840. 2 *Voll.*

Dess. Cours de droit naturel fait d'après l'état actuel de cette science en Allemagne. Paris 1838. 3te Aufl. 1848.

Dess. Philosophie des Rechts und des Staates. Wien 1852. (Vierte vom Verf. selbst bearbeitete deutsche Ausgabe.)

1) u. A. *Tiberghien: Essai théorique et historique sur la génération des connaissances humaines dans ses rapports avec la morale la politique et la religion. Paris et Leipz.* 1844. 2 *Tom.*

2) Vgl. *K. D. A. Röder* Grundzüge des Naturrechts und der Rechtsfilosofie. Heidelberg 1846.

3) (*v. Leonhardi*) Winke zur Kritik *Hegel's.* München 1832.

4) *H. S. Lindemann.* Uebersichtliche Darstellung des Lebens und der Wissenschaftslehre *K. Chr. Fr. Krause's.* München 1839.

Dess. Lehre vom Menschen oder Anthropologie. Zürich 1844.

Dess. Logik. Solothurn 1846.

Dess. Aufsatz in *Fichte's* Zeitsch. XV, I. 1846.

Dess. Grundriss der Anthropologie. Erlangen 1848.

gelegt, weil sie nicht zugestehn wollen, dass die Beschaffenheit der *Krause'schen* Werke mit dazu beigetragen hat, seinen Einfluss auf das Publicum zu verringern. Einmal durch die Sprache. Mögen seine Schüler noch so viel für seinen Purismus sagen, selbst wenn (was nicht der Fall ist) seine Unterscheidung von Orwesen und Urwesen eine etymologische Berechtigung hätte, der Sprachgebrauch ist eine berechtigte Macht, und auch er muss, wie nach *Krause* selbst alles Bestehende, mit zarter Hand geändert werden. Schriften, in welchen Monstra vorkommen, wie Urwesenmälgeistmälleibwesen, versperren sich selbst allen Eingang, und der Umstand, auf welchen *Krause's* Schüler hingewiesen haben, dass Franzosen und Italiener eher von seiner Lehre Notiz genommen, hat mit darin seinen Grund, dass Beide sie in *Ahrens'* geschmackvoller Einkleidung kennen lernten. Dazu kommt noch etwas Anderes. Das Meiste was *Krause* selbst drucken liess, Alles von ihm was seine Schüler veröffentlicht haben, besteht in wörtlich abgedruckten Vorlesungen. Der akademische Docent, der bei einer Vorlesung nicht voraussetzen darf, dass bereits andere gehört wurden, ist berechtigt, ja verpflichtet, in jeder einen Abriss des ganzen Systems zu geben. Dem lesenden Publicum aber ist Ungeduld nicht zu verübeln, wenn es in der Philosophie der Geschichte Alles wiederholt findet was in der Vernunft- und Naturwissenschaft u. s. w. gesagt war, und wenn ihm, wenn es einem oft gehörten Gedanken begegnet, immer wieder gesagt wird, dies sey etwas ganz Neues. So haben sich die geschmacklose Darstellung des Meisters selbst und eine zu weit gehende Pietät der Schüler vereinigt, um die Wirkung eines Systems zu schwächen, für dessen Werth nach dem längst aufgestellten Kanon schon der Umstand spricht, dass Anhänger der verschiedensten Schulen es als das nächstvollkommene nach dem eignen bezeichnet haben, ein Loos, welches auch das *Hegel'sche* oft getroffen hat. Auch diese Darstellung gesteht dem *Krause'schen* System eine hohe Bedeutung zu, und kann kaum etwas dagegen haben, wenn *Lindemann* von ihm sagt, dass es alle Systeme der Vorzeit würdigt, dass es Indiens Urphilosophie in sich schliesst, Platonismus und Aristotelismus vereinige, dabei die Weiterausbildung der mittelalterlichen Systeme sey, und die Widersprüche löse, auf deren Lösung die Philosophie des 18ten und 19ten Jahrhunderts gehe, oder wenn *Krause* selbst (Vorlesungen über das System der Philosophie p. 27 ff.) behauptet, dass seine Lehre sich alle die Namen beilegen könne, welche die sich bestreitenden Systeme für sich in Anspruch nehmen. Wenn aber dennoch dieses System nicht als der Schlusspunkt der bisherigen

Entwicklung angesehn wird, so muss, besonders nach dem eben gemachten Zugeständniss, dies gerechtfertigt werden. Der Grund liegt darin dass, obgleich *Krause* wirklich kein wesentliches bis dahin geltend gemachtes Princip ausser Acht lässt, doch andrerseits eine gewisse Vorliebe für die eine Seite des zu vermittelnden Gegensatzes ihm nicht abgesprochen werden kann. Worin er darum hinter der Aufgabe zurückbleibt, welche er als seiner Zeit gesetzt sehr wohl erkennt, das ist jetzt im Einzelnen nachzuweisen.

19. Von den zwei Männern, die seine unmittelbaren Vorgänger waren, hat er sich gerade an den, zu dem er im Schülerverhältniss stand, weniger angeschlossen. Die *Fichte'sche* Ichheitslehre wird von ihm nicht genug gewürdigt, eben darum auch *Kant* nicht in dem, worin er der Vater der Ichheitslehre war. *Krause* fasst die Ichheit nur als endliches, empirisches, Ich, darum macht er kaum einen Unterschied zwischen *Kant's* transscendentalen und *Tetens'* psychologischen Untersuchungen, darum ist ihm der ganze analytische, vom Ich ausgehende, Theil der Philosophie nicht ein objectiv nothwendiges Glied des Systems, sondern bloss wegen unserer subjectiven Unfähigkeit, sogleich das Wesen zu fassen, rathsam. Wer sich sogleich zur Wesenschauung erhebt, bedarf jenes ersten Lehrganges nicht, kann mit dem zweiten beginnen. Eben darum ist auch das Verfahren in dem analytischen Theile wenig von dem unterschieden, welches z. B. *Fries,* der ja auch das Transscendentale als Psychologisches fasste, eingeschlagen hatte. Er beobachtet was sich im Ich findet, gibt also eine Thatsachenphilosophie. Wird dadurch das Ich nur als relativ gefasst, also seiner Absolutheit beraubt, so folgt andrerseits, dass eben so das Absolute der Ichheit und Subjectivität beraubt wird. *Krause* ist so weit davon entfernt, Gott mit *Fichte* nur als Reihe von Begebenheiten zu fassen, dass er im Gegensatz dazu in Gott gar kein Geschehen statuirt. So wird Gott zum Seyn ohne alles Werden zur Substanz die gar nicht sich bethätigendes Subject ist. Daher das Zögern, mit dem er Gott Persönlichkeit zuschreibt, daher die Bemerkungen Liebe, Leben, seyen nur untergeordnete Eigenschaften Gottes. Gott ist ewig fertiges Seyn. Werden aber nun die Wesen wahrhaft gedacht nur wenn sie in Gott gedacht werden, so folgt weiter, dass auf dem absoluten Standpunkt auch den Dingen nur Seyn ohne alles Werden zugeschrieben wird. Darum die Behauptung, dass die Zahl der Geister (auch der Thierseelen) ewig dieselbe bleibe, darum Geburt und Tod nur Metempsychose, alles Behauptungen, die eigentlich darauf hinauskommen: es gibt kein Werden. Obgleich *Krause* vollkommen Recht hat, wenn er sich rühmt, sein

System gehe über den Pantheismus hinaus, so kann doch auf der andern Seite es nicht als ein Zufall angesehn werden, wenn er sich viel lieber mit *J. J. Wagner* als mit *Fichte* oder auch nur mit *Steffens*, zusammenstellt, und wenn er gerade *Spinoza* als den bezeichnet, nach welchem zuerst er Gott zum Principe der Wissenschaft gemacht habe. Eben deswegen aber bleibt er auch bei dem Absoluten als Indifferenz stehn, und diese Bestimmung so wie das völlige Coordinirtseyn von Geist und Natur sind eine Folge davon, dass er nicht wie *v. Berger, Solger, Steffens* durch das hineingenommene *Fichte'sche* Element den Geist als das über die Natur Uebergreifende zu fassen vermag. Wollte man dagegen bemerken, es geschehe dies doch in dem aufgestellten Begriff des Menschen, als der Synthesis von Natur und Geist, so ist zu erwidern, dass, da das Thier gleichfalls eine solche Synthesis ist, dies nicht gehörig zur Geltung kommt, dass der Geist sich im Ueberwinden der Natur verwirklicht und entwickelt. Das Relativ-fassen des Ich und das Entfernen der Subjectivität aus dem Absoluten hat nun hinsichtlich der Methode die Folge, dass er vernachlässigt, was hinsichtlich dieser, *Fichte* der Philosophie gesichert hatte. Bei *Krause* zeigt der analytische Theil rein inductives Verfahren, Selbstbeobachtung, der synthetische nur Deduction welche durch das Schneiden des Fertigen in Gegensätze zu Stande kommt und bald an *Klein* bald an *Wagner* erinnert, kurz nur an Anhänger des Identitätssystems. Zwar soll die Construction Beides vereinigen, zu dieser kommt es aber nicht, weil der betrachtete Gegenstand sich nicht (wie bei *Fichte* und später bei *Hegel*) selbst entwickelt. Er ist ja eben keine Reihe von Begebenheiten und das Ich ist ja nicht schöpferisch, producirend.

20. Vergleicht man dagegen *Krause* nicht mit den ihm vorausgehenden sondern den ihm gleichzeitigen Einseitigkeiten, die in *Oken* und *Baader* nachgewiesen wurden, so ist es wieder kein Zufall, wenn er dem Ersteren so Vieles entlehnt, und den Letztern kaum erwähnt. Es war natürlich bei einem Manne, der für das Alterthum, namentlich das in der Natur versunkene orientalische, schwärmte, während er an den Scholastikern nur die formelle Seite, ihre neugebildeten Worte, ihre Distinctionen, zu loben wusste, ihre Theologie aber ganz ignorirte. Noch weniger kann er sich mit der Mystik befreunden; er bleibt trotz des Undankes mit dem ihn der Orden belohnte, stets der aufgeklärte Freimaurer, der eben deswegen *Jacobi* rühmt, weil der die Religion von Dogmen befreit hat. Seine Religion ist ohne Dogmen, denn seine Trinität ist von der

(physikalischen) *Oken's* nicht sehr unterschieden, seine Kirche ein blosser Religionsverein, der Begriff des Cultus wird von ihm völlig ignorirt, die Reformation gepriesen als die Reaction gegen die Satzungen, — was Wunder dass *Baader* ihn zu denen gerechnet hat, die „in bewusster Widersetzlichkeit gegen das Wahre“ befangen seyen. Diese Vernachlässigung des mittelalterlich-*Baader'schen* Momentes zeigt sich am aller Meisten in der Behandlung des Problems, wo es am Meisten hervortreten musste, in der Lehre vom Bösen und was damit zusammenhängt. Die Weltbeschränkung aus der das (scheinbar) Böse erklärt wird, die Neigung es mit dem Uebel, ja mit dem Unglück zu identificiren, der Grimm und Hohn mit dem der Begriff der Verdammniss abgefertigt wird, erinnert ganz an *Wagner's* Schiefe der Ekliptik, an *Oken* welcher das Böse ganz ignorirt. Der Begriff der Erlösung verliert darum hier ganz seine Bedeutung, Jesus ist ein an die Essäer sich anschliessender Weiser, von dem unentschieden bleibt, ob er der ersten oder zweiten Periode des Wachslebenalters angehört, und der jedenfalls mit den Vorläufern und Urhebern der Wesenlehre nicht zu vergleichen ist. Welcher Contrast hier mit *Baader*, der in jeder Untersuchung auf den Fall zurückkommt und auf den, in dem historischen Christus erschienenen, Gottmenschen! Es hängt endlich mit diesem Betonen des *Oken'schen* Elementes zusammen, dass den Schluss des Systems die Philosophie der Geschichte bildet, gerade wie bei *Oken*, dessen Kriegskunst ja nichts Anderes ist als die Kunst, die Zwecke der Weltgeschichte zu realisiren. Im Gegensatz dazu ward bei *Baader* die Weltgeschichte ganz von der Kirchengeschichte absorbirt. Wäre wirklich *Krause's* Philosophie der Abschluss der bisherigen Entwicklung der Philosophie, so müsste sie mit der bewussten Reproduction dieser Entwicklung d. h. mit der begriffenen Geschichte der Philosophie schliessen; jetzt erscheint diese als, in die inductiven Untersuchungen eingeschobene, Wissenschaftgeschichte. Der Philosophie der Geschichte und den ihr unmittelbar vorausgehenden Disciplinen, der Ethik und Rechtsphilosophie ist es natürlich vortheilhaft gewesen, dass sie diese Stelle bekamen. Denn da jedes System dem eigentlichen Culminationspunkt die grösste Aufmerksamkeit und Sorgfalt schenken wird, so geschieht es auch hier und in dem was er in der praktischen Philosophie geleistet hat, möchte sich *Krause* am Meisten bleibendes Verdienst erworben haben, wie dies die wachsende Zahl seiner Schüler und — *Plagiarii* beweist. Von dem, was er g e l e i s t e t hat, denn berücksichtigt man, was er g e w o l l t, so wird man einem andern Theile seines

Systems noch vor jenem die Palme reichen müssen. Das bleibende Resultat, welches durch Ueberwindung des Gegensatzes von Identitätssystem und Ichheitslehre, wie sie sich bei *v. Berger, Solger, Steffens* und in *Schelling's* veränderter Lehre zeigt, gewonnen war, ist die Erkenntniss die mit des Letzteren Worten so ausgedrückt werden kann: der Natur- und Geisteswissenschaft muss die Betrachtung des „*prius* von Natur und Geist" vorausgehn. *Schelling* selbst hat dieses Absolute wie es weder Natur noch Geist ist nur so behandelt, dass er seine mystischen Anschauungen davon offenbarte, er hat erzählt von dessen Verlangen sich zu gebären u. s. w. Es handelt sich darum, die Bestimmungen streng wissenschaftlich zu entwickeln die, weil sie Bestimmungen des Absoluten sind, modificirt die Bestimmungen alles Relativen, also der Natur wie des Geistes geben werden. Wie gleichzeitig mit ihm *Hegel*, so hat *Krause* in seiner Metaphysik die Grundwissenschaft zu geben versucht, welche das Fundament bildet für Natur- und Geisteswissenschaft, indem sie alle die Bestimmungen fixirt, welche absolute Gültigkeit und Gesetzeskraft haben, die Bestimmungen welche, weil sie Prädicate des Seyns schlechthin sind, Formen alles Seyenden, Bedingungen aller Denkbarkeit sind. Kurz, der Versuch ein System der Kategorien aufzustellen, der ist es, der, wie er es selbst ausspricht, vor Allem *Krause* den hohen Platz unter den deutschen Philosophen sichert. Mag man seine Kategorien ungenügend nennen, mag man sich nicht einverstanden erklären mit der Art ihrer Deduction, mögen nach ihm unzählige andere Kategorientafeln aufgestellt seyn, das Factum, dass Jeder dies glaubte thun zu müssen, beweist die Bedeutung derer, welche diesen Versuch zuerst machten. Diese Ehre aber theilen die beiden Männer, welchen schon aus diesem Grunde die Ehre bleibt, die Summe aus dem gezogen zu haben, was die bisherige Entwicklung der Wissenschaft nahe gelegt hatte, der eben Betrachtete nämlich, *Krause*, und der sogleich zu Betrachtende, *Hegel*.

§. 46.

Hegel's Leben[1] und Schriften.

Georg Wilhelm Friedrich Hegel wurde am 27. Aug. 1770 in Stuttgart geboren, besuchte ebendaselbst die lateinische Schule und das Gymnasium. Seine Tagebücher zeugen von

1) *K. Rosenkranz, Georg Wilhelm Friedrich Hegel's* Leben. Berlin 1844.

grossem Fleiss und gründlicher Beschäftigung namentlich mit den Alten, welche durch die, bis in sein spätes Alter dauernde, Gewohnheit, Excerpte zu machen, noch fruchtbarer wurde. Im Herbst 1788 bezog er als Theolog die Universität Tübingen, wo er namentlich bei *Flatt* philosophische, bei *Schnurrer* exegetische, bei *Storr* theologische Vorlesungen hörte, ausserdem einen Cursus der Anatomie durchmachte und auch mit Botanik sich beschäftigte. Am 27. September 1790 ward er zum Magister der Philosophie, im Herbst zum Candidaten der Theologie promovirt. Jenes auf eine Dissertation, welche zeigen will, dass, obgleich der Glaube an Gott und Unsterblichkeit die moralische Verbindlichkeit steigere, doch auch der, welcher Beide leugne, moralische Verpflichtungen statuiren werde, dieses auf eine Schilderung der kirchlichen Zustände in Würtemberg vor und während der Reformation. *Hegel* verband sich enge mit einem Kreise von jungen, für die französische Revolution begeisterten Männern, in einem andern, welchem *Hölderlin* angehörte, wurde *Plato, Kant, Jacobi* und *Hippel* gelesen und besprochen. Die Verbindung mit *Schelling*, der im J. 1790 nach Tübingen kam, scheint zuerst nur auf politische Sympathie sich gegründet zu haben. Nach vollbrachten Universitätsstudien und einem mehrwöchentlichen Aufenthalt in Stuttgart nahm er im J. 1793 eine Hauslehrerstelle in der Schweiz an, die er bis zum J. 1796 bekleidete. In dieser Zeit, in welche auch einige Reisen fallen, hat er in seinen Freistunden besonders sich mit Theologie beschäftigt, wie ein völlig ausgearbeitetes Leben Jesu Christi, eine Kritik des Begriffs der positiven Religion und fragmentarische Arbeiten, beweisen, aus welchen allen sein Biograph *Rosenkranz* Auszüge gegeben hat [1] und die er mit der richtigen Bemerkung begleitet, dass sie einen Kampf der Aufklärung und der *Storr'schen* Orthodoxie zeigen, von welchen beiden keine *Hegel* befriedigte. Neben den theologischen Studien wurden geschichtliche getrieben und *Thukydides, Gibbon, Montesquieu, Hume* und *Schiller* gelesen und Bemerkungen zu ihnen gemacht. Die Briefe an *Schelling* aus dieser Zeit beweisen, welchen Einfluss auf *Hegel's* philosophische Ausbildung dessen erste Schrift, *Fichte's* Grundlage und *Schiller's* Briefe über ästhetische Erziehung des Menschengeschlechts hatten. Er begrüsst freudig die Zeit, wo was der Mensch s o l l höher stehen werde als das was i s t. Religion und Politik habe unter einer Decke gespielt, jene habe gelehrt was der Despotismus wollte, jetzt dagegen sey

---

1) *Rosenkranz* Leben *Hegel's* p. 490 — 514.

die Zeit der Freiheit angebrochen [1]. In ähnlichem Geiste verspricht er in einem Gedicht an *Hölderlin*, „der freien Wahrheit nur zu leben, Frieden mit der Satzung nie, nie einzugehn.“ Der letztere Freund war es, durch welchen er eine bequemere Hauslehrerstelle in Frankfurt am Main erhielt, in welcher er vom Anfange des J. 1797 bis Ende 1800 blieb, und während der eigentlich sein System in seinen ersten Umrissen sich fixirte. Der Umgang mit *Hölderlin* und *Sinclair*, das Zusammentreffen mit *Muhrbeck* und *Berger*, das Studium politischer und staatswissenschaftlicher Schriften, die gründliche Beschäftigung mit *Kant's* praktischer Philosophie, die ihn früh dahin brachte, den Gegensatz von Moralität und Legalität in einem Höheren, was er damals Leben nannte, zu vereinigen, — alles dies vereinigte sich, um ihn für eine Zeit lang von den Untersuchungen über Religion zu denen über den Staat hinüberzuleiten. Bald aber kehrte er zu jenen zurück; seine Kritik der positiven Religion ist aber, wie sich aus einem MS. jener Zeit ergibt, viel milder geworden. Viel mochte dazu beitragen, dass eine vielfache Beschäftigung mit den Mystikern des Mittelalters seinem Speculiren, wenn auch vorübergehend, eine theosophische Färbung gegeben hatte. Während er aber so über die Gegenstände der Geisteslehre grübelte, wurden zugleich Untersuchungen angestellt, welche die Grundwissenschaft betrafen. Schon im J. 1800, als er *Schelling* ankündigte, dass er, wozu die vom Vater ihm zugefallene Erbschaft ihn in Stand setzte, die Hauslehrerstelle aufgeben zunächst ganz nur der Wissenschaft leben wolle, um später in Jena als Docent zu wirken, konnte er ihm zugleich sagen, dass „das Ideal des Jünglingsalters sich zur Reflexionsform, zum System, verwandelt“ habe. *Rosenkranz* hat [2] aus einem 102 Bogen umfassenden MS. Auszüge gegeben, aus welchen hervorgeht, dass *Hegel* schon damals das Absolute als reine Idee (in der, Logik und Metaphysik befassenden, theoretischen Philosophie), als Natur und als Geist in seinem Systeme abhandelt. Verglichen mit seiner spätern Logik enthält in jener ersten Darstellung des Systems, der erste Theil viel weniger und viel mehr als nachher. Weniger, indem in der Logik unter der Ueberschrift Seyn an die Kategorien der Qualität und Quantität sogleich sich die Kategorien Substanzialität, Causalität und Wechselwirkung schliessen, auf diese die Kategorien des Denkens (Begriff, Urtheil, Schluss) und endlich die der Proportion (Definition, Eintheilung, Beweis) folgen, also das was später unter der Ueberschrift Methode abgehandelt

1) *Rosenkranz* Leben *Hegel's* p. 70. 2) a. a. O. p. 102—141.

ward. Mehr, indem in dem Abschnitte Metaphysik nicht nur das System der Grundsätze (die drei Denkgesetze) sondern unter der Ueberschrift Objectivität: Seele, Welt und höchstes Wesen, endlich aber die selbstbewusste Subjectivität, die als absoluter Geist über dem theoretischen und praktischen Bewusstseyn steht, abgehandelt und dadurch sehr Vieles in die Grundwissenschaft hineingenommen wird, was offenbar spätern Theilen des Systems angehört. Zwar sagt er: „diese ganze Idee des Geistes ist nur Idee oder sie selbst ist sich erstes Moment, noch nicht aus dem Abfall als Sieger zurückgekehrt", und geht darum im zweiten Haupttheil des Systems, der Naturphilosophie, zu der Betrachtung der Natur, als des „als das Andere seiner selbst sich darstellenden Geistes" über, um dann im dritten den Geist als realen zu betrachten. Allein was unter dem absoluten Geiste, der nur Idee ist, zu verstehen sey, ist nicht recht klar. Vielleicht war es das Gefühl, dass die Grundwissenschaft so Vieles anticipirt habe, was in die Lehre vom Geiste gehört, welche *Hegel* dahin brachte, diese letztere nur als das System der Sittlichkeit zu behandeln, d. h. Alles was die Seele und den subjectiven Geist betrifft wegzulassen, dann aber mit der Betrachtung der höchsten Bethätigungen des Volksgeistes sein System abzuschliessen, so dass also die Lehre vom höchsten Wesen gleichfalls (als bereits absolvirt) wegfällt. Jedenfalls geht aber aus dem Gesagten hervor, dass bereits im J. 1800 das System *Hegel's* sich als Grund- Natur- und Geisteswissenschaft gliedert, und dass die erstere die bisherige Logik und Metaphysik vereinigt. Dass *Fichte's* Wissenschaftslehre und *Schelling's* transscendentaler Idealismus hierin seine Vorgänger seyen, hat er selbst anerkannt. — So hatte sich der Ideenkreis *Hegel's* gestaltet, als er dem Rathe folgte, sogleich nach Jena zu kommen. Es geschah im Frühjahr 1801. Ehe er hier als Docent auftrat veröffentlichte er sein erstes Werk [1]. Schon das Thema ist für seine Stellung characteristisch, und erinnert an das, was hinsichtlich der ersten Schrift von *Kant* bemerkt wurde (s. §. 2, p. 27. 28). In der That stellt sich, wer zwei Standpunkte vergleicht, über beide. Dies zeigt sich auch bei *Hegel*, obgleich er sich ganz mit dem Identitätssystem einverstanden glaubt. Zwei Punkte sind hier besonders zu bemerken. *Schelling* hatte in seiner Authentischen Darstellung (welche, wie aus einem Citat bei *Hegel* hervorgeht, dieser, als er schrieb, vor sich hatte) sein Verhältniss zu *Fichte* so formulirt, dass

1) *G. W. F. Hegel* Differenz des *Fichte'schen* und *Schelling'schen* Systems der Philosophie. Jena 1801. (WW. I. p. 161 ff.)

die Wissenschaftslehre subjectiver, das Identitätssystem objectiver Idealismus sey. Da Subjectiv und Objectiv aber nur im Relativen einen Gegensatz bilden, so wird durch diese Formel eigentlich anerkannt, dass *Schelling's* Lehre, eben so wie die Wissenschaftslehre, nur eine Seite bilde. Indem das Resultat von *Hegel's* Vergleichung dieses ist, dass zu *Fichte's* subjectiver Fassung des Subject-Objectes *Schelling* ergänzend hinzugetreten sey, indem er das Subject-Object auch objectiv fasse, zeigt sich, dass das Identitätssystem nach *Hegel's* Auffassung über jenen Gegensatz hinausgeht, also (obgleich das Wort noch nicht vorkommt) absoluter Idealismus ist. Wichtiger als diese Differenz, die am Ende auf eine präcisere Fassung hinauskommen möchte, ist die andere, dass schon in *Hegel's* „Differenz" das Verhältniss von Kunst Religion und Wissenschaft so gefasst wird, dass der letztern die höchste, der Religion die mittlere Stellung angewiesen wird. Uebrigens geht durch die ganze Schrift eine harte Polemik gegen *Reinhold*, durch dessen, nach seiner Verbindung mit *Bardili* veröffentlichten, Beiträge sie mit veranlasst wurde. — Auf die „Differenz" folgte die lateinische Dissertation [1], durch deren Vertheidigung er sich an seinem Geburtstage 1801 als Privatdocent habilitirte. Den grössten Theil dieser Abhandlung bildet die Polemik gegen die Vermischung rein mathematischer Betrachtungen mit der physikalischen. Erst gegen den Schluss versucht *Hegel* aus dem Begriffe der Bewegung und ihrer Momente, Zeit und Raum, die *Kepler'schen* Gesetze abzuleiten und kommt, nachdem er erst hervorgehoben, dass auch der Empiriker in den Naturgesetzen Vernunft ahnde, auf den Abstand der Planeten von der Sonne. Die *Bode'sche* Formel scheint ihm, als eine bloss arithmetische Progression, nicht lebensvoll genug. Er erinnert anstatt ihrer an die Zahlenreihe im *Platonischen* Timäus, von der er aber zugesteht, dass sie dort mit den Planetenabständen nicht zusammenhänge, und schlägt (missverständlich) die Veränderung der 8 in 16 vor. Während die *Bode'sche* Formel durch die Lücke des Mars und Jupiter umgestossen wird, wenn nicht ein (unentdeckter) Planet sich dort finden sollte, postulirt die *Platonische* gerade einen grössern Abstand an dieser Stelle, und scheint auch für die Abstände der Jupiters- und Saturn-monde gültig. Mit Recht hat man in der Entdeckung der Asteroiden und des Neptun eine Bestätigung jenes *Bode'schen* Gesetzes gesehn, mit Recht kann man sich ferner darüber

---

1) *Dissertatio philosophica de orbitis planetarum. Jenae* 1801. (WW. XVI. p. 2 ff. Die angehängten Thesen sind hier weggelassen.)

wundern, dass *Hegel* als er seine Dissertation schrieb noch von der Entdeckung der Ceres nichts wusste, wenn man aber stets wiederholt, dass *Hegel* die Unmöglichkeit construirt habe dass sich zwischen Mars und Jupiter ein Planet finde, so vergisst man endlich, dass sich wirklich nicht (bloss) einer da findet, besonders aber dass jene s. g. Construction in dem hypothetischen Satze besteht: *Quae series (sc. Platonica) si verior naturae ordo sit, quam illa arithmetica progressio, inter quartum et quintum locum magnum esse spatium, neque ibi planetam desiderari apparet.* Im Herbst 1801 kündigte *Hegel* ausser einer Einleitung in die Philosophie und einem, gemeinschaftlich mit *Schelling* zu haltenden, Disputatorium eine Privatvorlesung über Logik und Metaphysik an, welche er auch vor 11 Zuhörern (unter denen *Troxler* und *Fr. Schlosser*) gehalten hat. Dieselbe Vorlesung ward für das Sommersemester 1802 angekündigt, soll aber nach *Rosenkranz* nicht gehalten worden seyn. Im Winter 1802 wieder Logik und Metaphysik, dabei aber auch noch Naturrecht. Im Sommer 1803 gleichfalls Naturrecht, dabei aber auch eine encyclopädische Uebersicht des ganzen Systems, als dessen Theile in der Ankündigung angegeben wurden: 1. *Logice et Metaphysice sive Idealismus transscendentalis,* 2. *philosophia naturae,* 3. *mentis.* Zu diesen Vorlesungen kommen im J. 1805 die Geschichte der Philosophie, Philosophie der Natur und des Geistes und Reine Mathematik (Arithmetik nach *Stahl,* Geometrie nach *Lorenz*), endlich im J. 1806 die Phänomenologie und die Logik als Theile der speculativen Philosophie. Neben der akademischen Thätigkeit vernachlässigte er die des Schriftstellers nicht. Es ist bereits früher (§. 30, p. 92. 93.) bemerkt worden, dass *Schelling* und *Hegel* sich verbanden, um das kritische Journal der Philosophie herauszugeben. Der Umstand, dass die Artikel keine Namensunterschrift tragen, zeigt wie sehr sich Beide einverstanden wussten, macht es aber jetzt schwierig, die Leistungen Beider zu sondern [1]. Die Einleitung (Ueber das Wesen der philosophischen Kritik [2] u. s. w.) zu diesem Journal ist, wie dies ohnehin sich bei dem Programm zweier Herausgeber vermuthen liess und später durch *Schelling's* eigne Erklärung bestätigt ist, das gemeinschaftliche Werk Beider, und zeigt also wie sowol *Schelling* als *Hegel* in dieser Zeit den Gedanken festhielten, dass die Vernunft, und eben darum auch die Philosophie als ihr Selbsterkennen, nur Eine sey, und dass

1) Tübingen 1802 und 1803. Sechs Stücke in zwei Bänden.
2) Krit. Journ. I. 1. und *Hegel's* Werke Bd. XVI. p. 33 ff.

darum die Aufgabe der Kritik die sey, die Philosophie von allen Zuthaten der Unphilosophie, namentlich dem Subjectivismus, der falschen Originalitätssucht, den Bestrebungen das Endliche zu retten u. s. w. zu befreien. Als die gefährlichsten Gegner der Philosophie in der Gegenwart werden der Dualismus und die Popularphilosophie des gesunden Menschenverstandes bezeichnet. Gegen diese ist dann auch *Hegel's* Anzeige von drei *Krug'schen* Schriften gerichtet, welche den Titel führt: Wie der gemeine Menschenverstand die Philosophie nehme [1]. Das zweite Stück enthält eine ausführliche Beurtheilung (Aenesidem-) *Schulze's* von *Hegel*, unter der Ueberschrift: Verhältniss des Skepticismus zur Philosophie [2]. Es wird darin auf den grossen Unterschied zwischen dem Skepticismus der Alten und dem modernen aufmerksam gemacht, von denen jener besonders gegen die sinnliche Erkenntniss gerichtet und in sofern eine wesentliche Seite wahrer Philosophie sey, während letzterer zu einem auf Thatsachen des Bewusstseyns ruhenden Dogmatismus werde, und gerade die Philosophie angreife. Der Aufsatz: *Rückert* und *Weiss*, oder die Philosophie zu der es keines Denkens und Wissens bedarf [3], welcher eine Recension des (§. 28, p. 675) früher genannten Werkes von *Rückert*, so wie zweier andern von *Chr. Weiss* enthält, der sich für eine Zeit lang an *Rückert* angeschlossen hatte, findet sich nicht in den gesammelten Werken *Hegel's*. Er fehlt dort vielleicht mit Unrecht; wenigstens erinnert schon der Gegenstand, ferner der dazwischen schwerfällige Styl, ganz besonders aber die Wiederholung scherzhafter Wendungen, welche in dem Aufsatz über *Krug* schon vorgekommen waren, sehr an den Verfasser des letztern. (Dort das: *urceus exit*, hier: dem weisen Weiss werde weiss gemacht; dort wird dem *Krug'schen*: Mit *Fichte* bin ich für meine Selbsständigkeit besorgt, entgegengesetzt: dass die Wissenschaftslehre für Herrn *Krug's* Selbstständigkeit besorgt ist u. s. w., hier, wenn *Weiss* sagt: *Spinoza* will mich bereden ich sey nur eine Modification Gottes, wird ihm erwidert: dass *Spinoza* dies von Herrn *Weiss* bewiesen u. s. w.). Dagegen wurden hinsichtlich des Aufsatzes: Ueber das Verhältniss der Naturphilosophie zur Philosophie überhaupt [4], welcher in die Gesammtausgabe von *Hegel's* Werken aufgenommen ist [5], von *Weisse* in Leipzig Zweifel

1) Krit. Journ. I. 1. WW. XVI. p. 50 ff.
2) Ebend. I. 2. WW. XVI. p. 70 ff.
3) Ebend. I. 2. 4) Ebend. I. 3. p. 1 ff.
5) *Hegel's* WW. Bd. I. p. 299.

ausgesprochen und auf eine Anfrage bei *Schelling* antwortete dieser in einem der Oeffentlichkeit übergebenen Briefe, es sey derselbe nicht von *Hegel*. Dagegen will *Michelet*, der Herausgeber der philosophischen Abhandlungen *Hegel's*, aus dessen eignem Munde die ausdrückliche Erklärung gehört haben, er (*Hegel*) habe den Aufsatz verfasst, und führt ausser dieser Erklärung *Hegel's* noch Gründe an [1], welche die Autorschaft *Hegel's* beweisen sollen. *Rosenkranz* [2] stimmt *Michelet* bei, und hat den von *Michelet* geltend gemachten Gründen noch andere hinzugefügt, um zu beweisen, dass jene Erklärung *Schelling's* eine Usurpation sey. Wenn er als Beweis eine Wendung anführt, die in diesem Aufsatz und in einem früher von *Hegel* geschriebenen, MS gebliebenen, vorkommt, wo „Welten über Welten in Trümmer stürzen", so hat er vergessen, dass dies eine weltbekannte Tirade von *Kant* ist, die sehr gut von Zweien als absichtliche Reminiscenz gebraucht werden konnte. Was den Styl betrifft, so gesteht *Michelet* ein, Vieles davon habe ihn so an *Schelling* erinnert, dass er eben darum den Meister befragt, auch sey die Orthographie nicht die *Hegel'sche*, und darin, wie im Stylistischen, möge *Schelling* geändert haben; *Rosenkranz* meint später [3] es sey absichtlich der *Schelling'sche* Ton nachgeahmt, auch vielleicht manches Einschiebsel von *Schelling* in dem Aufsatz enthalten. Selbst wenn man auf jene Erklärung *Schelling's* gar kein Gewicht legen wollte, müsste Manches bedenklich machen, *Hegel* für den Autor zu halten. Vor Allem ein Umstand, auf den gerade *Michelet* aufmerksam gemacht hat, freilich um seine Ansicht zu stützen: *Hegel* hatte in seiner „Differenz" gesagt, bei *Schelling* sey Naturphilosophie der theoretische, die Wissenschaft der Intelligenz der praktische, Theil der Philosophie. Wörtlich damit übereinstimmend, bestimmt der fragliche Aufsatz die Naturphilosophie als die (ganze) theoretische Philosophie; nur fügt er die Bestimmung hinzu (welche *Michelet* „unglücklich naturphilosophirend schematisirend" nennt), dass innerhalb jedes der beiden Theile wieder der Gegensatz des Theoretischen und Praktischen sich geltend macht. Aus dieser wörtlichen Uebereinstimmung folgt, dass der Verfasser des Aufsatzes die Naturphilosophie gerade so auffasst, wie *Hegel* gesagt hatte dass *Schelling* die seinige fasse. Sollte darum *Schelling* der Verfasser seyn, so wird man sagen

---

1) *Michelet: Schelling* und *Hegel*.

2) *K. Rosenkranz: Schelling*. Vorlesungen gehalten im Sommer 1842. Danzig 1843 p. 190 ff.

3) *Dess.* Leben *Hegel's* p. 167.

dürfen er habe eingestanden, was er auch sonst gesteht, in der „Differenz" ganz richtig beurtheilt zu seyn. Zu sagen er habe von *Hegel* erst gelernt, was die Naturphilosophie für eine Stellung im System einnehme, wäre gewagt, da oben §. 31, p. 106 gezeigt wurde, dass er gleich anfänglich ihr gerade diese angewiesen hatte. Auf der andern Seite kann nur ein Solcher den Aufsatz geschrieben haben, dem die Naturphilosophie die g a n z e theoretische Philosophie ist, in dessen System also, um *Michelet's* eigne Worte zu wiederholen [1] „die Logik fehlt", der „auf der Stufe seiner wissenschaftlichen Entwicklung noch nicht das Bewusstseyn hat, dass die speculative Logik . . . eine abgesonderte Stelle in der Reihe der philosophischen Wissenschaften hat." Nach *Michelet* ist dies damals mit *Hegel* wirklich so gewesen; wenn nun aber aus den (erst später) von *Rosenkranz* veröffentlichten Manuscripten *Hegel's* hervorgeht, worauf schon die von ihm gehaltenen Vorlesungen hinweisen, dass die Eintheilung des Systems in Logik, Physik und Ethik damals bei *Hegel* feststand, so wird man im Gegensatz gegen *Michelet* sagen müssen: Als *Hegel* seine „Differenz" schrieb, stand er schon auf einem höhern Standpunkt, als der ist, von welchem aus der Aufsatz über die Naturphilosophie geschrieben ist. Der Hauptgedanke der ersten Partie des Aufsatzes, dass, da aller Dogmatismus auf dem dualistischen Heraussetzen des Absoluten aus dem Ich beruhe, auch die Wissenschaftslehre Dogmatismus sey, geht nicht über den Kreis des Identitätssystems hinaus. Die Formel dieses letztere sey a b s o l u t e r I d e a l i s m u s, die hier zum ersten Male vorkommt, möchte, namentlich wenn man an die, in der Vorrede zur „Authentischen Darstellung" gebrauchte, denkt, eine Frucht des von *Hegel* in der „Differenz" Entwickelten seyn. Dagegen scheint, wenn weiterhin Religion und Sittlichkeit schlechthin mit der Speculation identificirt, die Speculation selbst als die wahre Religion bestimmt wird, der Religion die von der Kunst und der Wissenschaft gesonderte, der erstern übergeordnete, Stellung nicht zugestanden zu werden, welche ihr *Hegel* nachweislich schon damals vindicirte. Uebrigens hat die Frage, wer den Aufsatz geschrieben, erst durch das was vorgefallen, ein grosses Interesse bekommen und zwar eines, was im Grunde nur Personen betrifft, ob sie glaubwürdig, ob eines Plagiats fähig sind u. s. w. Sachlich ist es ziemlich gleichgültig, da in das Journal schwerlich aufgenommen ward, worüber nicht beide Herausgeber einig waren dass es gesagt werden müsse. — Von dem auf diesen folgen-

1) *Michelet* a. a. O. p. 50.

den Aufsatz: Ueber Construction in der Philosophie[1], welcher an ein Werk des Schweden *Höyer* anknüpft, behauptet einer der ältesten Zuhörer *Hegel's*, *Bachmann*[2], derselbe sey von *Hegel*, ein Zeugniss, das um so wichtiger wird, da es nicht von einem Verehrer abgelegt wird. Dennoch ist dieser Aufsatz nicht in die Gesammtausgabe der *Hegel'schen* Werke aufgenommen. Gehört er wirklich hinein, wie *Rosenkranz* für gewiss hält, und was dem Schreiber Dieses nicht unglaublich scheint, so zeigt er, wie bei aller Uebereinstimmung mit *Schelling* (z. B. hinsichtlich *Spinoza's*), *Hegel* schon damals über die Methode grübelte, durch welche die Wissenschaft zur, nach einer Regel fortgeführten, Construction wird, und wo die ursprüngliche Handlung, mit der die Philosophie beginnt, auch die Form derselben bestimmt. — Der folgende Aufsatz[3], der das ganze erste Stück des zweiten Bandes füllt, ist unbestritten *Hegel's* Eigenthum. Unter der Ueberschrift Glauben und Wissen unterwirft er die *Kantische*, *Jacobi'sche* und *Fichte'sche* Philosophie, als die möglichen Formen der Reflexionsphilosophie der Subjectivität, einer Kritik, die höchst gedankenreich aber, zum Theil wenigstens, sehr ungelenk geschrieben ist. Es wird darin gezeigt, dass das Princip des Nordens, der Protestantismus, welcher die moderne Bildung beherrscht, nicht nur den Dogmatismus der Aufklärung und des Eudämonismus hervorgerufen habe, sondern dass die drei erwähnten Systeme auf derselben Basis ruhen. Indem sie alle nämlich den Gegensatz vom Endlichen und Unendlichen, Wissen und Seyn festhalten, machen sie das Endliche und Subjective fest und absolut und setzen das wahre Absolute als ein Jenseits, so aber, dass *Kant* und *Jacobi* unter sich einen Gegensatz, *Fichte* die Synthese beider bilde. Wenn nun aber die wahre Speculation gerade die Identität jener Gegensätze darthut, so enthalten die genannten Systeme, ganz eben so wie die Aufklärung und Bildung, keine Speculation, sondern Reflexion, woraus u. A. der Beifall zu erklären welchen sie finden. Auf der andern Seite, da das Auftreten der wahren Philosophie bedingt ist durch die vollendete Bildung, diese aber in den drei Formen der Reflexionsphilosophie ihre Vollständigkeit erreicht hat, so ist durch sie die wahre Philosophie möglich geworden. Aber nicht nur dies; jene Systeme enthalten auch die Spuren wirklicher Speculation. Vor Allem das *Kantische*, dessen productive Einbildungskraft und intuitiver Verstand über die Gegensätze der Reflexion hinausgehen,

---

1) Krit. Journal I. 3. p. 26 ff. 2) *Bachmann* Logik. Leipz. 1828 p. 375.
3) Krit. Journal II. 1. WW. I. p. 3.

obgleich *Kant* sich beeilt, durch die subjective Wendung, die er diesen Lehren gibt, sie abzuschwächen. Viel strenger wird mit *Jacobi* verfahren, welcher an die Stelle der *Kantischen* Begriffsform die Logik der ungestillten Sehnsucht gestellt habe, und dessen Lehre nur in der Potenzirung, die sie in *Schleiermacher's* Reden über die Religion erfuhr, einen erfreulichen Anblick darbietet, da hier die Anschauung des Universums und die Hingabe an dasselbe als Genuss, freilich nur des bevorzugten Virtuosen, gefasst wird. Hier hat sich der Protestantismus auf das Höchste getrieben, ohne aus seinem Character der Subjectivität herauszutreten. Bei der Kritik *Fichte's* werden besonders die Punkte hervorgehoben, welche in der „Differenz" übergangen waren. Besonders die Verwandtschaft mit der gewöhnlichen Aufklärung bei der Betrachtung der Natur. Diese wird eigentlich als solche geleugnet, an ihre Stelle eine Sinnenwelt gestellt, die nur Mittel seyn soll, sich über ihre Trümmer zu erheben. Beide sind daher ganz gleich teleologisch in ihrer Betrachtung, nur sey die Aufklärung es im Sinne eines einseitigen Optimismus, während *Fichte* den (als Scherz vortrefflichen) Pessimismus des *Voltaire* zu dem seinigen mache. — Uebrigens enthält dieser Aufsatz *Hegel's* nicht nur in der Darstellungsweise sondern auch in den Gedanken selbst, viele Anklänge an die Phänomenologie des Geistes (s. §. 47). — Auch das folgende Stück des Journals ist ganz von *Hegel* geschrieben, und zwar ist sein Aufsatz Ueber die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts [1] darin nicht einmal beendigt: der Schluss befindet sich im dritten Stück (dem letzten des Journals), das ausserdem nur noch *Schelling's* Aufsatz: Ueber *Dante* in philosophischer Beziehung enthält. Der *Hegel'sche* verbindet den negativen mit dem positiven Character, indem er Einseitigkeiten kritisirt und im Gegensatz zu ihnen das Wahre feststellt. So gleich zuerst wo er, mit Anschluss an den *Kantischen* Gegensatz von Anschauung und Denken (oder Begriff) den Standpunkt des Empirismus und den (besonders durch *Kant* und *Fichte* repräsentirten) Rationalismus einer Kritik unterwirft, in welcher gezeigt wird, dass nach der *Kantischen* Formel, weil sie leere Tautologie ist, Alles als sittlich dargestellt werden kann, während *Fichte* in einen Cirkel gerathe, wo das Zwingende (die Regierung) gezwungen werde (vom Ephorat). Ueber beide Einseitigkeiten erhebt sich die absolute Betrachtungsweise. Sie wird hier gewöhnlich als philosophische Reflexion bezeichnet. Sie verhält sich daher

1) Krit. Journal II, 2 und II. 3. p. 1—34. WW. I. p. 323 ff.

nicht ausschliessend zu dem Positiven, höchstens zu dem, was veraltet ist oder was sich dem Allgemeinen entgegenstellt, und darum eigentlich als das Negative bezeichnet werden müsste. Ganz eben so verlangt der Aufsatz ferner, dass die beiden Seiten, in welche durch die moderne Behandlung der Sittlichkeit sie zerspalten erscheint, der Gegensatz der Legalität und Moralität, vermittelt werde. Dies geschieht indem über die Einzelheit, welche die Neuern zum Princip gemacht haben hinausgegangen, die Legalität und Moralität des Einzelnen nur als Pulsschlag im Leben des Allgemeinen angesehn wird. Dieses Eins-seyn mit den Sitten des Ganzen, kann Sittlichkeit genannt werden im Gegensatz gegen das Wort Moralität, welches „zwar nach seinem Ursprung gleichfalls dahin deutet, aber weil es mehr ein erst gemachtes Wort ist, nicht so unmittelbar seiner schlechtern Bedeutung widersträubt". Diese Unterscheidung von Moralität und Sittlichkeit, für welche *Hegel* Redensarten wie moralische Gewissheit u. A. hätte anführen können, ist von ihm fortwährend festgehalten. Hier tritt sie zum ersten Male auf, und mit ihr zugleich die Behauptung, dass das (Privat-) Recht sowol als die Moralität nur untergeordnete Momente der realen Sittlichkeit seyen, oder des Geistes welcher die Totalorganismen beherrscht. Daher die Polemik dagegen, dass die untergeordnete Form des Vertrages sich „in die Majestät der sittlichen Totalität eingedrängt", daher die Behauptung, dass ein gleiches Eindrängen des moralischen Princips in das System der absoluten Sittlichkeit „die grösste Schwäche wie der tiefste Despotismus und der gänzliche Verlust der Idee des sittlichen Organismus" wäre, da das moralische Princip wie das des bürgerlichen Rechts nur im Endlichen und Einzelnen ist. Das Weitere aber ist, dass *Hegel* in diesem Aufsatz die Sittlichkeit nur als antike fasst, so dass, ganz wie *Winkelmann's* einseitige Vergötterung des griechischen Kunst-Ideals dazu nöthig war, dass sich eine wahre Aesthetik ausbilde, die dann später über jene Einseitigkeit hinausging, es sich hinsichtlich der Ethik ganz analog verhält: die Beiden, welche den Begriff des sittlichen Organismus wieder ins Leben gerufen haben, *Schelling* und vor Allen *Hegel,* haben ihn zunächst im Sinne nur des Alterthums gefasst. Auf dieses wies *Schelling* in seinen Akademischen Studien, (vgl. §. 33, p. 166) *Hegel* aber stellt sich in dieser seiner Abhandlung nicht nur durch sein stetes Berufen auf *Plato* und *Aristoteles,* sondern auch dadurch ganz auf den Bodem der hellenischen Sittlichkeit, dass er nicht nur den Staat in die zwei Stände der Freien (Wissenden und Tapfern) und der, dem Bedürfniss, Dienenden zerfallen

lässt, sondern dass er ausdrücklich sagt, es werde „die Idealität der Sitten Gestalt erhalten, also als Gott des Volkes angeschaut und angebetet werden und diese Anschauung selbst wieder ihre Regsamkeit und Bewegung im Cultus haben", — ganz entsprechend dem ächtgriechischen: Aus deinen πάϑεσι o Mensch hast du dir deine Götter gemacht. Es hängt mit diesem hellenischen Sinne zusammen, dass nur der nationale Staat als sittliche Gemeinschaft erscheint, dass Familie und bürgerliche Gesellschaft vergessen, und gegen die vertragsmässige Staatenconföderation, nebst jenem andern Lieblingstraume jener Zeit, dem ewigen Frieden, polemisirt wird. Es folgt ferner aus demselben Sinne, dass mit Wehmuth der Moment betrachtet wird, wo (durch das Römerthum) „mit dem Aufhören der Freiheit die Sklaverei aufhört," und „die verlassenen Länder, politischer Stärke und Einheit beraubt, unmerklich, in die matte Gleichgültigkeit des Privatlebens sanken." Indess hindert diese entschiedene Vorliebe für den griechischen Staat, *Hegel* nicht, darauf hinzuweisen, dass jede Zeit gleichsam als ein ganzes Individuum zu betrachten, und nach ihrer Bestimmtheit Alles in ihr zu beurtheilen sey; wie sehr er selbst im Stande war, diese Regel zu befolgen, zeigt er in dem Aufsatz selbst, indem er anerkennt, dass unter gewissen Bedingungen Lehensverfassung und Knechtschaft, weit davon entfernt ein bloss Positives zu seyn, absolute Wahrheit haben, und einzig mögliche Form der Sittlichkeit sind. — Ausser dem bisher Gesagten, dem man die für die Rechtsphilosophie Epoche machende Bedeutung kaum absprechen wird, wenn man bedenkt, dass es im J. 1802 geschrieben ward, ist hier ein Zweites anzuführen, was (abermals mit Berücksichtigung der Jahreszahl) von eben solcher Wichtigkeit ist und zwar für das ganze System. In diesem Aufsatz wird zum ersten Male von Einem, den man dem Identitätssystem zuwies, ja als den rüstigsten Mitarbeiter des Stifters bezeichnete, der Satz ausgesprochen: „der Geist ist höher als die Natur, denn wenn diese das absolute Selbstanschauen und die Wirklichkeit der unendlich differentiirten Vermittelung und Enfaltung ist, so ist der Geist, der das Anschauen seiner selbst als seiner selbst oder das absolute Erkennen ist, in dem Zurücknehmen des Universums in sich selbst, sowol die auseinandergeworfene Totalität dieser Vielheit, über welche er übergreift, als auch die absolute Idealität derselben, in der er dies Aussereinander vernichtet, und in sich als den unvermittelten Einheitspunkt des unendlichen Begriffs reflectirt." Die Stelle ist hier wörtlich aufgenommen, und das Wort besonders

ausgezeichnet, welches bei spätern sehr unerquicklichen Prioritätsstreitigkeiten sehr urgirt worden ist, weil sie beweist, dass *Hegel* bereits damals über das Identitätssystem so hinausgegangen war, wie das von den im §. 42 und 43 betrachteten Männern gezeigt wurde, und dass also nicht sowol er zu ihnen, als sie zu ihm sich gesellen, wie denn (mit Einschluss *Schelling's*) sie alle dies anerkannt haben, von ihm wesentliche Anregung empfangen zu haben. Dass übrigens als er diesen Aufsatz schrieb, *Hegel* unter dem absoluten Geiste nur die Sittlichkeit verstand, „den Weltgeist wie er in jeder Gestalt sein dumpferes oder entwickelteres aber absolutes Selbstgefühl und in jedem Volke, unter jedem Ganzen von Sitten und Gesetzen sein Wesen, und seiner selbst genossen, hat“ — das wird selbst der zugestehn, der sich für einen Anhänger *Hegel's* hält, und den diese Fassung nicht befriedigt. Es steht zu deutlich da, um es zu leugnen. — Nach dieser Abhandlung tritt in der schriftstellerischen Thätigkeit *Hegel's* eine längere Pause ein. Seine Arbeiten concentriren sich auf seine Vorlesungen, neben welchen philosophische Schriften, naturwissenschaftliche Werke, gelesen und excerpirt, dabei aber immer die griechischen Klassiker, namentlich *Homer* und die Tragiker studirt wurden. Von entscheidender Bedeutung wurden für *Hegel* die Vorlesungen über Geschichte der Philosophie, die er im J. 1805, in dem er auch zum ausserordentlichen Professor ernannt wurde, hielt. Hier musste er sich das Verhältniss seines Standpunkts zur Vergangenheit, namentlich aber auch zu *Schelling* klar machen. Die Lehre des Letzteren erklärt er für die Vollendung der bisherigen Entwicklung, nur tadelt er sie in formeller Hinsicht; er vermisst die *Platonische* Dialektik und logische Begründung. (Diesen Vorlesungen, in welchen *Hegel* sich materiell mit dem Identitätssystem einverstanden erklärt, ist Vieles entnommen, was die später von *Michelet* herausgegebenen Vorlesungen über Geschichte der Philosophie enthalten, und worauf die, welche *Hegel's* System als pantheistisch auffassen das grösste Gewicht gelegt haben. So Manches was bei Gelegenheit der Neuplatoniker gesagt wird. So besonders die oft citirte Stelle [1], die von der neu angetretenen Epoche spricht in der es „dem Weltgeiste gelungen ist, alles fremde gegenständliche Wesen von sich abzuthun, und endlich sich als absoluten Geist zu erfassen“ wo „der Kampf des endlichen Selbstbewusstseyns mit dem absoluten Selbstbewusstseyn, das jenen ausser ihm erschien, aufhört,“ wo „das endliche Selbstbewusstseyn aufgehört hat, endliches

1) WW. XV. p. 689.

zu seyn, und dadurch andrerseits das absolute Selbstbewusstseyn die Wirklichkeit erhalten hat, der es vorher entbehrte," weil es jetzt erst „aufgehört hat ein fremdes zu seyn," wo endlich der absolute Geist „nur in der Wissenschaft von sich als absolutem Geiste weiss, und dies Wissen allein, der Geist, seine wahrhaftige Existenz" ist u. s. w.) Bald, nachdem er seine akademische Wirksamkeit angefangen, hatte er den Plan gefasst, sein System zu veröffentlichen. Seit dem Jahre 1804 ward an der Phänomenologie, welche als der erste Theil desselben bezeichnet wurde, dem, nach der Ankündigung im Intelligenzblatt der Jen. Lit. Zeit., die Logik als zweiter, die Natur- und Geistesphilosophie als dritter und vierter folgen sollte, gearbeitet. Ursprünglich hatte *Hegel* geglaubt, die Logik und die „beiden realen Wissenschaften" der Philosophie, in einem Bande abhandeln zu können. Als er im J. 1806 über Phänomenologie in Verbindung mit der Logik las — (das Ende jener ergab den Anfangspunkt der Logik) — war davon Einiges schon gedruckt und konnte den Zuhörern Bogenweis ausgetheilt werden. Die letzten Bogen des MS. wurden, während die Franzosen Jena besetzten, auf die Post gegeben, und als sie gedruckt erschienen [1], war ihr Verfasser nicht mehr Professor in Jena sondern hatte, durch die Ungunst der Verhältnisse gedrängt, und da sein ererbtes Vermögen darauf gegangen war, die Redaction der politischen Zeitung in Bamberg übernommen, der er bis zum Herbst 1808 vorstand. Eine Kritik der Verfassung Deutschlands, welche in jener Zeit geschrieben ward [2], ist interessant, weil, was sie anräth im Wesentlichen im späteren Bundestage erfüllt ist. Im Spätherbst 1808 ward ihm das Rectorat des reorganisirten Aegidiengymnasiums in Nürnberg übertragen, mit dem die Verpflichtung verbunden war, Unterricht in der Religion und Philosophie zu ertheilen. Trotz dem dass *Hegel* schon damals fast so dachte wie später, wo er vom preussischen Ministerio um sein Gutachten angegangen, auf der Schule keinen andern philosophischen Unterricht als den in der formalen Logik für zweckmässig erklärte [3], kam er doch gewissenhaft den Vorschriften des „Normativs" nach, und so entstand in den Jahren 1808—11 seine philosophische Propädeutik [4], welche nach seinem eignen Concept und einigen Nachschriften *Rosenkranz* als achtzehnten Band der gesammelten Werke herausgegeben hat. In derselben Zeit aber reifte ein anderes Werk, *Hegel's* bedeutendstes, wie man die Phänomenologie sein schönstes

1) Bamberg bei Göbhard 1807. 2) *Rosenkranz* a. a. O. p. 235—246.
3) WW. XVII. p. 357 ff. 4) WW. Bd. XVIII.

nennen kann. Im März 1812 ward der erste, im Juli 1816 der zweite Band seiner **Logik**[1] ausgegeben. Ganz gleichzeitig bot sich ihm eine dreifache Aussicht, den ersehnten akademischen Lehrstuhl wieder zu besteigen: Erlangen wollte ihn als Professor der Philologie, Heidelberg und Berlin für die Philosophie. Dass Heidelberg früher gekommen war, und der Antrag für Berlin in einer (verletzend) vorsichtigen Weise gemacht ward, entschied für das erstere. Im October 1816 eröffnete er hier seine Vorlesungen über **Geschichte der Philosophie** und über **Encyclopädie**. Im folgenden Jahre ward **Anthropologie und Psychologie** so wie **Aesthetik** gelesen und zugleich das ganze System im Abriss veröffentlicht[2]. Die Heidelberger Jahrbücher enthalten in demselben Jahre eine Recension vom dritten Bande von *Jacobi's* sämmtlichen Werken[3] und eine sehr ausführliche Beurtheilung der Versammlung der Würtembergischen Stände[4], die ihm von Manchen den Vorwurf des Servilismus zugezogen hat, weil er darin beweist, dass der König, der die Verfassungsurkunde gab, viel freisinniger dachte, als die Opposition die daran mäkelte. Auch in Heidelberg waren Viele nicht zufrieden mit dieser Kritik, und dies trug wohl dazu bei, dass als im December 1817 die Berufung nach Berlin, auf welche u. A. auch *Solger* sehr hingearbeitet hatte, wiederholt ward, er sie annahm. Am 22. October 1818 eröffnete er seine Vorlesungen in Berlin. Von da an beginnt eigentlich erst die grosse Ausbreitung seines Ruhmes, da aus dem grossen Kreise seiner Zuhörer sich bald der Phalanx einer geschlossenen Schule an ihn anschloss. Von literarischen Arbeiten in dieser Zeit kann als grössere nur die **Rechtsphilosophie**[5] genannt werden, die schon im J. 1820 fertig war. Das Werk selbst ward von Gegnern kaum angetastet, desto mehr die Vorrede, weil sie den Subjectivismus in der Politik seicht genannt, und den falschen Idealen entgegengesetzt hatte, dass die Vernunft stark genug sey um sich zu verwirklichen. Von einer andern Seite rief *Hegel* eine grosse Opposition hervor abermals durch eine **Vorrede**[6] nicht zu einem eignen Werke sondern zu dem eines Schülers[7], in welchem er die *Schleiermacher'sche* Begründung

1) *G. W. F. Hegel.* Wissenschaft der Logik. Erster Band, die objective Logik. Nürnberg 1812. 2te Abth. Ebendas. Zweiter Band, die subjective Logik. Ebend. 1816. (WW. Bd. III — V.).

2) Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften. Heidelberg 1817.

3) WW. XVI.

4) WW. XVII. p. 219 — 360.

5) *Hegel:* Grundlinien der Philosophie des Rechts.

6) WW. XVII. p. 280.

7) *H. F. W. Hinrichs,* die Religion im innern Verhältniss zur Wissenschaft. Heidelberg 1822.

der Dogmatik hart angriff. Der diametrale Gegensatz, welcher zwischen diesen beiden Persönlichkeiten Statt fand, musste ein gespanntes Verhältniss zwischen *Hegel* und *Schleiermacher* hervorbringen, darum ist wie es entstand ganz gleichgültig; hätte sich diese Gelegenheit nicht gefunden, so wäre eine andere nicht ausgeblieben. Uebrigens trug dieser Gegensatz, durch welchen sich ein analoger unter den Zuhörern bildete, während Einige versuchten die Punkte zu finden in welchen beide Meister einverstanden waren, sehr wesentlich zu dem wissenschaftlichen Eifer bei, durch welchen sich die Universität Berlin im dritten Decennium dieses Jahrhunderts — (dieser ihrer nie wieder erreichten Blüthezeit) — auszeichnete. — Die Vorlesungen nahmen *Hegel's* ganze Kraft in Anspruch. Aeltere wurden ganz umgearbeitet. So die Aesthetik, über die er im J. 1818 in Heidelberg gelesen hatte, zu der aber im J. 1820 ein ganz neues Heft ausgearbeitet ward. Auf der andern Seite wurden einzelne Wissenschaften zum ersten Male abgehandelt, so im J. 1821 die Religionsphilosophie, im J. 1822 die Philosophie der Geschichte. Wo er von einer guten Nachschrift eines Zuhörers hörte, liess er diese copiren und sie ward bei abermaligem Lesen zu Grunde gelegt, so dass sich an sie Veränderungen und Erweiterungen schlossen. Eben so hielt er es mit den früher gehaltenen, in Berlin periodisch wiederkehrenden Vorlesungen über Encyclopädie, Logik und Metaphysik, Naturphilosophie, Anthropologie und Psychologie, Rechtsphilosophie und Geschichte der Philosophie. Für den Druck wurden in dieser Zeit einige kleine Aufsätze und Kritiken für belletristische Blätter geschrieben [1]; ferner erschien die Encyclopädie in zweiter (1827) und dritter (1830) Auflage. Die Berliner Jahrbücher, deren Gründung den Gipfelpunkt von *Hegel's* Einfluss bezeichnet, enthalten ausführliche Recensionen von ihm über *W. von Humboldt's* Schrift über *Bhagavad-Gita,* über *Solger's* nachgelassene Schriften, über *Hamann's* Schriften, eine angefangene Gesammtrecension über mehrere Schriften die gegen sein System erschienen waren, eine sehr anerkennende und dankbare Recension über *Göschel's* Aphorismen, über *Görres'* Vorträge über Weltgeschichte, endlich über *Ohlert's* Idealrealismus. Alle finden sich wieder abgedruckt unter den vermischten Schriften [2], in welche sich durch ein Versehn eine von Herrn *v. Meyer* verfasste Recension vom ersten Bande von *F. H. Jacobi's* Werken eingeschlichen hat, während nur die des dritten Bandes von *Hegel* ist. Das Jahr 1831, sein letztes, findet ihn beschäf-

1) WW. XVII. p. 400—424. 2) WW. XVI. XVII.

tigt mit einer neuen Auflage seiner Logik, deren ersten Theil allein er bearbeitet hat. Ein Aufsatz über die englische Reformbill [1], für die preussische Staatszeitung geschrieben, wurde, wegen Censurschwierigkeiten, nur in seiner ersten Hälfte gedruckt, und erschien ganz, erst in seinen gesammelten Werken. Auch von den Vorlesungen über die Beweise für das Daseyn Gottes, welche er als Publicum in einem Sommer gelesen hatte, sollte die Redaction für den Druck in diesem Jahre geendigt werden, als die Cholera, abermals am 14ten November, Deutschland und der Welt einen seiner grössten Philosophen entriss. Dem grenzenlosen Schmerz und dem Entsetzen darüber, dass, der erst vor drei Tagen seine Vorlesungen über Geschichte der Philosophie wieder angefangen hatte, auf der Bahre lag, muss es zu Gute gehalten werden, wenn die ihm Nächsten an seinem Grabe Worte sprachen [2], die ferner Stehenden als Idolatrie erscheinen mussten.

Gleich nach seinem Tode traten einige Freunde *Hegel's* zusammen und beschlossen eine Gesammtausgabe seiner Werke zu veranstalten, in diese aber ausser dem bereits Gedruckten die bedeutendsten Vorlesungen aufzunehmen. Diese Männer waren der Geheime Rath Dr. *Joh. Schulze*, die Proff. *Marheineke, Gans, Henning, Hotho, Michelet* und der Dr. *F. Förster*. (Später gesellten sich zu ihnen als Mitherausgeber Dr. *Boumann* und Prof. *Rosenkranz*.) Dass die schon gedruckten Sachen vorn an gestellt wurden, ist in der Ordnung. Leider aber ist auch hierin kein rechtes Princip festgehalten. Anstatt chronologisch mit der Dissertation zu beginnen, auf diese die Differenz, endlich die Aufsätze des kritischen Journals folgen zu lassen, hat der Herausgeber des Ersten Bandes (*Michelet*) unter dem Specialtitel „Philosophische Abhandlungen" gegen die Chronologie Glauben und Wissen vorausgeschickt, darauf die Differenz, auf diese den Aufsatz über Naturphilosophie, endlich den über das Naturrecht folgen lassen. Erst im Sechszehnten von *Förster* und *Boumann* herausgegebenen Bande erscheint unter dem Specialtitel „Vermischte Schriften" die Dissertation und die Aufsätze aus dem kritischen Journal; diesen sind angereiht fünf in Nürnberg gehaltene Schulreden, so wie ein Theil dessen was *Hegel* in den Heidelberger und Berliner Jahrbüchern gegeben hatte. Der siebzehnte Band (der Verm. Schr. zweiter) enthält die Fortsetzung der Kritiken gleichfalls ohne Berücksichtigung der Chronologie, lässt darauf die Vorrede zu *Hinrichs'* Religion u. s. w. folgen, schliesst an diese einige

1) WW. XVII.

2) *Rosenkranz* a. a. O. p. 562 ff.

Amtliche Schreiben, dann kleinere Aufsätze und Briefe von *Hegel*. Vom zweiten Bande an wird die Zeitfolge beobachtet. Dieser (von *Joh. Schulze* herausgegeben) enthält die Phänomenologie. Die drei folgenden die Wissenschaft der Logik (Herausgeber *v. Henning*). Der sechste und siebente Band enthält die Encyclopädie nach der dritten Auflage, aber so dass zugleich aus *Hegel's* Vorlesungen über Logik, Natur- und Geistesphilosophie Zusätze hinzugefügt sind. Dadurch ist die Encyclopädie so voluminös geworden, dass der siebente Band der Werke in zwei Abtheilungen erschienen ist. (*v. Henning*, *Michelet* und *Boumann* haben sich in die Redaction der Zusätze getheilt.) Mit dem achten (von *Gans* herausgegebenen) Bande, welcher die Rechtsphilosophie enthält, schliesst die Reihe der früher gedruckten Sachen. An sie schliessen sich die Vorlesungen (Bd. IX—XV). Die Herausgeber hatten hier mit grossen Schwierigkeiten zu kämpfen. Obgleich *Hegel* stets seine Vorträge nach einem Hefte hielt, so konnte schon der Zuhörer aus dem steten Hin- und Herblättern, aus dem bald oben bald unten Herumsuchen, auf die Correcturen, Einschiebsel u. s. w. zurückschliessen. Solcher, so wie der ganz kurzen Andeutungen fanden die Herausgeber so viele, dass sie rathlos geblieben wären, wenn sie nicht, von Zuhörern nachgeschriebene, Hefte zu Hülfe gerufen hätten. Da aber begegnete eine andere Bedenklichkeit. Die eigenthümliche, von *Hotho* in seinen Vorstudien vortrefflich geschilderte, Weise *Hegel's* zu sprechen, die ihn kaum eine Periode regelrecht bauen liess — (*Sietze* sagt recht treffend: er dachte in lauter Hauptwörtern) — machte es bei *Hegel* unmöglich, was einer flinken Feder bei *Schleiermacher* sehr leicht war, seinen Vortrag wörtlich zu fixiren. Dem Formlosen musste der Zuhörer erst die Form geben, und da Jeder die seine gab, so erklären sich die Abweichungen der Nachschriften sogar eines und desselben Semesters. Hier musste also aus dem Verschiedenen herausgefühlt werden, wie *Hegel* selbst mochte gesprochen haben. Eben darum ist die Arbeit *Hotho's*, der die Vorlesungen über Aesthetik[1] redigirte, doppelt bewundernswerth. Die Philosophie der Geschichte[2] ist von *Gans*, die Religionsphilosophie[3] von *Marheineke* und in zweiter Auflage (1840) von *Bruno Bauer* redigirt. Am schwierigsten war, das Richtige zu treffen, bei der Geschichte der Philosophie[4], die *Michelet* heraus-

1) WW. X in drei Abtheilungen. 2) WW. IX.
3) WW. XI und XII. 4) WW. XIII. XIV. XV.

gab; da das Heft, welches *Hegel* bis zuletzt gebraucht, immer aber erweitert und verändert hat, im J. 1805 niedergeschrieben ist, wo *Hegel* in vielen und sehr wichtigen Punkten noch ganz anders dachte als später, so steht in den gedruckten Vorlesungen Vieles, was *Hegel* im J. 1827 nicht mehr sagen konnte und auch nicht gesagt hat, und es konnte u. A. geschehn, dass Dr. *Strauss* vor Herausgabe dieser Vorlesungen sagen konnte, *Hegel* würde sich gegen ihn erklärt haben, nachher aber, jetzt sey es klar, dass er ganz mit *Hegel* einverstanden sey. Da über Rechtsphilosophie das ausführliche Werk vorlag, so war es in der Ordnung, dass die Vorlesungen darüber nicht erschienen. Einiges daraus ward von *Gans* in Form von Zusätzen unter die §§ gesetzt. Sehr zu bedauern ist es aber, dass die Vorlesungen über die Naturphilosophie und die Philosophie des Geistes nicht herausgegeben, sondern nur gebraucht wurden, um Zusätze für die Encyclopädie abzugeben. Wollte man überhaupt solche Zusätze geben — (sie wären am Besten, auch in der Rechtsphilosophie, weggeblieben, weil der Herausgeber nur heraussucht, was ihm gefällt) — so hätte man sie aus *Hegel's* Vorlesungen über Encyclopädie nehmen, die beiden genannten Vorlesungen aber vollständig so abdrucken sollen, wie sie gehalten wurden. Da während der Herausgabe der gesammten Werke in der *Hegel'schen* Schule verschiedene Auffassungen der Lehre sich geltend zu machen anfingen, so dass selbst der Kreis der Herausgeber nicht mehr im vollen Einverständniss blieb, die Art aber, wie Jeder den Meister interpretirte, auf die Redaction, auf die Auswahl der Zusätze u. s. w. Einfluss haben musste, so kann, wo die historische Frage, was *Hegel* selbst gemeint habe, beantwortet werden soll, den Vorlesungen nur subsidiarischer Werth beigelegt werden, in erster Reihe muss stehn was er selbst drucken liess. (Es braucht kaum besonders hervorgehoben zu werden, dass was wahr ist, oder auch was *Hegel* consequenter Weise hätte lehren müssen, durch diese Unterscheidung nicht tangirt wird.)

Bis zu dem Zeitpunkt, mit welchem die vorliegende Darstellung abschliessen will, war von Differenzen innerhalb der Schule (wenn man absieht von einer die eine politische Tagesfrage betrifft und welche *Hegel* und den sonst so sehr von ihm geliebten *Gans* schied) noch gar nicht die Rede, und es sind hier die Männer in dem Phalanx der in sich geschlossenen *Hegel'schen* Schule zu nennen, welche noch, während *Hegel* lebte, als Schriftsteller aufgetreten sind. Aus der Jenaer Zeit ist, da *Bachmann*, der eine Zeit lang

sich als Bewunderer *Hegel's* gezeigt [1] und in seinen ersten Sachen [2] in Vielem ihm angeschlossen hatte, später sich ganz von ihm entfernte, der einzige *Gabler* zu nennen (geb. 1786 in Altorf, gegenwärtig als *Hegel's* Nachfolger Professor in Berlin), welcher durch die Bearbeitung eines Theiles der *Hegel'schen* Phänomenologie [3] zu ihrer Verdeutlichung und Auseinandersetzung mit andern Standpunkten beigetragen hat. Auch später ist er als Vertheidiger des Systems aufgetreten. Früher als er traten vor das grössere Publicum zwei Männer, die *Hegel's* Zuhörer in Heidelberg gewesen waren; der Eine, *Carové* [4], der besonders um die Religions- und Gewissensfreiheit zu wahren schrieb, hat später einen Standpunkt eingenommen, den er schwerlich für den *Hegel'schen* gehalten hat, wenn er überhaupt jemals sich zur Schule gerechnet haben sollte. Anders verhielt sichs mit *Hinrichs* [5] (geb. 1794, gegenwärtig Professor in Halle), der in dieser Zeit für einen der strictesten Anhänger *Hegel's* galt. In Berlin war der Erste, der sich ihm anschloss, *v. Henning* [6], welcher als Docent und später als Redacteur der Berliner Jahrbücher viel zur Ausbreitung des Systems beigetragen hat. Neben *v. Henning* muss *Michelet* (Professor in Berlin) genannt werden, der nach vollendetem juristischen Cursus sich der Philosophie zuwandte, und in der Zeit, von welcher hier die Rede ist, besonders rechtsphilosophische und ethische Gegenstände behandelte [7], dabei aber auch die Vorlesungen über die nach-*Kantische* Philosophie hielt, aus welchen nachher sein Werk darüber entstanden ist. Wie die Genannten, so war auch *Hotho* (Professor in Berlin) ursprünglich Jurist, ging aber ganz zur Philosophie, namentlich zur Aesthetik über. Während

1) Vgl. Heidelberger Jahrbücher 1810.
2) z. B. Ueber Philosophie und ihre Geschichte. Jena 1811.
3) *G. A. Gabler* Lehrbuch der philos. Propädeutik. Erlang. 1827.
4) *J. W. Carové* Ueber die alleinseligmachende Kirche. 1826. 2te Aufl. 1835.
Dess. Religion und Philosophie in Frankreich. Gött. 1827.
Dess. der St. Simonismus und die neure französ. Philosophie. Lpzg. 1831.
5) *H. F. W. Hinrichs*, Die Religion im innern Verhältniss zur Wissenschaft. Heidelberg 1822.
Dess. Ueber *Göthe's* Faust. Halle 1825.
Dess. Grundlinien der Philosophie der Logik. Halle 1826.
Dess. Vorlesungen über das Wesen der antiken Tragödie. Halle 1827.
6) *L. v. Henning* Principien der Ethik. 1824.
Dess. Ueber *Göthe's* Farbenlehre.
7) *C. L. Michelet: De doli et culpae in jure criminali notionibus. Berol.* 1824.
Dess. Die Ethik des *Aristoteles* in ihrem Verhältniss zum Systeme der Moral. Berlin 1827.
Dess. System der Moral. Berlin 1828.

Lebzeiten *Hegel's* erschien seine Dissertation und mehrere werthvolle Recensionen in den Berliner Jahrbüchern. Ein, für wenige Freunde gedrucktes, Manuscript enthält in Form eines Romans die Grundzüge zu dem, was später in seinen Vorstudien [1] erschien. Seine kunstgeschichtlichen Arbeiten gehören einer spätern Zeit an. *Gans* (geboren in Berlin 1798, gestorben ebendas. 1839, als ordentlicher Professor der Rechte) war der Erste, welcher *Hegel's* Principien auf rein juristische Gegenstände [2], später auf die Behandlung der Geschichte anwandte, und durch seine anregenden Vorträge noch mehr wirkte als durch seine Schriften. An ihn schlossen sich *Saling* [3] und *Sietze* [4]. Geht man von den Juristen zu den Theologen über, so war der Erste, welcher *Hegel's* Werth völlig gewürdigt hatte, *Daub* gewesen. Wie tief derselbe in das Verständniss von dessen Lehre gedrungen war, geht daraus hervor, dass bei der Correctur der zweiten Auflage der Encyclopädie, er von *Hegel* die Vollmacht bekam, Alles zu ändern was ihm missfiele. Die schwerfällige Schreibart *Daub's*, welche den tiefen Inhalt seiner Lehren mehr verbarg als enthüllte, beschränkte aber den Kreis seines Einflusses fast ganz auf die Wenigen, welche seine Zuhörer waren. Die nach seinem Tode von *Marheineke* und *Dittenberger* herausgegebenen Vorlesungen (1838 u. ff.) zeigen in diesen eben so viele Uebereinstimmungspunkte, wie die während *Hegel's* Berliner Aufenthalts geschriebenen Recensionen [5] in den Berliner Jahrbüchern, und machen es erklärlich, dass er Manchen dem *Hegel'schen* System zugeführt hat. Wichtiger wurde für dieses, dass *Marheineke* (geboren am 1. Mai 1780 in Hildesheim, gestorben als Professor in Berlin am 31. Mai 1846) in der zweiten Auflage der Dogmatik [6] sich an dieses System anschloss, und in demselben Sinne seine Vorlesungen hielt. (Die bedeutendsten von diesen sind nach seinem Tode von *Matthies* und *Vatke* herausgegeben.) — In gewisser Weise ward entscheidend für die Stellung der *Hegel'schen* Philosophie zur Theologie das Buch eines Mannes, der nicht Theolog von Fach ist, *Göschel's* (geb. zu Langensalze 1784, gegenwärtig Consistorialpräsident a. D. in Berlin). Dieser,

1) Vorstudien für Kunst und Leben. Stuttg. 1835.
2) *Ed. Gans* das Erbrecht in geschichtlicher Entwicklung. Berlin 1824—35.
3) *J. Saling* die Gerechtigkeit in ihrer geistesgeschichtlichen Entwicklung. Berlin 1827.
4) *Sietze* Grundbegriff Preussischer Staats- und Rechtsgesch. Berl. 1829.
5) Ueber *Marheineke's* Dogmatik. 1827. 1828.
6) *Ph. Marheineke* die Grundlehren der christlichen Dogmatik als Wissenschaft. Berlin 1827.

welcher schon in einer geistreichen, namentlich von *Daub* seinen Schülern oft empfohlnen anonymen Schrift [1] eine Bekanntschaft mit *Hegel's* Lehre gezeigt hatte, veröffentlichte im J. 1829 ein Werk [2], in dem er zu zeigen versucht, dass die Glaubensphilosophie *F. H. Jacobi's* viel weniger mit der christlichen Glaubenslehre übereinstimme als die, als irreligiös verrufene, Philosophie des Absoluten, wie sie namentlich von *Hegel* vertreten werde. *Hegel* begrüsste diese Schrift nicht nur freudig mit einem „dankbaren Händedruck", sondern entnahm ihr auch für die dritte Ausgabe seiner Encyclopädie einige Sätze. Wenn dies auf der einen Seite ihm jetzt Viele zuführte, welche bis dahin ihn als Glaubensfeind gefürchtet hatten, so erhoben sich andrerseits erst jetzt die, später so lauten Stimmen, dass er sich eine unredliche Accommodation zu Schulden kommen lasse. — Jünger als die Genannten ist *Rötscher* [3], welcher zuerst *Hegel's* Ansichten über Geschichte der Philosophie, namentlich aber über den *Sokrates* dem grössern Publicum bekannt machte, und viele Angriffe dagegen hervorrief. Später hat er sich ganz auf Aesthetik, namentlich Dramaturgie und was damit zusammenhängt, geworfen. *Rosenkranz* (geb. 1805, gegenw. Professor in Königsberg) gehörte zu denen, die während ihrer Studien von *Hegel* und *Schleiermacher* zugleich angezogen wurden, wie sich denn auch der Eindruck Beider in dem nachweisen lässt, was er zu Lebzeiten *Hegel's* geschrieben hat. Es ist theils ästhetischen theils theologischen Inhalts [4]. Ausser den unten benannten Werken ist noch die Recension über *Schleiermacher* zu nennen, aus der später eine eigne Broschüre wurde. Etwas früher trat als Schriftsteller auf *Mussmann*. Die an Anbetung grenzende Verehrung, welche in seiner auf *Hegel's* Antrag gekrönten Preisaufgabe gegen diesen ausgesprochen ist, machte in Halle, wo er als Professor starb, einem kränklichen Mäkeln und Originellthun Platz, welches eben deswegen doppelt unangenehm auffiel [5]. (Die

---

1) Ueber *Göthe's* Faust und dessen Fortsetzung; nebst einem Anhange von dem ewigen Juden. Leipzig 1824.

2) *Carl Friedr. G.....l:* Aphorismen über Nichtwissen und absolutes Wissen im Verhältniss zur christlichen Glaubenserkenntniss. Berlin 1829.

3) *H. Th. Rötscher, Aristophanes* und sein Zeitalter. Berlin 1827.

4) *J. Karl F. Rosenkranz de Spinozae philosophia diss. Hal.* 1828.
Dess. Ueber den Titurel und *Dante's* Comödie. Halle 1829.
Dess. Ueber das Heldenbuch und die Nibelungen. Ebend. 1829.
Dess. Ueber *Calderon's* Tragödie vom Magus. Ebend. 1829.
Dess. Geschichte der deutschen Poesie im Mittelalter. Halle 1830.
Dess. Die Naturreligion. Iserlohn 1831.
Dess. Encyclopädie der theol. Wissenschaften. 2te Aufl. Halle 1845.

5) *J. G. Mussmann de idealismo. Berol.* 1825.

Angriffe gegen die *Hegel'sche* Philosophie gehören fast alle der Zeit an, deren Characteristik nicht Aufgabe dieser Darstellung ist, und müssen daher übergangen werden.)

Das Hegel'sche System.

§. 47.

Die Phänomenologie des Geistes.

Die isolirte Stellung, welche *Fichte* und *Schelling* der Philosophie angewiesen hatten, wird aufgehoben durch den Nachweis, dass von dem vorwissenschaftlichen Bewusstseyn zum absoluten Wissen eine Erhebung möglich und dass sie nothwendig ist. Dieses vermöge der dialektischen Methode zu leisten, die mit mehr Bewusstseyn angewandt und darum weiter ausgebildet wird als von *Fichte* und *Schelling*, das ist das Verdienst von *Hegel's* Phänomenologie des Geistes, welche daher nicht nur eine Einleitung in die Philosophie oder eine psychologische Begründung derselben enthält, sondern zeigen will, dass, wie das Bewusstseyn der Einzelnen, so auch der Geist der Menschheit durch die Stufen des blossen Bewusstseyns, des Selbstbewusstseyns, der Vernunft, des sittlichen Geistes und der Religion hindurchgehn muss, um sich auf den Standpunkt des absoluten Wissens zu erheben, welches eben darum nicht ein unmittelbares, mit der Anschauung zum Organ, ist, sondern ein vermitteltes, dessen Gestalt der Begriff, dessen Organ das Denken.

1. Sowol die Wissenschaftslehre als das Identitätssystem hatten als das eigentliche Organ des Philosophirens die intellectuelle Anschauung bestimmt. Beide aber verstanden darunter Verschiedenes. Dem durch und durch künstlerischen *Schelling* erschien sie als etwas dem poetischen Talent Verwandtes, der streng moralische *Fichte* dagegen

---

Dess. Lehrbuch der Seelenwissenschaft. 1827.

Dess. Grundriss der allgemeinen Geschichte der christlichen Philosophie. Halle 1830.

nahm sie als Bethätigung eines energischen Wollens. Blickte Jener verächtlich auf die „untergeordneten Naturen“ herab, die solcher Begabung entbehrten, so lag dagegen in *Fichte's* höhnischer Bemerkung: Mancher ziehe es vor, sich als ein Ding wie ein Stück Lava anzusehn, ehe er sich dazu ermanne sich selber zu setzen, — offenbar die Anklage eines kläglichen Characters. Wenn sie Beide nun auch, in löblicher Inconsequenz, Alles thaten um mit den draussen Stehenden sich zu verständigen, so hielten sich ihre Anhänger an ihre Worte, und so ward es Mode anstatt zu beweisen, theils vom Dreifuss herab zu orakeln, theils die Annahme der vorgetragenen Lehre dem Hörer ins Gewissen zu schieben. Die Erbitterung, welche dies Verfahren natürlich hervorrief, trug dazu bei, immer mehr die Philosophie zu isoliren, deren Formeln allmählig Allen, mit Ausnahme der Adepten, ganz unverständlich wurden, und die sich darin gefiel, das Wort Verstand als Scheltwort, Reflexionsphilosophie und Unphilosophie als gleichbedeutend zu brauchen. Gegen dieses Verfahren tritt nun *Hegel* in der Vorrede zu seiner Phänomenologie mit einer solchen Energie auf, dass man sie nicht mit Unrecht einen Absagebrief an die gleichzeitigen Schellingianer genannt hat. Er behauptet darin, dass die Unverständlichkeit der Formeln nur in ihrer Unbestimmtheit liege, denn was bestimmt, ist verständlich und exoterisch [1], dass der Formalismus der s. g. Construction bei den Schellingianern, der nur so lange imponire, als man ihnen das leichte Kunststück nicht abgelernt habe, besonders darin fehlerhaft sey, dass man Ausdrücke, die in einer Sphäre richtig sind, noch beibehalte, wenn man über diese hinausgehe, und so von Einheit des Entgegengesetzten, ja des Guten und Bösen u. s. f. spreche, als wenn nicht in der Einheit Jedes zum Moment geworden sey, und also aufgehört habe zu seyn was es war, endlich dass ihr Absolutes, worin Alles gleich und Eins seyn soll, nur die Leere und Nacht ist, in der alle Kühe schwarz sind [2]. Im Gegensatz gegen diese Verwirrung, welche in ihrem Gefolge die oberflächlichen Analogien hat, wird die verwundersame Macht des Verstandes gepriesen und ihm das Recht vindicirt, im vernünftigen Wissen berücksichtigt zu werden [3]. Eben so ist es ein Verkennen der Vernunft, wenn die Reflexion aus dem Wahren ausgeschlossen, und alle Vermittelung in der absoluten Erkenntniss perhorrescirt

1) Phänomenol. p. 12. (Ich citire nach den Sämmtlichen Werken, wo die Phänomenologie den 2ten Band bildet.)
2) Ebend. p. 31. 39. 14. u. a. a. O.
3) Ebend. p. 26. 13.

wird [1]. Man verkennt dabei nämlich, dass allerdings der Anfang der Philosophie die Forderung macht, dass das Bewusstseyn sich in dem Elemente des Wissens befinde, dass aber umgekehrt das Individuum Recht hat zu fordern, dass die Wissenschaft ihm die Leiter wenigstens, zu diesem Standpunkte reiche, ihm in ihm selbst denselben aufzeige [2]. Dieses Recht hat das Individuum namentlich auf der Stufe, auf welcher der selbstbewusste Geist gegenwärtig steht. Er ist nämlich über das substanzielle Leben, das er sonst im Elemente des Gedankens führte, über die Unmittelbarkeit des Glaubens und die Sicherheit der Gewissheit, hinaus; er ist aber eben so über das andre Extrem, der substanzlosen Reflexion seiner in sich selbst, hinausgegangen; er ist sich seines Verlustes bewusst, und verlangt die Herstellung jener Substanzialität. Diese wird nun nicht gewährt dadurch, dass die Philosophie erbaulich wird, sondern durch die Erhebung der Philosophie zur Wissenschaft oder, was dasselbe heisst, zum Begriff, eine Erhebung, die gegenwärtig an der Zeit ist [3]. Nur ein andrer Ausdruck für diese Erhebung ist, dass das Wahre nicht nur als Substanz sondern als Subject aufzufassen sey d. h. als Solches, was in Wahrheit wirklich ist, indem es sich durch das Sichanderswerden vermittelt [4]. Als Subject, man kann auch sagen als System, wird das Wahre nur dann aufgefasst, wenn das Absolute sich als Resultat darstellt. Dies geschieht, indem das Geistige, dieses allein Wirkliche, das zunächst nur geistige Substanz ist, dies für sich selbst wird, sein anfängliches Seyn als mangelhaftes aufgehoben, und im Einswerden des Selbstbewusstseyns mit dem Wissen das Werden des absoluten Geistes zur Wissenschaft gezeigt wird [5]. Wenn nun die Phänomenologie sich die Aufgabe stellt, dieses Werden der Wissenschaft darzustellen und die lange Arbeit, durch welche das Wissen von seiner untersten Gestalt bis zur obersten aufsteigt, welche das Absolute selbst ist, anstatt dass die Schellingianer „wie aus der Pistole mit dem absoluten Wissen unmittelbar anfangen“ [6], so stellt sie sich zunächst zu den Forderungen, mit welchen das Identitätssystem beginnt, so, wie sich *Reinhold* zur Kritik der reinen Vernunft, *Fichte* zu den beiden *Kantischen* Kritiken und der Elementarphilosophie gestellt hatte, (vgl. §. 19, p. 450. §. 26, p. 633 ff.), d. h. sie wird zu jener Leiter, von welcher oben die Rede war. Von einer s. g. Einleitung aber will *Hegel* sie dadurch unter-

1) Phänomenologie p. 17. 16.
2) Ebend. p. 20. 21.
3) Ebend. p. 7. 9. 6.
4) Ebend. p. 14. 15.
5) Ebend. p. 19. 20.
6) Ebend. p. 22.

schieden wissen, dass sie nicht ein Individuum, sondern das allgemeine Individuum, den Geist, welcher die Substanz der besonderen Individuen ist, leitet oder vielmehr in seiner Bildung betrachtet, deren Ziel eben in der Einsicht des Geistes in das besteht, was das Wissen ist [1]. Weil es aber so die geistige Substanz, der Weltgeist, ist, den die Phänomenologie betrachtet, deswegen konnte *Hegel*, vielleicht mit Beziehung auf *Fries*, bei der Ankündigung derselben erklären lassen, es solle dadurch der psychologischen Begründung der Philosophie entgegengetreten werden. Eben deswegen würde man auch mit Unrecht *Hegel's* Phänomenologie mit *Krause's* analytischem Lehrgange vergleichen, von dem bemerkt wurde (p. 683), dass er eine psychologische Begründung gebe, während *Hegel* solche Betrachtungen anstellt, die schon *Kant* und *Fichte* als transscendentale von den psychologischen streng gesondert hatten. So wenig aber *Fichte's* reines Ich ein von allen empirischen Ichs getrenntes und geschiedenes Wesen war, eben so wenig *Hegel's* geistige Substanz oder allgemeines Individuum von den besonderen Individuen. Ihr Verhältniss ist dieses: In dem allgemeinen Individuum zeigt sich jedes Moment so, dass es concrete Form und eigene Gestaltung gewinnt, welche dann, wenn der Geist sich höher entwickelt, zu einem unscheinbaren Moment, zu blosser Spur und Schattirung wird. Diese Vergangenheit durchläuft das Individuum, dessen Substanz der höher entwickelte Geist ist, in der Weise, wie der eine höhere Wissenschaft treibt, die Vorbereitungskenntnisse noch einmal durchläuft, ohne bei ihnen zu verweilen. Die durchlaufenen Bildungsstufen des allgemeinen Geistes sind, gerade wie die Schriften alter Weisen für den heutigen Knaben, für das Individuum der Gegenwart seine unorganische Natur; seine Bildung besteht darin, sie aufzuzehren und für sich in Besitz zu nehmen. Dies ist aber von der Seite des allgemeinen Geistes als der Substanz nichts Anderes, als dass diese sich ihr Selbstbewusstseyn gibt, ihr Werden und ihre Reflexion in sich hervorbringt [2]. Indem die Phänomenologie die Erfahrungen darstellt, welche das Bewusstseyn gemacht hat, sowol die geistige Substanz welche sie als ihre Zustände erlebte, als das besondere Individuum welches sie in sich wiederholt [3], ist es erklärlich, dass die Darstellung manchmal jene allgemeinen Weltgestaltungen schildert, dann wieder besonders ihren Reflex in dem besondern Individuum, welches dann als Typus, oder wenn man will als Symbol, einer ganzen

1) Phänomenologie p. 22. 23. 2) Ebend. p. 22. 23.
3) Ebend. p. 28.

Weltgestaltung gilt. Diese Weise, welche dem Buche einen eigenthümlichen Reiz gibt, mit dem zu vergleichen, den *Göthe's* berühmtes, zu stets neuen Deutungen herausforderndes, Mährchen gewährt, — sie erschwert auf der andern Seite das Verständniss, weil manche Erscheinung der damaligen Gegenwart, die heut zu Tage als minder wichtig erscheint, ja vielleicht vergessen ist, zu solchem Symbol genommen ward. (Wer sich wundern wollte dass, ganz wie der Conflict der, das Alterthum beseelenden, sittlichen Mächte an der *Sophokleischen* Antigone dargestellt wird, gerade so an *Rameau's* Neffen gezeigt wird wie das geistreich zerrissene Bewusstseyn zum bürgerlich ehrlichen steht, den müsste man daran erinnern, dass dieser *Diderot'sche* Dialog eben von *Göthe* übersetzt war, und ein ungeheures Aufsehn machte, zugleich aber, dass noch heute das Lesen desselben den Eindruck sittlicher Verworrenheit hervorbringt, den *Hegel* schildern wollte.) Die Phänomenologie zeigt also, durch welche Gestalten die Menschheit hindurchging, ehe das absolute Wissen möglich wurde, und durch welche Zustände das Individuum, ehe sich in ihm das absolute Wissen verwirklicht. — Darnach könnte es nun scheinen, als werde die Philosophie von *Hegel* zwar nicht psychologisch, aber historisch begründet, durch eine Bildungsgeschichte nämlich des Geistes. Da würde aber vergessen, dass die Phänomenologie nicht die Geschichte sondern die begriffene Geschichte darstellen, dass sie nicht erzählen will wie der Geist sich entwickelt hat, sondern wie er sich entwickeln musste. Diese Nothwendigkeit wird nun nachgewiesen durch die richtige Methode der Betrachtung. Wenn *Hegel* sagt, dass die Vorstellungen, welche sich darauf beziehn, was philosophische Methode ist, einer verschollenen Bildung angehören, und nicht erkennen, dass die wahre Methode die Wahrheit in ihrer eignen Bewegung betrachte, wenn er auf seine speculative Philosophie oder Logik verweist welche die Natur der Methode entwickle, während hier ihre Richtigkeit nur versichert werde [1], — so scheint *Hegel* sich als den Urheber der, von ihm dialektisch genannten, Methode zu bezeichnen, damit aber theils undankbar theils mit sich im Widerspruch zu seyn. Undankbar. Denn wenn man sieht wie in der Phänomenologie stets dies den Fortgang bildet, dass was das Bewusstseyn für uns (oder an sich) war, jetzt für es selbst wird, so ist dies doch bis auf die Ausdrücke ganz dasselbe Verfahren, welches *Schelling's* transscendentaler Idealismus beobachtete, und lehnt sich also, ganz wie dieser letztere, an die Wissenschafts-

1) Phänomenologie p. 37. 38. 45.

lehre, die diese Weise des Fortgehns zuerst angeregt hatte. Aber auch im Widerspruch mit sich. Denn noch in einem der letzten Aufsätze den *Hegel* geschrieben hat (Recension über *Ohlert's* Idealrealismus) hat er es anerkannt, dass *Fichte* das Verdienst gehöre, zuerst wieder die richtige Methode angewandt zu haben. Etwas Anderes aber ist, sie anwenden und eine richtige Vorstellung über ihr Wesen und eigentliche Natur haben. Diese nun vindicirt er sich, und mit Recht. Wenn bisher als das Wesentliche dies genommen war, dass der Antithese die Synthese folgte (§. 25, p. 620), so war damit einerseits die Gefahr nahe gelegt, die *Fichte* selbst nicht immer vermieden hat, den Gegensatz nicht zu überwinden, sondern abzuschwächen, andrerseits die eines geistlosen Formalismus mit seinen Polen und Indifferenzpunkt, den die Schellingianer nur zu sehr zeigten. *Hegel* setzt nun schon hier, ganz wie auch später, das Wesen der dialektischen Methode darein, dass sie wo ein Gegensatz sich auflöst, das Resultat nicht wie der Skepticismus als = 0, sondern als ein bestimmtes Negatives, d. h. eine Negation mit positivem Inhalte fasst, indem das Negirte nicht verschwunden, sondern als Spur, als Moment, geblieben ist [1], ein Verhältniss, welches *Hegel* später, eben seines Doppelsinnes wegen, mit dem Worte „aufgehoben seyn" bezeichnet hat. Die wahre Methode folgt also der eignen Bewegung des Seyenden, welches, indem es sich ein Anderes wird, diese Entfaltung aber in sich zurücknimmt und zu einem Moment macht, sich als Negativität des Unterscheidens zeigt [2]. Nach dieser Methode den Geist betrachten heisst, da er sein unmittelbares Daseyn als Bewusstseyn hat, seiner Entwickelung in diesem Elemente nachgehn, wo alle seine Momente als Gestalten des Bewusstseyns existiren [3]. Dadurch wird der Weg seiner Erfahrung, der Weg des natürlichen Bewusstseyns zum Wissen, auf dem sich die Seele zum Geiste läutert, Gegenstand nicht nur einer Beschreibung sondern der Wissenschaft [4]. Der Gang derselben ist, dass sie den Geist aufnimmt in der Gestalt, welche, da sie seinem Begriff am Wenigsten entspricht, die geistloseste genannt werden kann, und nun nachweist, dass dieselbe nicht absolut falsch, denn dergleichen gibt es für die Philosophie eben so wenig wie absolutes Böses, sondern verschwindend ist, zum Moment wird, wodurch es aufhört falsch zu seyn [5]. Diese verschwindenden Gestalten können die Gestalten des erschei-

1) Phänomenologie p. 47. 65. (Vgl. Logik I. p. 41.)
2) Ebend. p. 42.
3) Ebend. p. 28.
4) Ebend. p. 63. 72.
5) Ebend. p. 30. 36.

nenden Wissens genannt werden, über welche hinausgegangen wird zum wirklichen, wahren, absoluten [1]. Es entsteht nun die Schwierigkeit, wonach entschieden werden soll, ob eine Gestalt des Wissens nur eine untergeordnete oder die vollendete ist? Da ein äusserer Maassstab unzulässig ist, so wird er nur in dem Bewusstseyn selbst gefunden werden müssen. Da hat man ihn an dem, was von dem Bewusstseyn für wahr erklärt wird. Nimmt man nämlich dieses und zeigt dem Bewusstseyn, dass es daran gar nicht das hat, was es zu haben glaubte, so ist ihm offenbar ein Widerspruch in ihm selbst aufgedeckt, der als ein Widerspruch des Gegenstandes und des Begriffs, oder dessen was der Gegenstand an sich und für das Bewusstseyn ist, oder endlich der Wahrheit und Gewissheit bezeichnet werden kann, so aber dass Beides **in** das Bewusstseyn fällt. Mit der Erkenntniss aber, dass was ihm als an sich galt nur für es ist, wird ihm natürlich ein andrer Gegenstand entstanden seyn und es selbst eine andere Gestalt angenommen haben, die es annehmen musste um nicht mit sich selbst im Widerspruch zu stehn. Seine dialektische Bewegung wird also von uns erkannt werden, wenn wir zusehn wie — oder veranlassen, dass — das Bewusstseyn sich selber prüft, d. h. seinen Gegenstand mit seinem Wissen von ihm vergleicht, und bei hervortretendem Widerspruch beide in Uebereinstimmung setzt, indem sein Wissen von dem ersten Gegenstande jetzt selbst zum Gegenstande wird [2]. Da unser Thun also nur ist, dem Bewusstseyn zum Verständniss seiner selbst zu verhelfen, so wird der Fortgang stets so gemacht werden, dass dem Bewusstseyn gezeigt wird, (also **für es** wird) wovon wir bereits wissen dass sichs **an sich** so verhalte (d. h. was **für uns** ist). Diese Formeln, welche auch mit der andern vertauscht werden, dass an die Stelle des Bewusstseyns das Selbstbewusstseyn d. h. das Wissen vom Bewusstseyn trete, treten daher bei jedem Uebergange von einer Gestalt zur andern, oft bis zur monotonen Wiederholung, hervor. Dabei ist zu bemerken, dass die Veränderung in einem empirisch gegebenen Bewusstseyn so schnell und plötzlich eintreten kann, dass dieses selbst nicht bemerkt dass es sich auf einer andern Stufe befindet, oder umgekehrt die Continuität mit der frühern vergisst, in solchem Falle werden wir, die Betrachtenden, gleichsam hinter seinem Rücken stehn [3] und ihm in das Spiel sehn. (Uebrigens kann, wenn oben bemerkt wurde, dass *Hegel* **im Gegensatz** gegen *Fichte* und *Schelling*

---

1) Phänomenologie p. 62. 2) Ebend. p. 67—71.
3) Ebend. p. 71.

den philosophischen Standpunkt mit dem gewöhnlichen zu vermitteln suche, hier mit demselben Rechte gesagt werden, dass er sich in Uebereinstimmung mit Beiden zeige: Mit *Schelling* gesteht er zu, dass nur das Bewusstseyn zu ihm fortgehn könne, welches [durch die Reflexion über sich selbst] scharfsinnig genug ist, den gemeinen Standpunkt zu überfliegen. Mit *Fichte* fordert er von dem Bewusstseyn, dass es nicht träge im Widerspruch beharre. Eben so kann man, wenn oben gesagt wurde, es lehne sich *Hegel's* dialektische Methode an *Fichte* und *Schelling* an, dies jetzt näher bestimmen. Sein „Zusehn" zeigt mehr Selbstthätigkeit als *Schelling's* oft rein analytisches Deduciren und mehr Hingabe an die Sache als *Fichte's* oft willkührliches Reflectiren. Er dankt diesen Fortschritt seinem richtigern Verständniss des Wesens der Methode, welches ja auch *Schelling* [s. §. 43, p. 518] anerkennen musste.)

2. Von den sechs Hauptstufen, durch welche *Hegel* dem Werden der Wissenschaft nachgeht, und die er als Bewusstseyn, Selbstbewusstseyn, Vernunft, Geist, Religion und Absolutes Wissen bezeichnet, beginnt er mit der niedrigsten, dem I. Bewusstseyn [1], und zwar mit der Gestalt desselben, welche für die reichste und sicherste zu gelten pflegt, mit der sinnlichen Gewissheit [2]. Hier wird nun dem Bewusstseyn welches glaubt an dem Gegenstande ein Einzelnes zu haben, und selbst ein einzelnes Percipirendes zu seyn, zuerst nachgewiesen, dass wenn es von seinem Gegenstande und sich spricht, Beide sich als ein Allgemeines ergeben, so dass das Einzelne nur als unaussprechliches Gemeintes übrig bleibt. Bei dieser Gelegenheit wird der *Krug'schen* Forderung, das Einzelne zu construiren, die Gegenforderung entgegengestellt, zuerst zu sagen, welches Einzelne? Aber nicht nur durch die verallgemeinernde Sprache verschwindet die Einzelheit, sondern wenn wir uns ganz in die Stelle des sinnlich Percipirenden versetzen und denselben Gegenstand meinen wie er, erweist sich dieser als eine einfache Allgemeinheit vieler einzelnen Bestimmungen. So aber ist er Gegenstand der Wahrnehmung [3], die darin mit der sinnlichen Gewissheit übereinstimmt, dass beiden der Gegenstand als das Wesentliche, die Hauptsache, gilt, wogegen sich das Wissen empfangend zu verhalten habe, auf der andern Seite aber sich von jener unterscheidet, indem, was dort den ganzen Inhalt bildete, zu einer Bestimmung (Eigenschaft)

1) Phänomenologie p. 72 — 130.
2) Ebend. p. 73 — 84. 3) Ebend. p. 84 — 99.

an dem gemeinschaftlichen Bande, welches man Ding nennt, geworden ist. Auch diese Gestalt des Bewusstseyns löst sich auf. Der Widerspruch nämlich, dass der Gegenstand Einer und dass er Vieles ist, bringt das Bewusstseyn zuerst dazu, in das Ding nur die Einheit zu setzen, dagegen seine Vielheit nur als ein verschiedenes Percipirtwerden durch das, mit verschiedenen Sinnen wahrnehmende, Ich zu fassen. Eben so aber drängt sich ihm die Nothwendigkeit auf, vielmehr die Vielheit als gegenständliche zu fassen, und die Einheit nur in das Ich fallen zu lassen. So wird das wahrnehmende Ich, indem es bald an dem einen Dinge nur durch unsere Auffassung viele Eigenschaften unterscheiden, bald wieder die vielen Stoffe nur durch unsere Zusammenfassung eine Einheit bilden lässt, in einem steten Abwechseln sich bewegen, in welchem das Bleibende nur dies ist, dass das Bewusstseyn, von seinem Gegenstande sein (Auf- oder Zusammen-) Fassen desselben unterscheidet. Dieses doppelte Nehmen des Gegenstandes nennt *Hegel* Verstand [1], worunter also zu verstehn ist, was vielleicht besser reflectirendes Bewusstseyn genannt würde. Das Wesentliche in dieser Gestalt des Bewusstseyns ist dies, dass von dem Gegenstande wie er für sich selbst ist, er zugleich unterschieden wird wie er für Anderes ist oder sich zu Anderem verhält, oder was dasselbe heisst, dass, womit sich die Wahrnehmung begnügte jetzt als Aeusserung, Erscheinung, Phänomen, Aeusseres, gilt, hinter dem das eigentliche Seyn, mag es nun als Kraft, mag es als Wesen, mag es als Gesetz oder Inneres gedacht werden, zugleich angenommen wird. Die Entwicklung zeigt nun, dass der Verstand, indem er jenes dahinter Seyende bald als Kraft und Gesetz d. h. als ruhiges Urbild dessen fasst, was die Erscheinung im Wechsel zeigt, bald wieder als das Jenseits und das Widerspiel der diesseitigen Erscheinungen, endlich selbst zu der Erfahrung kommt, welche der ihn beobachtende Philosoph schon früher macht, dass das von ihm gesuchte Innere nur sein eignes Unterscheiden und Thun ist, so dass sich am Ende zeigt, dass hinter dem sogenannten Vorhange, welcher das Innere verdecken soll, nichts zu sehn ist, wenn wir nicht selber dahinter treten, eben so sehr damit gesehen werde, als dass etwas dahinter sey, das gesehen werden kann. Damit aber ist das Bewusstseyn zum Wissen seiner selbst geworden oder hat der zweiten Hauptstufe Platz gemacht.

3. Was nun II. das Selbstbewusstseyn [2] betrifft, so unterscheidet es sich vom Bewusstseyn dadurch, dass

---

1) Phänomenologie p. 100—130. 2) Ebend. p. 131—173.

ihm nicht ein Anderes als es selbst als das Wahre gilt, sondern dass was Gegenstand des Bewusstseyns war, ihm den Character des Negativen hat. Darum dient ihm das Object nur zum Genuss, indem es in der Negation desselben seine Begierde befriedigt, und sich seiner gewiss wird. Nur flüchtig hält sich die Betrachtung bei dieser Befriedigung durch die Vernichtung des Objectiven auf, und geht sogleich zu der über, welche das Selbstbewusstseyn an einem andern Selbstbewusstseyn macht. Hier erscheint nun als sehr wichtig das Verhältniss der Herrschaft und Knechtschaft[1] zu dem der Kampf um Anerkennung führt, in welchen die zusammentreffenden Selbstbewusstseyn sich zuerst begeben, und in welchem der Gehorsam die Begierde mässigen lehrt, und darum das Selbstbewusstseyn (des Knechtes) bildet. Vermöge dieser Bildung vermag sich das Selbstbewusstseyn auch in Fesseln frei zu wissen, welche Freiheit des Selbstbewusstseyns[2] eben sowol in dem stoischen Bewusstseyn sich zeigt, das allgemein herrschend nur seyn wird in Zeiten wo Knechtschaft und Bildung sich vereinigt, als auch in der Ataraxie des Skepticismus. Beide, die sich sonst zu einander verhalten wie Herr und Knecht, laboriren an innern Widersprüchen, deren Bewusstseyn eine Gestalt des Selbstbewusstseyns gibt, die *Hegel* das unglückliche oder in sich entzweite Bewusstseyn nennt, in dem gleichzeitig das Bewusstseyn des Unwandelbaren und der eignen Einzelheit sich finden. Hatte die Schilderung des stoischen und skeptischen Bewusstseyns einzelne Züge hervortreten lassen, welche besonders dem Geiste eigen sind, der beim Verfall der antiken Welt, die Menschheit beseelte, so ist dagegen die Characteristik des unglücklichen Bewusstseyns zugleich eine des Mittelalters, und die Momente der andächtigen Sehnsucht nach einem verlornen Gut, des unbefriedigten Arbeitens und Geniessens, endlich des völligen auf sich selber Verzichtens, welche in dem entzweiten Bewusstseyn nachgewiesen werden, erscheinen zugleich als ein verkleinertes Lichtbild von dem, was in jener Zeit als das heilige Grab erobernde Ritterschaft, als unfreier Bauernstand, als geistliche Orden existirte. Worauf aber alle diese Gestalten als auf ihre Wahrheit hinweisen ist: dass mit dem Einzelnen das auf sich verzichtet hat, das Unwandelbare versöhnt ist, so dass

4. in III. der Vernunft[3] — (zu welcher übergehend die Darstellung immer an die ersten Weltbegeben-

---

1) Phänomenologie p. 140 — 150.
2) Ebend. p. 150 — 173. 3) Ebend. p. 174 — 326.

heiten der Neuzeit anklingt) — das Bewusstseyn seiner Realität gewiss ist, indem es alle Wirklichkeit als nichts Anderes weiss als es selbst ist. In diesem Idealismus aber ist die Vernunft zuerst nur die Gewissheit, dass alle Realität die ihre ist, und ist daher getrieben, diese Gewissheit zur Wahrheit zu erheben, indem sie das blosse „Mein" welches sie von aller Realität ausspricht, erfüllt. Dies geschieht, indem sie A. beobachtende Vernunft[1] ist, deren Interesse an der Welt nur in der Ahndung besteht, dass sie in der Welt, die Welt vernünftig ist, obgleich sie sich wohl überreden mag, dass ihr nicht an ihr selbst, sondern an den Dingen liege. Zuerst zeigt sich in der Beobachtung *a*) der Natur[2] die Vernunft, so dass sie einen Unterschied macht zwischen wesentlichen und unwesentlichen Merkmalen, dass sie in Allem nach dem Gesetz forscht und im Experiment die reinen Bedingungen desselben darstellt, endlich dass sie das Wesen des Organischen zu erfassen sucht. Indem die Vernunft hier von dem Instincte sich leiten lässt, dass was nur seyn soll keine Wahrheit hat, erfährt sie überall, dass Instanzen ihre Eintheilungen, Ausnahmen ihre Gesetze umstossen, und auch das organische Leben täuscht ihre Hoffnung, weil es nicht, wie das Bewusstseyn, eine Geschichte hat. Denn während dieses letztere zwischen dem allgemeinen Geiste und seiner Einzelheit (dem sinnlichen Bewusstseyn) alle die Gestaltungen hat, welche die Phänomenologie betrachtet, und deren System in der Weltgeschichte ihr gegenständliches Daseyn hat, fällt die Natur von ihrem Allgemeinen, dem Leben, unmittelbar in die Einzelheit des Daseyns herunter, und die Gliederung der Arten und Unterarten ist eben deswegen nicht aus dem Wesen des Organischen abzuleiten, sondern man muss sich begnügen, sie auf Einfluss der Elemente, Zonen und Klimata d. h. auf ihnen Zufälliges zurückzuführen, oder gar witzige Beziehungen und Analogien des Wissens anstatt der Nothwendigkeit gelten lassen. — Beobachtet dagegen die Vernunft *b*) das Selbstbewusstseyn in seiner Reinheit[3] um logische und psychologische Gesetze aufzustellen, so kommt sie zu einem ähnlichen Resultat. Die vorgefundenen Denkgesetze, deren Ungültigkeit die speculative Philosophie nachzuweisen hat, werden von dem Beobachter selbst für nur formale erklärt, d. h. ihnen wird die Realität abgesprochen, und bei den psychologischen Gesetzen wird den Umständen und der Individualität so viel eingeräumt, dass zuletzt alle Gesetzlichkeit aufhört. —

---

1) Phänomenologie p. 182—263.
2) Ebend. p. 184—224. 3) Ebend. p. 225—231.

Weiter kommt nun die Vernunft wenn sie *c*) die Beziehung des Selbstbewusstseyns auf seine unmittelbare Wirklichkeit [1] beobachtet. (Wenn *Hegel* hier, wo also der Leib als Ausdruck und Aeusseres des Selbstbewusstseyns genommen wird, nur die Physiognomik und Schädellehre betrachtet, so ist der Grund, dass gerade sie damals die Gemüther sehr beschäftigten. Der Satz, auf welchen er die letztere zurückführt: „der Geist ist ein Knochen" kann dem als keine Verdrehung erscheinen, der sich erinnert, dass die materialistischen Physiologen Frankreichs am Ende des vorigen Jahrhunderts ausdrücklich sagten, was heut zu Tage in Deutschland als funkelnagelneue Entdeckung gilt: der Geist ist das Gehirn.) So elend immerhin die Vorstellung ist, dass der Geist seine Wirklichkeit nicht in seinen Thaten sondern in einem Knorren am Schädel habe, so bezeichnet sie doch den höchsten Punkt der Beobachtung, denn nur das ganz Schlechte hat die Nothwendigkeit an sich, sich zu verkehren. Auch in jener Verirrung muss dies anerkannt werden, dass das Aeussere als Ausdruck des Innern genommen wird, und dass also die Beobachtung dazu gekommen ist, auszusprechen was unser Begriff von ihr war, dass die Gewissheit der Vernunft sich selbst als gegenständliche Wirklichkeit sucht. Eben deswegen bahnt auch diese Stufe der Beobachtung den Uebergang von den Gestalten wo es der Vernunft an den Dingen zu liegen schien, zu der, wo sie selbst der einzige Zweck ihres Thuns ist, in der Gegenständlichkeit nicht sich unmittelbar finden sondern hervorbringen will. So aber ist sie B. die thätige Vernunft [2] wie sie *Hegel* im spätern Verlauf kürzer und prägnanter bezeichnet, während zuerst diesem Abschnitt die Ueberschrift gegeben wird: die Verwirklichung des vernünftigen Selbstbewusstseyns durch sich selbst. Die thätige Vernunft verhält sich zu der beobachtenden wie das Selbstbewusstseyn zum Bewusstseyn. Wenn bis dahin die Vernunft nur als unmittelbare Gewissheit ihrer selbst an die Wirklichkeit getreten war, indem nur wir es wussten, dass ihr nicht an den Dingen sondern an sich selbst lag, so ist es jetzt für das vernünftige Selbstbewusstseyn selber, dass es an sich die gegenständliche Wirklichkeit ist, und jene Unmittelbarkeit ist aufgehoben. Das Thun des vernünftigen Selbstbewusstseyns existirt als eine Gegenständlichkeit in den Sitten eines freien Volkes, wo Arbeit und Genuss des Einen Genuss und Arbeit des Anderen, im allgemeinen Geiste Jeder des Andern so sicher ist wie seiner Selbst. Mit diesen Sitten sich als Eins zu

---

1) Phänomenologie p 231—262. 2) Ebend. p. 263—293.

setzen, worin die Sittlichkeit besteht, das ist das Ziel für das sich selbst verwirklichende vernünftige Selbstbewusstseyn. Aber zunächst nur das Ziel, darum erscheint das Selbstbewusstseyn zuerst als, die Einheit mit seiner geistigen Substanz nur suchend, und seine Befriedigung und das Allgemeine fallen so aus einander, dass es, ein zweiter *Faust*, Sitte und Wissenschaft hinter sich lassend *a*) der Lust fröhnt, darum aber auch an der Nothwendigkeit[1] zu Grunde geht. — Höher erhebt sich das Selbstbewusstseyn, indem es das Gesetz, welches bis dahin als Schicksal oder Nothwendigkeit ihm gegenüberstand, so in sich aufnimmt, dass *b*) in dem Gesetze des Herzens[2] das Einzelne spricht, wie es sich zum Allgemeinen erweitert hat. Weil sich diese Gestalt aus der eben betrachteten entwickelt hat, deswegen ist ihm der Gegensatz von Lust und Nothwendigkeit zum Gegenstande geworden und das Bewusstseyn, welches das Gesetz des Herzens realisiren will, findet sich einer Welt gegenüber, welche ihm eine gewaltthätige Ordnung zeigt, von der die, ihre Lust suchende, Menschheit unterdrückt wird. Beiden tritt es entgegen, und sucht das Gesetz des Herzens zu verwirklichen, verwickelt sich aber dabei in den Widerspruch, dass es, indem ihm die Wirklichkeit das Nichtige ist, selbst das Gesetz des Herzens zur Wirklichkeit und festen Ordnung machen will. Diese Verkehrtheit und Verrücktheit die in dieser Form des Bewusstseyns liegt, lässt es allseitigen Widerstand erfahren, der es zu der Resignation bringt, in der *c*) die Tugend[3] besteht, die dem Weltlaufe so gegenübersteht, dass Jedes von beiden Gesetz und Individualität ist, nur so, dass in jener das Gesetz, in diesem die Individualität als das Wesentliche gesetzt, das andere Moment ihm untergeordnet wird. Es zeigt übrigens der Verlauf dieses Verhältnisses, dass auch dieser Gegensatz kein absoluter ist, denn da in der Individualität die Wirklichkeit besteht, so führt die Tugend, welche die Individualität vertilgen will, zu einem leeren Gerede, eben so aber erweist sich, dass im Weltlauf der Eigennutz nur zu siegen scheint, in Wirklichkeit aber das an sich Gute, welches die Tugend wollte, realisirt wird. Der Widerspruch löst sich in der dritten Gestalt des vernünftigen Selbstbewusstseyns, welche C. die Vereinigung des Beobachtens und Thätigseyns[4] zeigt oder, um *Hegel's* eigne Worte zu brauchen: die sich an und für sich selbst reelle Individualität. Indem der Gegensatz zwischen Zweck und Wirklichkeit ver-

1) Phänomenol. p. 271—275. 2) Ebend. p. 275—284.
3) Ebend. p. 284—292. 4) Ebend. p. 293—326.

schwunden ist, handelt es sich um gar nichts Anderes als um das Aussprechen und Darstellen der Individualität, nicht um die Ueberwindung einer gegenüberstehenden Wirklichkeit, sondern um den Uebergang vom Nichtgesehen- zum Gesehenwerden. Indem das Selbstbewusstseyn sich offenbart, d. h. das thut, wozu Umstände veranlassen, eignes Interesse anreizt und eignes Talent befähigt, erscheint doch das Resultat seines Thuns in der Wirklichkeit als ein Werk, das als solches vergänglich ist. Indem das Selbstbewusstseyn gegen diese Vergänglichkeit eine jener genannten Seiten (also sein Interesse z. B.) als das Wesentliche (als „die Sache selbst") hervorhebt, einem anderen Selbstbewusstseyn aber eine andere Seite die Sache selbst ist, führt dieses Sich-gehen-lassen der Individualität zu solcher Verwirrung und solchem An-sich-irre-werden, dass *Hegel* diesem Abschnitt die seltsame Ueberschrift hat geben können: das geistige Thierreich und der Betrug, oder die Sache selbst [1]. Diese Verworrenheit löst sich indem die gemeinschaftliche Sache Aller, das Gesetz, als das Wahre gilt, und zwar tritt hier die Vernunft zuerst als gesetzgebend [2] auf, macht aber freilich die Erfahrung, dass die Gesetze, welche der gesunden Vernunft unmittelbar gewiss seyn sollen, theils nicht so unbedingt sind, wie sie zuerst scheinen, theils aber, weil sie nur ein Sollen aussprechen, keine Gesetze sondern höchstens Gebote. Damit aber erweist sich auch, dass die Gesetzgebung der Vernunft ganz inhaltslos wird und zu rein formellen Regeln kommt, die unter der Ueberschrift Gesetzprüfende Vernunft [3] mit steter Berücksichtigung der *Kantischen* Formel und oft in wörtlicher Uebereinstimmung mit dem oben characterisirten Aufsatz über das Naturrecht, betrachtet werden. Da im Grunde Alles, durch Verwandeln in blosse Tautologie, jener *Kantischen* Formel subsumirt und also als recht und gut dargestellt werden kann, so führt das Gesetzeprüfen zum frevelhaften Raisonnement, wie die gesetzgebende Vernunft die Tyrannei erzeugt. Im Aufheben ihres Gegensatzes wird die sittliche Substanz zum Selbst, indem das Gesetz als Wille Aller lebt, wo die sittlichen Bestimmungen nicht nur seyn sollen, sondern sind, Keiner weiss woher, wo die sittliche Gesinnung darin besteht nicht zu fragen oder zu rütteln, sondern die selbstbewusste Wirklichkeit der allgemeinen Substanz zu seyn. Damit aber ist auch

5. erreicht, was *Hegel* IV. den Geist [4] nennt, unter

1) Phänomen. p. 295—314.
2) Ebend. p. 314—319.
3) Ebend. p. 319—326.
4) Ebend. p. 326—508.

welchem **nur** das zu verstehn ist, was später von ihm objectiver Geist genannt wurde, die sittliche Wirklichkeit, die sich darin eben als Wirken und Lebendigkeit zeigt, dass sie das im Selbst aufgelöste Seyn ist. Der Geist enthält daher Bewusstseyn, Selbstbewusstseyn und Vernunft als Seiten an ihm selbst; er hat es mit einer Wirklichkeit zu thun, die sein eignes Für-sich-seyn ist, und die von ihm als Vernunft erkannt wird, und ist in dieser Einheit aller jener Momente das wirkliche sittliche Wesen. Es erscheint der Geist zuerst (A) als das **schöne sittliche Leben** eines Volkes, worin er der **wahre Geist**, die unbefangene **Sittlichkeit** ist [1]. Die Schilderung der **sittlichen Welt** [2] und ihrer Momente, des öffentlichen, menschlichen Rechtes wie es im bürgerlichen Leben und im Manne, des inneren göttlichen Rechtes, wie es im Hause und im Weibe sich bethätigt, wird gegeben. In jenem walten die überirdischen, in diesem die unterirdischen Gewalten. Dort das Wohl des Staates, hier die Pietät. Das brüderliche Verhältniss beider Momente macht der Entzweiung in der **sittlichen That** [3] Platz, indem das menschliche Wissen dem göttlichen entgegentritt, die dadurch entstandene **Schuld** und das **Schicksal** in Conflict kommen, in welchem die Einseitigkeiten, gegenseitig sich anerkennend, untergehn. Diese Characteristik des sittlichen Lebens und Thuns ist einmal die der unbefangenen griechischen Sittlichkeit überhaupt, dann aber schliesst sie sich wieder so enge an das ewige Meisterstück dramatischer Kunst, die *Sophokleische* Antigone an, dass dieser Abschnitt zugleich eine Probe philosophischer Reproduction eines poetischen Kunstwerks, und die Grundzüge einer Theorie des Tragischen enthält. Das eigentliche Resultat ist, dass, da die concrete Individualität in jenem Conflicte untergehend gedacht werden muss, zugleich aber ein gegenseitiges Anerkennen gegeben war, dieses, sofern es nur Abstracta betrifft, an die Stelle der schönen Sittlichkeit getreten ist. Dieser Uebergang zum **Rechtszustand** [4], der als geschichliche Gestalt im römischen Geiste existirt, in jenem zersplitterten Zustande, wo alle als (blosse) Personen gelten, lässt sich um so mehr mit dem Hervorgange des stoischen Selbstbewusstseyns aus dem unmittelbaren Selbstbewusstseyn des Herrn und Knechts vergleichen, als der Rechtszustand wirklich, nur als wirkliche Welt, **das** darstellt, was als Zustand des Selbstbewusstseyns Stoicismus gewesen war, die Herrschaft des Abstracten im Gegensatz

1) Phänomenol. p. 331—364. 2) Ebend. p. 332—346.
3) Ebend. p. 346—359. 4) Ebend. p. 359—367.

gegen die concrete Individualität. Gerade wie dort der Stoicismus den sich selbst widersprechenden Skepticismus hervorrief, gerade so hier die Herrschaft des nur formellen Rechts den blossen Formalismus des Rechts, indem in Wirklichkeit Alles sich rechtlos gegen den Herrn der Welt, dieser aber sich als wirklichen Gott weiss. Wie endlich beide Gestalten des Selbstbewusstseyns das unglückliche Bewusstseyn erzeugt hatten, gerade so soll der Zustand des bloss formellen Rechts und des Unrechtleidens Aller, in den Zustand übergehn, welcher uns B. den sich entfremdeten Geist [1] zeigt. (Die geschichtliche Gestalt, in welcher sich dieser Geist ausgebreitet hat ist nicht, wie man nach jener Zusammenstellung mit dem unglücklichen Bewusstseyn vermuthen sollte, in dem Mittelalter anzuschaun, sondern vielmehr die Uebergangsperiode zur Neuzeit und diese selbst. Namentlich der in Frankreich in jener Zeit herrschende Geist ist es, in dessen Aeusserungen *Hegel's* Darstellungen gerade so die, vom einzelnen Bewusstseyn zu durchlaufenden Stufen im vergrösserten Maasstabe sieht, wie *Plato* im Staate seine Tugendlehre mit „vergrösserten Buchstaben" gelesen hatte.) Das Wesentliche des sich entfremdeten Geistes ist, dass es für ihn zwei Welten gibt, eine der Wirklichkeit und eine im Aether des reinen Bewusstseyns erbaute. Die Erhebung über jene erstere ist es was sich einerseits als Bildung offenbart, andrerseits als Glaube, sofern er nur Flucht aus der wirklichen Welt als dem Diesseits ist. Beide werden ausführlich betrachtet. Zuerst die Bildung und ihr Reich der Wirklichkeit [2]. Es wird hier gezeigt wie das Bewusstseyn das sich, nicht wie im Rechtszustand als Person sondern durch seine Bildung, geltend weiss, die Momente der an sich seyenden Allgemeinheit und für sich seyenden Einzelheit vereinigt, wie ihm diese selben Momente in der wirklichen Welt als das An sich Geltende, die Staatsmacht, und das dem Einzelwohl dienende, der Reichthum, entgegentreten, in welchen beiden es daher ihm Wesens-Gleiches und Ungleiches d. h. Gutes und Böses zu sehn vermag, wie demgemäss seine Hingabe an sie eben sowol edelmüthig (freisinnig) als niederträchtig (servil) seyn kann. Mit zermalmender Dialektik wird nun gezeigt, wie hier Alles in sein Gegentheil übergeht, wie das Bewusstseyn alle Stadien durchläuft vom Stolz des edelmüthigen Vasallen bis zum niederträchtigen Schmeichler des unbeschränkten Monarchen, vom dankbaren Cliententhum bis zum innerlich empörten Schmarotzer. Als das Resultat erscheint die geistreiche

1) Phänomenologie p. 376—451. 2) Ebend. p. 368—397.

Zerrissenheit, wie sie in dem Typus von Geistesfreiheit und Niederträchtigkeit, den uns *Diderot* gemalt hat, sich erkennen lässt, und deren eigentliche Wahrheit ist, dass sie Alles, auch sich selbst verlästert und als eitel erkennt, zum Entsetzen des „ehrlichen Bewusstseyns", welches sich so verhält, wie in jenem Dialog der Erzähler. Damit aber ist auch der Uebergang gebahnt zu der zweiten Erhebung über das Wirkliche, zu dem in das Jenseits flüchtenden Glauben[1], dem Alles, die geistreiche Zerrissenheit mit einbegriffen, ein eitles Diesseits ist, der eben darum jene wesentlichen Momente nicht in Staatsmacht und Reichthum des Diesseits, sondern in einer jenseitigen Macht sieht, die eben so sich aufopfernder Wohlthäter, endlich aber auch in sich rückkehrender Geist ist, und dessen Dienst (im Gegensatz gegen den Vasallen- und Höflingsdienst dort) im anerkennenden Preisen besteht. Diesem Glauben aber tritt dann weiter die reine Einsicht entgegen, die sich zum Glauben verhält wie Selbstbewusstseyn zum Bewusstseyn, und die, indem sie sich als Vernunft weiss, indem sie Allen zuruft „seyd für euch selbst, was Ihr an euch seyd, vernünftig", — zur Aufklärung wird, welche dem Glauben die Haushaltung verwirrt, indem sie die Geräthschaften der diesseitigen Welt hineinbringt, die er als sein Eigenthum nicht verleugnen kann, weil sein Bewusstseyn ihr gleichfalls angehört. Sie tritt zuerst auf im Kampf gegen den Aberglauben[2]. In diesem Kampfe ist die Aufklärung einerseits berechtigt, indem sie vom Glauben nur verlangt, er solle nicht gedankenlos diese doppelte Haushaltung führen, und sie zeigt sich in sofern auch als siegreich, indem sie den ausgeplünderten Glauben in ein Sehnen nach Licht d. h. eine unbefriedigte Aufklärung verwandelt, andrerseits aber indem sie Alles was der Glaube sagt, in ihrem Sinne nimmt, lügt sie ihm wirklich an, was ihn gar nicht trifft, z. B., dass er sich nur auf unsichere historische Nachrichten stütze u. s. w., und indem sie die Lüge angreift, kämpft sie also gegen sich selbst. Deswegen zeigt sich auch der Sieg und die Wahrheit der Aufklärung[3] so, dass sie selbst in einen Gegensatz auseinandergeht, indem auf der einen Seite ein prädicatloses Absolutes, das nicht sich in sich unterscheidendes Bewusstseyn (Gott) ist, auf der andern Seite eine Materie die nicht lebendig (Natur) ist, als das Höchste festgehalten wird, und beide Seiten darin einig sind, dass die Wirklichkeit nützlich, d. h. dass sie nicht an und für sich,

1) Phänomenol. p. 397 — 405. 2) Ebend. 407 — 433.
3) Ebend. p. 434 — 440.

sey. Indem aber so die Aufklärung in lauter Negationen endigt, ist die absolute Freiheit, zu welcher sie führt nothwendig der Schrecken[1]. Sie hat alle substanziellen Mächte, z. B. die Stände, als unnütz verworfen, gleich einem faden Gase schwebt über dem Vernichteten das *être suprème*, und so muss sie zur Furie der Vertilgung werden, die nach der Vernichtung aller Organisation sich gegen das Subject richtet, dessen Daseyn im platten (nicht etwa tragischen) Tode vernichtet wird, die keine andere Regierung kennt als die siegende Faction, der Jeder verdächtig ist, der nicht zu ihr gehört. Die Schrecken des Todes aber, durch welche der Geist hindurchgegangen ist, haben zu ihrer eigentlichen Wahrheit, dass der sittliche Geist, welcher bisher sich entfremdet war, in sich zurückkehrt, dass das Selbstbewusstseyn dazu kommt, sein Wesen als reines Wissen und Gewissen zu wissen. So ist der Geist nicht mehr die unbefangne Sittlichkeit, nicht mehr der zerrissene Geist der Bildung, sondern C. der seiner selbst gewisse Geist oder die Moralität[2]. Zuerst wird hier die moralische Weltanschauung[3] betrachtet und gezeigt, dass diese auf eine Menge von Postulaten hinauslaufe, indem sowol die Harmonie von Natur und Pflicht (Glückseligkeit und Moralität) als auch der unendliche Progress der Annäherung an die Harmonie der Sinnlichkeit mit der Moralität postulirt sey, diese beiden Harmonien aber verlangen wieder ein Wesen, in welchem die Uebereinstimmung von Natur und Moralität als Bewusstseyn existirt, welches nun die Glückseligkeit nach Verdienst ertheilt. Das Weitere aber ist, dass dieser ganze Standpunkt eigentlich Verstellung[4] ist, indem er sich fortwährend in Widersprüchen bewegt, um des moralischen Handelns willen, in dem die Harmonie sich wirklich zeigt, die Harmonie nicht wirklich werden lässt, so dass, weil das moralische Handeln absoluter Zweck ist, wirklich moralisches Handeln nicht zulässig ist, dass das Fortschreiten in der Moralität ein Annähern an ihr Ende ist, u. s. w. Aus dieser Sphäre der Verstellung flüchtet sich daher das moralische Bewusstseyn in das Gebiet, wo nur die eigne Ueberzeugung entscheidet, was Pflicht ist, in das Gewissen[5], in welchem der moralische Geist eben so zum Selbst wird, wie die sittliche Welt in der im Rechtszustande anerkannten Person, der zerrissene Geist in der absoluten Freiheit, und welches eben darum über der reinen Pflicht und der ihr entgegengesetzten Natur, als über ihren aufgehobnen

1) Phänomenologie p. 441—451.
2) Ebend. p. 451—508.
3) Ebend. p. 453—463.
4) Ebend. p. 463—475.
5) Ebend. p. 476—508.

Momenten steht. Gerade wie bei dem vernünftigen Selbstbewusstseyn das Sich-gehen-lassen die Verwirrung des geistigen Thierreichs gegeben hatte, gerade so erzeugt diese Gestalt des moralischen Bewusstseyns eine ähnliche Verwirrung. Was dort die Sache selbst genannt wurde ist hier, im Gewissen, zum Subject gemacht, es entscheidet nach eigner Ueberzeugung, welche von den vielen Pflichten zu erwählen ist, und wenn es nur geschickt genug ist überzeugt zu seyn, wird es leicht im Diebstahl Pflichterfüllung gegen seine Familie u. s. w. sehn und ihn ruhig vollbringen. Indem aber dieses reine Wissen zugleich, um anerkannt zu seyn, für Anderes seyn muss, das Gewusstseyn als solches aber Daseyn in der Sprache hat, ist dem Gewissen das Aussprechen seiner Ueberzeugung und das Versichern, es sey überzeugt, dass seine Ueberzeugung das Wesen ist, die Hauptsache und so führt dieser Zustand zu jenem gegenseitigen Versichern der edlen Absichten, welches das Wesen der Schöne-seeligkeit ausmacht. Dass die schöne Seele, der die moralische Gewissheit seiner selbst das Wesen ist, gegen die allgemeinen Bestimmungen der Pflicht, dass sie sich über die Pflicht hinweg setzt und doch die Pflicht zu thun behauptet, erscheint dem Bewusstseyn, das an der Pflicht festhält, als Böses, als Heuchelei, die entlarvt werden muss. Indem aber so dieses ehrliche pflichtmässige Bewussteyn die Heuchelei verurtheilt, zeigt sich, dass es selbst auch über das Beurtheilen und Besprechen nicht hinauskommt, dass es eben so wie jenes, (nur mit umgekehrtem Erfolge) Absichten und Thaten unterscheidet, so dass es im Grunde gerade so niederträchtig heuchelt, wie es dem andern dies vorwarf. Das eigentliche Ziel ist, dass Beide sich als böse bekennen, in gegenseitigem Vergeben aber die Versöhnung zwischen Geistern eingetreten ist, ein gegenseitiges Anerkennen, welches der absolute Geist ist.

6. Wenn *Hegel* jetzt V. die Religion[1] betrachtet, so ist dies Wort weder in dem engsten Sinne zu nehmen, in dem er später es der Kunst und der Philosophie entgegenstellt, noch in dem weitesten, in welchem z. B. die dritte Auflage der Encyclopädie sagt: Kunst, Religion und Philosophie könnten unter die gemeinschaftliche Ueberschrift Religion gestellt werden, sondern in einer mittleren Bedeutung, indem hier die Religion die Philosophie ausschliesst, dagegen die Kunst mit in sich begreift. (Ganz so hat noch die erste Auflage der Encyclopädie den Cultus des Schönen, den *Hegel* später Kunst nannte, Religion der

1) Phänomenologie p. 509—593.

Kunst genannt.) Wenn gleich früher betrachtete Gestalten, wie u. A. das unglückliche Bewusstseyn, die Familienpietät, besonders aber der Glaube an ein Jenseits, religiöse Färbung gehabt hatten, so ist doch, was die Religion an und für sich ist, dort nicht zur Sprache gekommen. Ihr Wesen besteht darin: das Selbstbewusstseyn des Geistes zu seyn. Der Geist der Religion durchläuft aber verschiedene Gestalten, deren jede den Geist einer bestimmten Religion zeigt, und die zu ihrer Existenzweise in dem Subject, die bisher betrachteten Gestalten des Bewusstseyns haben. So existirt die natürliche Religion [1] in dem Einzelnen in Form des Bewusstseyns, weil in ihr der Geist sich in der Gestalt natürlicher oder unmittelbarer Gegenständlichkeit weiss, sey es nun als Lichtwesen, wo er sich als sinnliche Gewissheit zugleich aber als ganz selbstlose Furcht verhält, sey es als Pflanze und Thier, wo er sein Wesen theils als ruhige Einheit, theils als feindselige Vielheit wahrnimmt, sey es endlich dass sich der Geist als Werkmeister erfasst, und darin zum Verstande erhebt. Indem die Werke, zu welchen der Geist der Religion hier treibt, vom Krystall anfangend sich bis zu den (verfehlten) Versuchen erheben, den Menschen darzustellen, ist damit die Annäherung dazu gegeben, dass der Geist Künstler wird. Die Religion ist Kunst-Religion [2], d. h. sie besteht einzig und allein in der Kunst, in welcher der sittliche und wahre Geist das Bewusstseyn seines allgemeinen Wesens hat, der Cultus der Schönheit zugleich der Cultus der, im Subjecte lebenden, sittlichen Mächte ist. Eben deswegen ist die Auseinandersetzung, welche unter den Ueberschriften: Abstractes, lebendiges und geistiges Kunstwerk gegeben wird, immer zugleich die Entwicklung des lyrischen, epischen und dramatischen Elementes der Kunst, und der Hauptmomente des griechischen Cultus; der Hymnus und das Orakel, die Spiele und der mysteriöse Dienst mit seinem bacchischen Taumel, endlich die Schicksals-Idee und das angeschaute Drama, werden hier mit steten Anspielungen an bestimmte Erscheinungen erörtert. Der Uebergang von der Kunstreligion, welche eben so das Selbstbewusstseyn zu seiner Form gehabt hat, wie die natürliche Religion das Bewusstseyn, zu einer höhern Stufe wird durch die Betrachtung des Tragischen und Komischen gemacht. Beides durchdringt sich in der Befriedigung, welche die offenbare Religion [3] gewährt. Diese nämlich, in welcher der tragische Schmerz „dass Gott gestorben ist",

---

1) Phänomenologie p. 518—527. 2) Ebend. p. 527—561.
3) Ebend. p. 561—593.

sich mit dem vollkommen glücklichen (d. h. komischen) Bewusstseyn vereint, verbindet das Untergehn des Selbstes an der Substanz, welches die Religion des Lichtwesens festhielt, mit dem Entgegengesetzten der Kunstreligion, dass das Selbst die Substanz ist, so, dass die Substanz sich zum Selbstbewusstseyn entäussert und erniedrigt, dieses sich zu jener entäussert und erhebt, und so kann von dem Geiste dieser Religion gesagt werden, dass er eine wirkliche Mutter aber einen an sich seyenden Vater hat. Dies, dass der absolute Geist sich die Gestalt des Selbstbewusstseyns an sich und damit auch für sein Bewusstseyn gegeben, erscheint nun so, dass es der Glaube der Welt ist, dass der Geist als ein Selbstbewusstseyn d. h. als ein wirklicher Mensch da ist, dass er für die unmittelbare Gewissheit ist, dass das glaubende Bewusstseyn diese Göttlichkeit sieht und fühlt und hört. So ist es nicht Einbildung sondern es ist wirklich an dem. Diese Menschwerdung des göttlichen Wesens, oder dass es wesentlich und unmittelbar die Gestalt des Selbstbewusstseyns hat, ist der einfache Inhalt der absoluten Religion. Sie ist offenbare Religion, weil nur das geheim ist, woran das Bewusstseyn ein Fremdes, Anderes als es selbst, hat, hier aber die vom Selbstbewusstseyn gewusste Gestalt des Geistes es selbst ist; die göttliche Natur ist dasselbe was die menschliche ist, und diese Einheit ist es, die angeschaut wird. Gott ist hier offenbar wie er ist; er ist nur im reinen speculativen Wissen und ist nur es selbst, denn er ist der Geist und dieses speculative Wissen ist das Wissen der absoluten Religion. Das Selbstbewusstseyn hat die Freude, sich im absoluten Wesen zu schauen, und das Wesen wird erst dadurch als Geist gewusst, dass es als unmittelbares Selbstbewusstseyn geschaut wird. Das Weitere aber ist, dass dieses unmittelbar angeschaute, damit das Bewusstseyn sich selbst als Geist wisse, als gewesenes und so (als im Geiste Auferstandenes) als Vorstellung der Gemeinde existiren muss, welche nun die Momente des Geistes, an sich zu seyn, sich selbst ein Anderes zu werden, und in diesem Anderen sich selbst zu wissen, zu ihrem Inhalte hat, freilich so, dass das Darstellen der Gemeinde nicht das begreifende Denken ist, sondern den Inhalt ohne seine Nothwendigkeit hat, statt der Form des Begriffes, die natürlichen Verhältnisse vom Vater und Sohn hineinbringt. Daher ist dies auch dem Vorstellen der Gemeinde von einem Fremden offenbart, in diesem Gedanken erkennt es nicht sich selbst, nicht die Natur des reinen Selbstbewusstseyns, verwandelt auch die übergehenden Momente in isolirte Substanzen oder Subjecte. Zum Wirk-

lichseyn des bisher nur im Elemente des reinen Denkens ausgesprochenen Geistes gehört, dass das Moment des Anderesseyns als wirklich Anderes, jenen Entgegengesetztes sey, so ist es die Welt, und in dieser der Geist zunächst noch nicht durch seine That für sich, sondern unschuldig. Das Bösewerden, welches für dies Vorstellen ein zufälliges Geschehen ist, — (in Wahrheit ist das Moment des In-sich-seyns das wesentliche Moment des Selbstes des Geistes) — kann rückwärts aus der daseyenden Welt hinaus schon in das erste Reich des Denkens verlegt werden, wo die Vorstellungen, dass der erstgeborne Lichtsohn abgefallen und an dessen Stelle sogleich ein anderer erzeugt sey (vgl. §. 43, p. 527), oder dass ihm eine Mannigfaltigkeit Solcher beigeordnet gewesen, die das Wesen zu preisen hatten, und in welche nun das isolirende In-sich-gehn fiel u. s. w. ganz gleichen Werth haben und nur das Ringen der Vorstellung nach dem Begriff zeigen; sie nimmt das Böse nur als dem göttlichen Wesen fremdes Geschehen; es in demselben selbst, als seinen Zorn zu fassen, ist die höchste, härteste Anstrengung des mit sich selbst ringenden Vorstellens, die, da sie des Begriffs entbehrt, fruchtlos bleibt. Wie die Trennung des An-sich- und Für-sich-seyns als ein zufälliges, so wird die Wiedervereinigung beider als ein freiwilliges Thun vorgestellt. Die Nothwendigkeit der Entäusserung des Ansichseyenden liegt darin, dass es im Gegensatz gegen das Andere kein wahres Bestehen hat; es entäussert sich, geht in den Tod und stellt, indem es sich mit sich selbst versöhnt, sich als Geist dar, indem er aus dem zweiten Elemente seiner Bestimmung, dem Vorstellen, in das Selbstbewusstseyn als solches übergeht. Diese Versöhnung ist nicht eine Versöhnung mit dem Bösen als solchen, sondern ein Aufheben. Nur als aufgehobenes kann es als dasselbe mit dem Guten bezeichnet werden, ganz eben so wie auch nur in der Bewegung die göttliche Natur Eins ist mit der menschlichen. Es ist der Geist, in dem beide als aufgehoben gesetzt sind. Dieser, in seinem dritten Elemente, dem allgemeinen Selbstbewusstseyn gesetzt ist die Gemeinde, deren Bestimmung ist, hervorzubringen was sie an sich ist. Das Sterben und geistige Auferstehn jenes Einen wiederholt sich in ihr täglich, indem in ihr die Einzelheit, eben so aber auch die Abstraction des göttlichen Wesens stirbt, ein Aufhören der Abstraction deren prägnantester Ausdruck ist, dass Gott gestorben ist. Der einzige Mangel dieses Gemeindebewusstseyns ist, dass noch nicht gewusst wird, dass die Gewalt des eignen Selbstes das abstracte Wesen aus seiner Abstraction herabgezogen, und es durch die Macht der Andacht zum Selbst erhoben

hat, dass eben deswegen die völlige Versöhnung noch als ein Fremdes gewusst wird, theils als eine vergangene und fremde Genugthuung, theils als eine zu erwartende Zukunft, so dass die wirkliche Welt, in der die Gemeinde sich findet, ihre Verklärung erst erwartet.

7. Dieser Mangel verschwindet im VI. Absoluten Wissen[1]. Seine Bestimmung ist, dass der Inhalt des Vorstellens, der absolute Geist, von der Form der Gegenständlichkeit, die er für das religiöse Vorstellen hat, befreit werde. Dies geschieht, indem mit dem absoluten Inhalt, welchen die offenbare Religion gewonnen hatte, die absolute Form, deren Momente sich in der Vernunft als der Gewissheit alle Realität zu seyn, in der reinen Einsicht und Aufklärung, in der gebildeten Zerrissenheit, endlich im Gewissen gezeigt hatten, so verbunden wird, dass was der Religion ein Anderes war, hier als eignes Thun des Selbstes gewusst wird. Der so in Geistesgestalt sich wissende Geist ist das begreifende Wissen, in dem die Wahrheit nicht nur der Gewissheit gleich ist, sondern auch die Gestalt der Gewissheit hat, die Substanz als das Thun des Subjectes gewusst wird, und darum nur die eigne Bewegung des Geistes den Gegenstand bildet. Was das Daseyn des begreifenden Wissens und der Wissenschaft betrifft, so setzt es alle die bisher betrachteten Gestalten voraus und in sofern kann gesagt werden, dass nichts gewusst wird, was nicht erfahren, gefühlt, offenbart u. s. w. wurde, d. h. die Form der Substanz hatte, deren Verwandlung in das Subject eben das Wissen ist. Eben darum spricht der Inhalt der Religion früher als die Wissenschaft aus, was der Geist ist, aber diese ist allein sein wahres Wissen von ihm selbst. Die Wissenschaft ist daher die begriffene Geschichte, die Erinnerung und Schädelstätte des absoluten Geistes, dem nur aus dem Kelche dieses Geisterreiches seine Unendlichkeit schäumt. —

§. 48.

Die Logik.

Mit dem Entschlusse, den die Phänomenologie zu Wege gebracht hat, wird das Gebiet der Logik, der Grundwissenschaft des ganzen Systems, betreten. Sie ist zugleich Metaphysik, da ihren Inhalt die Kategorien d. h. die Gesetze alles Denkens und alles

1) Phänomenologie p. 594—612.

Denkbaren bilden. Was für frühere Standpunkte die höchste Kategorie gewesen, erscheint hier als untergeordnetes Moment. Namentlich schliesst der erste Theil mit dem, worüber das Identitätssystem nicht hinausgegangen war, aus dem zweiten resultirt die Hauptkategorie der Wissenschaftslehre, im dritten endlich kehren sie in einer höhern Bedeutung wieder, um vollständig mit einander vermittelt zu werden. Das Resultat ist, dass die Idee, das System der Kategorien, als Vernünftigkeit schlechthin, als absolute Idee oder als Absolutes d. h. als methodisch sich realisirender Endzweck, zu fassen sey. Was gleichzeitige Philosophen theils geahndet, theils zu leisten versucht hatten, ist *Hegel* mehr als ihnen Allen, *Krause* mit einbegriffen, gelungen, und die Mängel seiner Logik betreffen mehr die Darstellung als ihren Inhalt.

1. Es ist bei Gelegenheit *v. Berger's*, *Solger's*, *Steffens'*, namentlich aber bei *Schelling's* Veränderter Lehre bemerkt worden, dass sein ursprüngliches Schema für das System des Wissens unpassend wurde, sobald Ernst damit gemacht wird, über das Identitätssystem und die Wissenschaftslehre hinauszugehn. Ausserdem dass die Natur als Durchgangssphäre gefasst werden musste, ward auch nothwendig das „*prius* von Natur und Geist," oder auch „Gott als A und nicht als O" — (um hier *Schelling'sche* Ausdrücke anzuwenden die *Hegel* wörtlich[1] adoptirt hat) — vor der Naturphilosophie abzuhandeln. Dieses, das Absolute, die Vernunft, die Indifferenz u. s. w. war von *Schelling* zuerst ganz kurz abgefertigt, indem er es als die Einheit des Subjectiven und Objectiven bestimmte, was nur der verstehen konnte, der sich mit *Schelling* auf einen Standpunkt stellte, und unter Subject u. s. w. Alles das verstand, was *Schelling* selbst. Dieser hatte indess bald selbst gefühlt, dass diese Definition, an welche sich dann sogleich die Darstellung der Naturphilosophie anschloss, viel mehr ein Resultat als ein Anfangspunkt sey, daher hat er in seiner Abhandlung über die Freiheit und sonst, das, jenem Resultate Vorausgehende darzustellen versucht, war aber über mystische Beschreibungen des sich Gebärenwollens u. dergl. nicht hinausgekommen. Man kann sagen:

1) WW. VII. 2. p. 32.

Schelling hatte nur die Ueberschrift dieses Theils der Wissenschaft gegeben, indem er sagte, hier werde das in (und vor) Gott betrachtet, was noch nicht Gott sey, und den Schluss, indem er behauptete: das Absolute sey Subject-Object. Es handelt sich jetzt darum, was jene Ueberschrift verspricht zu leisten, das Absolute als solches, und als Einheit des Subjectiven und Objectiven zu erweisen. Dies geschieht indem es dargestellt wird als wirklich Absolvirtes d. h. als Resultat, und indem sich zeigt, dass sein Resultiren in der Ueberwindung aller der Gegensätze besteht, die sich zuletzt zu dem Gegenstande des Subjectiven und Objectiven zuspitzen. Wie die Wissenschaftslehre ihren Stolz darein setzen konnte zu sagen: der Leser ist jetzt dahin gebracht, wo *Kant* am Beginne seiner transscendentalen Aesthetik ihn aufnimmt, so handelt es sich jetzt darum, den ersten Theil der Wissenschaft so zu entwickeln, dass sein Resultat jene *Schelling'sche* Definition des Absoluten ist, und daran sich die Naturphilosophie anschliessen kann. Damit aber ist auch die eigentliche Aufgabe von *Hegel's* Logik ausgesprochen, wie der Bedeutendste unter den ersten Gegnern *Hegel's* richtig anerkannt hat; ja selbst hinsichtlich des Namens konnte, da ja das Absolute des Identitätssystems Vernunft genannt worden war, kein Zweifel Statt finden. Die Logik ist daher auch anfänglich als die speculative Philosophie bezeichnet worden, an welche sich die realen Wissenschaften der Philosophie anschliessen sollten.

2. Bisher ist nur der *terminus ad quem* angegeben. Was den *terminus a quo* betrifft, so ist dieser durch die Phänomenologie des Geistes gegeben, die in sofern als der (subjectiv) erste Theil des Systems bezeichnet werden konnte, als sie dazu diente die Berechtigung und Nothwendigkeit des Standpunktes darzuthun, auf welchem mit der Logik das philosophische System (objectiv) angefangen wird. Die Phänomenologie hat innerlich den Entschluss sich denkend zu verhalten hervorgebracht, dessen allein es bedarf um die Wissenschaft zu beginnen, welche nach *Hegel* ganz wie nach *Fichte* durch Thathandlungen zu Stande kommt, und nicht auf Thatsachen die sie sich zugeben lässt d. h. auf Voraussetzungen, beruht. — Ganz wie bei *Krause* der analytische Theil auf den Punkt gebracht hatte, wo das eigentliche System begann, ganz so bei *Hegel* die Phänomenologie zur speculativen Philosophie. Später hat *Hegel* bei seinen Vorlesungen anstatt ihrer nur Einiges aus ihr als Einleitendes dem Systeme vorausgeschickt, und kurz vor seinem Tode in der Vorrede zur 2ten Auflage der Logik bemerkt, die Bezeichnung der

Phänomenologie als erster Theil des Systems müsse jetzt wegfallen. Aber die Phänomenologie rechtfertigt nicht nur das speculative Denken, durch welches die Logik zu Stande kommt, sondern es ergibt sich aus ihr auch, was dieselbe enthalten wird. Das Resultat war in jener, dass das Wissen sich von jeder fremden Gegenständlichkeit als solcher befreit hatte, und dass Wahrheit und Gewissheit, Substanz und Subject, Realität und Begriff sich gleich und Eins geworden waren. Der Entschluss sich denkend zu verhalten, wird also die Gedanken hervorbringen, welche, wie sie dem Denken angehören, so zugleich reale Geltung haben, d. h. objective Gedanken [1]. Diese nun nennt *Hegel* Kategorien, indem er das Wort mehr im *Aristotelischen* Sinne nimmt, wo es nicht, wie bei *Kant*, nur subjective Verstandesbegriffe bezeichnete. (Auch in der Phänomenologie kommt das Wort Kategorie dazwischen vor, und wird dort als Einheit des Ich und des Seyns erklärt.) Hält man dabei den Ausdruck des Identitätssystems „Vernunft" fest, um das zu bezeichnen, womit die Logik schliessen soll, so werden die Kategorien die Verhältnisse seyn, deren System und Totalität die Vernunft ist, also was man allgemeine Vernunftverhältnisse nennen kann, d. h. eben sowol die Verknüpfungen, die unsere Vernunft macht, als die welchen alle vernünftige Realität unterliegt, und die wegen dieser Macht die Seelen aller Wirklichkeit [2] genannt werden können. Wegen des Letztern können die Untersuchungen ontologische oder metaphysische, wegen des Ersteren logische heissen, wie denn die Vorrede zur Logik ausdrücklich sagt, es sey die Absicht dem Tempel der deutschen Philosophie sein Allerheiligstes, die Metaphysik wieder zu geben und der Logik den Geist der neuen Zeit und Wissenschaft einzuflössen, welcher u. A. das Vorurtheil abgethan hat, dass das Denken und seine Gesetze nur formell seyen d. h. dass Wahrheit und Gewissheit auseinanderfallen [3]. Die Wissenschaft der Logik stellt das System der reinen Vernunft dar, die Wahrheit wie sie ohne Hülle an und für sich selbst ist. Man kann sich deswegen so ausdrücken: ihr Inhalt ist die Darstellung Gottes, wie er in seinem ewigen Wesen vor der Erschaffung der Natur und eines endlichen Geistes ist. Sie hat eigentlich den *Anaxagoras* zu ihrem Urheber, weil dieser das Wesen der Welt

---

1) Wissensch. der Logik p. 35. 37. u. a. a. O.
2) Phänomenologie p. 46.
3) Wissensch. der Logik p. 4. 5. 28. (Wo es nicht besonders bemerkt ist, dass die erste Ausgabe gemeint sey, wird nach der zweiten WW. III. IV. V. citirt.)

als νοῦς, als Gedanken bestimmt hat [1]. Lehrt aber die Logik kennen was Vernunft ist, und ist die Aufgabe aller philosophischen Wissenschaften, in den verschiedensten Gebieten des Daseyns die Vernunft wieder zu erkennen, so ergibt sich daraus, dass die Logik die Voraussetzung aller Wissenschaften ist, sie nur Anwendungen von ihr sind. Die Logik ist daher die wahre *philosophia prima*, die wahre Grundwissenschaft, weil sie allen Wissenschaften sagt, was sie zu suchen haben. Sie ist es aber zweitens auch deswegen, weil sie ihnen sagt, wie sie es zu suchen haben. Indem nämlich sie die eigentliche Begründung der früher characterisirten Methode ist, von der sie zeigt, dass sie nur darin besteht, dass der, durch Widersprüche sich entwickelnden Bewegung (Dialektik) des Gegenstandes selbst, nur nachgegangen oder ihr zugesehn wird, ist ihr Resultat, dass den anderen Wissenschaften das Princip des methodischen Fortschreitens gewonnen ist. Die Logik also stellt den Begriff der Wissenschaft und ihre Methode fest [2]. Auf der andern Seite, weil sie nur zeigt was die andern Wissenschaften und wie sie es zu suchen haben, ist sie auch nur Grundwissenschaft, bedarf sie der Erfüllung mit dem was die andern Disciplinen gewähren. Obgleich sie mit den Seelen aller Wirklichkeit bekannt macht, führt sie in ein Schattenreich ein, in welchem Dem, der zum ersten Male hineintritt, Alles abstract erscheint, während es bei der Rückkehr von den concreteren Theilen der Wissenschaft einen lebensvollern Anblick gewährt, ganz wie dem Knaben die Grammatik einer fremden Sprache abstract erscheint, die Dem, der Sprache und Volk kennt, ein Spiegel des Geistes beider ist [3]. Nennt man nun mit *Hegel* das, was *Schelling* und was auch er selbst Vernunft genannt hatte, Idee, so wird seine Bestimmung, dass die Logik sey die Wissenschaft der reinen Idee d. h. der Idee im abstracten Elemente des Denkens [4] passend gefunden werden müssen, weil sie einmal angibt, dass sie die Wahrheit selbst, nicht bloss ihre Form, weiter aber dass sie dieselbe nur betrachte wie sie im abstracten Denken sich gestaltet, nicht angeschaut wird (in der Natur) und nicht sich selber weiss (wie im Geiste).

3. Was die Eintheilung der Logik betrifft, so sollte sie ursprünglich nach den beiden Momenten, deren Einheit ihr Gegenstand ist, in die objective und subjective zerfallen, oder in die Logik des Seyns und des Begriffs [5]. So

1) Wissensch. d. Log. p. 35. 36. 2) Ebend. p. 26. 27. 40.
3) Ebend. p. 45—47. 4) u. A. Encyclopädie 1ste Ausg. §. 12.
5) Wissensch. der Logik p. 51.

sehr diese Eintheilung aus dem Innern der Sache geschöpft zu seyn scheint, so liegt ihr eigentlicher Grund doch darin, dass dadurch die Continuität mit dem frühern Standpunkte der Wissenschaft mehr hervortritt. Es entspricht nämlich die objective Logik, wie *Hegel* dies selbst hervorhebt, dem was Metaphysik, die subjective dem was Logik genannt worden war, freilich mit der Modification, dass was die ältere Metaphysik nur als Bestimmung des Seyns gefasst hatte, hier auch als Denkform genommen wird — daher *Hegel* seine objective Logik auch ausdrücklich mit *Kant's* transscendentaler Logik zusammenstellt [1] —, und dass umgekehrt vom Begriff, Urtheil u. s. w. gezeigt wird, dass sie auch ontologische Bestimmungen sind. Dieser Vortheil, dass der erste Theil sich an *Wolf's* Ontologie und *Kant's* transscendentale Analytik, der zweite an die Logik beider anlehnen kann, wiegt nun aber die Nachtheile, welche die Eintheilung in objective und subjective Logik hat, nicht auf. Zuerst erkennt *Hegel* selbst an, dass die Logik ausser dem Seyn und dem Begriffe noch eine dritte Sphäre zu betrachten habe, die zwar unter die objective Logik gestellt sey, aber auch schon subjectiven Character habe. Diese Sphäre die er, ganz wie *Kant* den Anhang zur transscendentalen Logik, das System der Reflexionsbestimmungen nennt, enthält in der That sowol Solches was *Wolf* in seiner Logik abhandelte (Denkgesetze), als was in dessen Ontologie fiel (Materie und Form). Aber noch mehr, bei genauerer Betrachtung zeigt sich, dass diese Sphäre, — *Hegel* nennt sie nachher die des Wesens — im Grunde nicht als eine Mittelsphäre bezeichnet werden kann, welche an der Natur dessen participirt was der erste und was der letzte Theil der Logik abhandelt, sondern vielmehr den geraden Gegensatz zum Inhalte des ersten Theils bildet, so dass vielmehr der dritte diesen Gegensatz vermittelt. Es war darum nicht zu verwundern, wenn *Hegel* diese dichotomische Eintheilung später ganz wegliess, ja wenn er schon in dem Werke, in dem er sie anwandte, mit einer gewissen Naivetät sagt: die Logik zerfällt also zwar überhaupt in objective und subjective Logik, bestimmter aber hat sie die drei Theile: I. die Logik des Seyns, II. die Logik des Wesens, III. die Logik des Begriffs [2]. Zugleich lässt diese letztere Eintheilung der Logik sogleich in die Augen springen, welche Stellung sie dem Identitätssystem und der Wissenschaftslehre gegenüber einnehmen wird: das Erstere in seiner plastischen aber starren Schönheit hat eigentlich zu seiner Hauptkategorie das Seyn. Die Zweite, von Hass

1) Wissensch. der Logik p. 51. 52. 2) Ebend. p. 56.

erfüllt gegen alles Seyn, kennt nichts Höheres als das Müssen, dieses aber erweist sich als die höchste der Vermittelungen im zweiten Theil der Logik. Indem diese endlich im dritten über den Gegensatz beider früheren Theile hinausgeht, weist sie darauf hin, dass es einen höhern Grundgedanken gebe, den des ewig realen aber auch ewig sich realisirenden Endzweckes. Ueberhaupt hängt die ganze Weltanschauung eines Systems davon ab, welche Kategorie als die absolute Kategorie gilt. Da es aber ganz gleichviel ist ob man sagt: dieses ist die absolute Kategorie, oder ob man eine Kategorie zum Prädicate oder zur Definition seines Absoluten macht — (also Gottes, wenn man Theist ist, des Alls oder des Wesens der Dinge, wenn die religiöse Vorstellung vermieden wird) — so hat der so häufig angefeindete *Hegel'sche* Satz, dass die verschiedenen Kategorien die verschiedenen Definitionen des Absoluten seyen, einen ziemlich unverfänglichen Sinn, um so mehr wenn man *Hegel* bei dieser Gelegenheit sagen hört: „wenn es überhaupt um die Form von Definitionen und um den Namen des Absoluten zu thun wäre“ [1], oder bei einer andern: „die Kategorien sind Prädicate von Allem, nach Etymologie und des *Aristoteles* Definition das, was vom Seyenden behauptet wird [2]“. Mehr wäre vielleicht gegen den Satz einzuwenden, dass die erste Kategorie in der Wissenschaft derselben auch geschichtlich sich zuerst habe zeigen müssen [3], ein Satz der bekanntlich die Folgerung nahe gelegt hat, dass erst die Eleaten die Reihe der Philosophen beginnen und dass die Zeitfolge der geschichtlich aufgetretenen Principien der Philosophie der dialektischen Reihenfolge der Kategorien entsprechen müsse. Die letztere Folgerung hat übrigens *Hegel* nicht — (d. h. hier nicht vgl. dagegen §. 52. 6) — gezogen und das Erstere nur vom Philosophiren über den Gedanken d. h. der Wissenschaft der Kategorien behauptet, im Einverständniss mit Allen, die erst seit den Eleaten eine Dialektik statuiren.

4. Das erste Buch der Logik [4] behandelt das Seyn in den drei Abschnitten welche: Qualität, Quantität und Maass überschrieben sind. Es beginnt mit der Beantwortung der Frage: Womit muss der Anfang in der Wissenschaft gemacht werden? [5], und zeigt, indem es dabei andere Ansichten kritisirt, dass, da am Ende der Phänomenologie der Unterschied zwischen Wissen und Gegenstand verschwunden war, nichts übrig bleibe als die völlige

---

1) Wissensch. der Logik I. p. 69. 2) Ebend. II. p. 28.
3) Ebend. I. p. 68. 4) Ebend. p. 59—468.
5) Ebend. p. 59—74.

Unterschiedslosigkeit und Unmittelbarkeit, dass es übrigens auch in der Natur des Anfanges oder eines Ersten liege, nicht ein Vermitteltes d. h. Zweites zu seyn, ja dass selbst dem Anfangen mit dem reinen Ich das Gefühl zu Grunde liege, dass die reine Unterschiedslosigkeit das Erste sey. Diese Unmittelbarkeit wird nun das reine Seyn genannt, von dem aber die nähere Betrachtung zeigt, dass es eben so inhaltslos wie sein reines Gegentheil das Nichts (Nichtseyn, Nicht) ist, und dass beide nichts Wahrhaftes, vielmehr blosse Gedankendinge sind, gewaltsame Abstractionen, die ihre Wahrheit nur im Uebergehen in einander d. h. im Werden haben, womit die Einseitigkeit des Anfanges blosser Anfang zu seyn, corrigirt, von ihm weiter- und fortgegangen ist [1]. Die Anmerkungen die sich an diese ersten Sätze anschliessen [2], suchen das Anstössige, was sie für den Leser haben können zu entfernen. Wenn bei dieser Gelegenheit er bemerkt, dass die ältere Metaphysik das Werden nicht statuire, so ist dies nur eine Bestätigung dafür, was bei Gelegenheit der *Wolff'schen* Ontologie bemerkt wurde (II. 2. p. 289), dass bei *Hegel's* Reinstallation der Metaphysik er sich als einen Schüler und Kenner der *Wolff'schen* Metaphysik erwies. Gegen *Wolff* hätte er sich nicht zu entschuldigen gebraucht, dass er mit Seyn und Nichts anfing, das verstand sich bei diesem von selbst. Nur den Coincidenzpunkt beider leugnet *Wolff* und daher muss *Hegel* ihn zu den Identitätslehrern und Pantheisten stellen, von denen er bemerkt, dass sie durch Festhalten des Seyns als Seyn u. s. w., es nicht zum Werden kommen lassen [3]. Da in dem Werden Seyn und Nichts nicht so enthalten seyn können, wie sie gedacht waren ausser ihrer Einheit, sondern als aufgehobene oder als Momente d. h. als aufbewahrte und negirte, als modificirte, so zeigt sich das Werden als das doppelte Uebergehn vom Seyn zum Nichtseyn und von diesem zu jenem, d. h. als Vergehen und Entstehen, welche weiter, da jedes dem andern, jedes aber auch sich selbst widerspricht, das Aufheben des Werdens, sein ruhiges Zusammenfallen (nicht zum Nichts, denn dieses ist ja als Moment in ihm aufgehoben, sondern) zum mit Nichtseyn behafteten Seyn haben [4]. Dieses bezeichnet *Hegel* mit dem Worte Daseyn und betrachtet es im zweiten Capitel [5] des ersten Abschnittes, während dem ersten, — (nach *Hegel's* Gewohnheit, den Namen einer Gruppe von der ersten Kategorie

---

1) Wissensch. d. Log. I. p. 77—79. 2) Ebend. p. 79—108.
3) Ebend. p. 81. 4) Ebend. p. 108—111.
5) Ebend. p. 112—172.

derselben zu entlehnen, wodurch freilich oft Undeutlichkeiten entstehn) — die Ueberschrift Seyn gegeben wurde. Bei der Betrachtung des A. Daseyns als solchen [1] kehren, nur näher bestimmt die frühern Kategorien wieder, indem das Daseyn ein bestimmtes d. h. mit Nichtseyn behaftetes Seyn, die Qualität dagegen seyendes Nichtseyn und daher eben sowol (mit *Spinoza*) als *negatio* als (mit *Wolff*) als Realität zu fassen ist, endlich aber das qualitative Daseyn oder das Daseyende, Etwas, wie das Werden eine Rückkehr in sich bezeichnet. Während hier das was sich aus der Aufhebung des Werdens ergeben hatte, unter der Bestimmung des Seyenden gefasst war, ist eben so die negative Bestimmung zu entwickeln, und daraus ergibt sich B. die Endlichkeit [2]. Da begegnet uns das Etwas *a*) in seinem Verhältniss zu Anderem [3], sowol für Anderes, als auch gegen diese Relativität sich behauptend, also an sich seyend, Beides aber auch als Einheit in Dem, was an Etwas ist. Damit ist aber jenes Andere, was bis dahin dem Etwas gegenüberstehend gedacht war, an dasselbe so herangetreten, dass das Etwas *b*) bestimmt [4] ist, indem es theils eine Bestimmung hat d. h. an sich Anderes, oder der innere Drang ist, Anderes zu seyn, theils von Anderem die Bestimmtheit oder Beschaffenheit empfängt, durch die es Etwas ist, theils endlich, worin sich Beides vereinigt, durch seine Grenze d. h. durch das worin es und das Andere anfängt und das Andere und es selbst endigt, dieses bestimmte Etwas ist. Indem aber vermöge des Widerspruches im Begriff der Grenze Etwas über sich hinausgewiesen ist, kommt ihm *c*) Endlichkeit [5] zu. Die Endlichkeit, welche von der Gedankenlosigkeit, die sie als ein Unüberwindliches dem Unendlichen entgegenstellt, gerade in ein Absolutes verwandelt wird, zeigt sich in dem Widerspruche des Sollens, das ohne Schranke über die es doch zugleich hinaus ist, nicht gedacht werden kann, löst vermöge dieses innern Widerspruchs sich selbst auf und geht zu dem über, worin es negirt ist, zur C. Unendlichkeit [6]. Da ergibt sich zuerst ein Gegensatz des Endlichen und Unendlichen in welchem, genauer betrachtet, das Unendliche, weil es an dem Endlichen seine Grenze hat, selbst endlich, umgekehrt aber das Endliche weil es dem Unendlichen gegenüber Stand hält, absolut d. h. unendlich gedacht wird. Fasst man nun Jedes abwechselnd bald als das Eine bald als

---

1) Wissensch. d. Log. I. p. 112—122. 2) Ebend. p. 122—147.
3) Ebend. p. 122—129. 4) Ebend. p. 129—137.
5) Ebend. p. 137—147. 6) Ebend. p. 147—173.

das Andere, so kommt man zum endlosen Progress, oder der schlechten Unendlichkeit, welcher überall eintritt, wo relative Bestimmungen bis zu ihrer Entgegensetzung getrieben, in untrennbarer Einheit sind, und doch jeder gegen die andere selbstständiges Daseyn zugeschrieben wird, so dass also ein Widerspruch, der aufzulösen ist, anstatt dessen, wiederholt als vorhanden ausgesprochen wird. Das Wahre ist, dass das gegenseitige Uebergehn des Endlichen in das Unendliche zur Rückkehr in sich selbst führt. Diese wahre Unendlichkeit verhält sich zu der schlechten wie der Kreis zur endlos zu verlängernden geraden Linie, und der verrufene Ausdruck (*Schelling's* vgl. §. 34, p. 170) Einheit des Endlichen und Unendlichen ist hinsichtlich der wahren Unendlichkeit nicht unrichtig, wenn man nur unter jener Einheit nicht eine versteht, in welcher beide als reell gelten, sondern eine worin sie ideell d. h. als aufgehoben enthalten sind. Die wahre Unendlichkeit ist die Idealität der Endlichkeit, schliesst also diese nicht (als ihr Jenseits) aus, sondern als aufgehobene, ein. Mit diesem Gedanken aber der affirmativen Unendlichkeit ist auch der Uebergang gemacht zum dritten Capitel[1] des ersten Abschnittes, welchem (nach der oben bemerkten Weise) weil hier zuerst sich diese Kategorie ergibt, die Ueberschrift Das Für-sich-seyn gegeben wird. In diesem zeigt sich das Seyn, welches als Daseyn in die Differenz und Endlichkeit getreten war, als in sich zurückgekehrte Unendlichkeit, als Bestimmtseyn das aber absolut ist. Es wird nun *a*) gezeigt[2], wie die beiden Momente, die in dem Unendlichen liegen, dass Eines für es und dass es für Eines ist, sich in dem Gedanken des Für-sich-seyenden oder Eins verbinden, das sich also gerade so zum Für-sich-seyn verhält wie das Etwas zum Daseyn, und von dem letztern darin unterscheidet, dass Etwas dem Anderen als einem Reellen preisgegeben und vermöge desselben veränderlich war, während Eins die Idealität des Andern, sprödes Verhalten dagegen und über die Veränderlichkeit erhaben ist. Das Eins, diese Lieblingskategorie der atomistischen Physiker und Staatslehrer, ist auch mit der *Leibnitz'schen* Monade einerlei, welche eben darum als vorstellend, d. h. als Idealität, gedacht wird. Es wird dann *b*) gezeigt, dass das Für-sich-seyende als Vieles[3] gedacht werden müsse, eine Nothwendigkeit welche nicht nur wie bei den Atomikern als Leeres neben dem Atom, sondern als in seinem Begriff liegendes zersplitterndes Ausschliessen

1) Wissensch. d. Log. I. p. 173—208. 2) Ebend. p. 174—182.
3) Ebend. p. 182—189.

gedacht werden muss. *Hegel* nennt dies Ausschliessen, wodurch viele Eins erst gesetzt werden, Repulsion, wie er selbst sagt „weil dieser Name am nächsten liegt", unterscheidet sie aber als die logische Grundlage von der „zweiten" Repulsion „welche der Vorstellung zunächst vorschwebt", die im „gegenseitigen Abhalten schon vorhandener Eins" besteht. Es zeigt sich aber[1] *c*) dass der Begriff des Ausschliessenden Verhaltens sich aufhebt, und dass eben so ein Ausschliessen dieses Auschliessens d. h. Zusammengehn und Beziehung der Eins gedacht werden muss, welches, da dort das Wort Repulsion gebraucht war, aus demselben Grunde Attraction genannt wird. Es zeigt sich bei genauerer Betrachtung, dass jede die andere voraussetzt, und jede sich selber negirt und als das Andere ihrer selbst setzt. Zugleich aber ist damit gesetzt, dass ganz wie oben das Werden durch seinen innern Widerspruch zusammensank, so auch hier die Qualität, d. h. die Bestimmtheit welche mit Etwas so identisch ist, dass mit ihrer Veränderung es selbst verschwindet, weil ihre höchste Spitze das Für-sich-seyn, sich widerspricht, einer andern Bestimmtheit Platz macht, die diesen Character nicht hat. Diese, die Grösse oder Quantität wird in dem zweiten Abschnitt des ersten Buches abgehandelt[2], und zwar kommt im ersten Capitel[3] die Quantität als solche, d. h. das blosse Quantitativseyn zur Sprache, in welcher als der gleichgültigen und äusserlichen Bestimmtheit die früher betrachteten Bestimmungen der Abstraction und Repulsion als Continuität und Discretion wiederkehren, welche als Momente der Quantität und nicht der Grösse oder des Quantums genommen werden sollen, vermöge deren die Quantität eben sowol Ununterbrochenes ist, als sie auch das Aussereinander der Vielen enthält, und deren abwechselndes Festhalten den Progress der endlosen Theilung hervorbringt. Vermöge der widersprechenden Bestimmungen im Begriffe der Quantität kommt es zur Begrenzung der Quantität, welche den Uebergang bildet zum zweiten Capitel[4], dessen Gegenstand das Quantum ist, das quantitative Daseyn oder Etwas. Hier wird zuerst A. gezeigt, dass das Quantum Zahl sey, in welcher sich die Discretion als die Vielen oder die Anzahl, die Continuität als zusammenfassende Einheit in einer höhern, nicht mit jener zu verwechselnden Weise wiederholen soll. Das Hervorbringen von Zahlen ist Rechnen. Je nachdem es nun geschieht als erstes und unmittelbares Erzeugen von Zahlen,

---

1) Wissensch. d. Log. I. p. 190—208. 2) Ebend. p. 209—394.
3) Ebend. p. 212—232. 4) Ebend. p. 232—379.

oder als eines das den Unterschied von Einheit und Anzahl voraussetzt, oder endlich so, dass dieselbe Zahl Einheit und Anzahl ist, werden Zahlen (Summen), Producte oder Potenzen und ihre Correlate Differenzen, Quotienten und Wurzeln erzeugt. Weil Zahlen den Character der Aeusserlichkeit haben, kann mechanisch, ja durch Maschinen, gerechnet werden und darin allein liegt schon die Entscheidung, was es mit dem Einfalle für eine Bewandniss hat, das Rechnen zum Hauptbildungsmittel des Geistes zu machen und ihn auf die Folter, sich zur Maschine zu vervollkommnen, zu legen. B. Je nachdem das Quantum an der Anzahl oder Einheit seine Grenze und Bestimmtheit hat, ist es extensives Quantum oder Grad, welche trotz ihres Unterschiedes, doch identisch sind, gerade wie Zehn die zehnte Zahl ist, weil Beides dieselbe Bestimmtheit ist. Darum existirt auch jedes extensive Quantum als bestimmte Intensität und umgekehrt. Genauer betrachtet zeigt aber das extensive Quantum, namentlich aber der Grad, dass es in dem Begriffe des Quantums liegt, über sich selbst hinaus zu weisen, und dies führt C. auf die quantitative Unendlichkeit. Zunächst ergibt sich hier die schlechte Unendlichkeit des endlosen Progresses, wie sie z. B. in endlosen Decimalbrüchen und andern Reihen uns begegnet, welchen der s. g. endliche Ausdruck vielmehr ihre Vollendung und wahre Unendlichkeit gibt. Wesentlich davon unterschieden, — und eben darum nicht durch Reduction auf endlose Reihen, oder gar durch Appellation an die Geringfügigkeit des Vernachlässigten zu begründen, — ist das wahre unendliche Quantum, wie es in der Infinitesimalrechnung gebraucht wird. Mag man es nun als verschwindendes, mag man es umgekehrt als anfangendes Quantum (als Princip), mag man es endlich als Grösse bezeichnen, die nicht weiter vermehrt oder vermindert werden kann, immer ist darin dies enthalten, dass es sich hier um Quanta handelt, die keine Quanta sind. Diese negative Bestimmung ist auch vollkommen richtig, nur muss die positive dazu kommen, dass sie qualitative Bedeutung haben, denn wenn in dem Augenblicke, wo die Abscisse und Ordinate einer Curve = 0 wird, dennoch beide noch als verschieden gedacht werden müssen, ein quantitativer Unterschied aber zwischen 0 und 0 nicht angenommen werden kann, so muss er in dem liegen, wovon sie die Elemente sind d. h. in ihrer Qualität. Die ausführliche Anmerkung (pag. 207—247) über den Begriff des mathematischen Unendlichen, welche in der zweiten Auflage umgearbeitet, und mit noch zwei anderen über den Zweck des Differential-Calculs und noch andere mit der qualitativen Grössen-

bestimmtheit zusammenhängende Formen begleitet erschien, (pag. 283—379) enthält, wie *Hegel* das selbst bemerkt hat, so viele Anticipationen des Folgenden, dass sie füglich, anstatt dem zweiten, dem dritten Capitel[1] hätte einverleibt werden können, welches vom quantitativen Verhältniss handelt. In der That ist es ganz gleichbedeutend, ob von den Differenzialen der Coordinaten gesagt wird, sie seyen quantitativ genommen = 0, hätten aber einen qualitativen Werth, oder ob man sagt: jedes für sich genommen kann als = 0, im Verhältniss aber müssen sie als etwas Reales angesehn werden. In dem Verhältniss, in dem das Quantum über sich hinausweist aber nicht ins Unbestimmte, sondern auf ein Quantum welches auf jenes erstere zurückweist, ist die wahre Unendlichkeit gesetzt. Sie verwirklicht sich nun immer mehr in der Reihe der Verhältnisse in welcher das directe Verhältniss, wo der Exponent der beiden Seiten ein Quotient ist, am Niedrigsten, das umgekehrte Verhältniss aber, in dem der Exponent das Product beider Seiten und diese negativ gegen einander bestimmt sind, schon höher steht. Aber auch über dieses muss, weil die Einheit beider Seiten einmal im Exponenten gegeben, andrerseits aber ein nie Erreichtes ist, dem die beiden Seiten sich nur annähern, so dass also ein Widerspruch gesetzt ist, hinausgegangen werden. Dies geschieht in dem Potenzverhältniss, durch welches die veränderlichen Grössen bestimmt werden, und in dem der Exponent qualitativer Art, darum aber auch die Differenzialrechnung allein an ihrem Orte ist. Das Weitere aber ist, dass in den Verhältnissen, namentlich aber in dem letzten, die blosse Quantität immer mehr verschwunden, und also ganz wie die Qualität in die Quantität, diese in jene übergegangen ist. Da nur ein solcher doppelter Uebergang eine wirkliche Identität gibt, so muss die Vereinigung von Qualität und Quantität betrachtet werden, welche unter der Ueberschrift das Maass im dritten Abschnitt[2] des ersten Buches abgehandelt wird. (*Hegel* selbst nennt diese Materie eine der schwierigsten, und der Vergleich der beiden Ausgaben zeigt, dass er hier viel geändert hat. Dennoch hat diese Partie etwas Verworrenes behalten, wozu u. A. auch der Umstand beigetragen hat dass, indem er das Wort „Maass" zur allgemeinen Ueberschrift wählt, es gegen den Sprachgebrauch verstösst, wenn darunter auch die Art und Weise verstanden wird. Umgekehrt aber bringt ihn das einmal gebrauchte Wort dazu, mit Anlehnung an den gewöhnlichen

---

1) Wissensch. der Logik I. p. 379—394. 2) Ebend. p. 395—468.

Gebrauch der Worte Messen, Maass, Maassstab u. s. w. hier Gegenstände abzuhandeln die eigentlich schon absolvirt waren, wie denn Keiner leugnen wird, dass das Messen einer Länge durch ein beliebiges Längenmaass mit der Qualität gar nichts zu thun hat, sondern ein blosses Abzählen ist, das man eben sowol ein Dividiren als auch ein Addiren und Subtrahiren nennen könnte. Den Ausdruck Modus, der sich gerade durch seine doppelte, quantitative und qualitative, Bedeutung empfiehlt, hat *Hegel* nicht anwenden wollen, weil er voraussetzte, man werde dabei an *Kant's* Modalität oder an *Spinoza's* äusserlichen Modus denken [1]. Dazu kommt aber noch etwas Anderes: Indem [in der zweiten Ausgabe p. 400 ff.] *Hegel* sagt, eine ganz durchgeführte Entwicklung der Lehre vom Maasse würde eine Mathematik der Natur geben, indem er weiter darauf hinweist, dass die verschiedenen Formen des Maasses in den verschiedenen Sphären des Natürlichen sich verwirklichen, ja sogar zuletzt ausdrücklich sagt, dass in der Sphäre des Geistigen diese Kategorie fast gar keine Anwendung finde, ist auch eigentlich zugestanden, dass sie fast gar nicht in die Logik gehört, die ja nur mit den „Seelen" alles Wirklichen, d. h. mit den allgemeinen, nicht bloss den natürlichen, Vernunftverhältnissen zu thun hatte. *Hegel* thut den von ihm entwickelten Kategorien Unrecht wenn er sie so beschränkt; es geschieht ihm, weil in der ersten Ausgabe der Logik, sehr Vieles in dieses Capitel aufgenommen war, was lediglich in die Naturphilosophie gehört, und er, einmal an diesen Gedankengang gewöhnt, es nicht ausmerzen mochte, zugleich aber sich selbst und dem Leser Rechenschaft geben wollte, warum hier diese Beschränkung auf blosse Naturverhältnisse Statt findet. In seinen Vorlesungen übrigens wurden, wie dies auch die Zusätze zu der Encyclopädie in der Gesammtausgabe bezeugen, diese Beschränkungen nicht gemacht und Beispiele aus dem natürlichen und geistigen Gebiete herbeigezogen.) Der Gang ist nun dieser, dass das Maass, worin das Qualitative quantitativ ist und umgekehrt, zuerst als unmittelbare Einheit beider gefasst wird, dass dann an ihm der Unterschied beider Momente hervortritt, wodurch sie zu gegen einander selbstständigen Maassen werden, die dann endlich der Indifferenz der Maassbestimmungen Platz machen in der sie als Momente enthalten sind. Das unmittelbare Maass wird im ersten Capitel [2] als Specifische Quantität abgehandelt, und zwar zuerst gezeigt, dass A. ein Quantum specifisch ist, wenn an dasselbe eine Qualität

1) Wissensch. der Logik I. p. 395 ff. 2) Ebend. p. 402—421.

gebunden ist; indem es dabei aber doch nicht aufhört auch blosses Quantum zu seyn, treten seine beiden Bestimmungen auch auseinander und das Verhältniss beider wird B. in der ersten Ausgabe unter der Ueberschrift Regel, in der zweiten unter: Specificirendes Maass abgehandelt. (Das qualitative, eben deswegen durch Potenzen bestimmte Verhältniss zwischen der arithmetisch fortschreitenden Temperatur und der sich verändernden Wärme-Capacität, ferner das, gleichfalls qualitative, Verhältniss von Raum und Zeit im Falle wird hier als vernunftgemäss dargestellt.) Es folgt C. das Für-sich-seyn im Maasse, in der ersten Ausgabe: Verhältniss von Qualitäten, wo, mit Anknüpfung an die vorhergehende Deduction, das neben dem Gesetz des Falls gegebne empirische Moment der Geschwindigkeit des ersten Zeittheils, gleichfalls als im Wesen des Maasses liegend dargethan werden soll. — Das zweite Capitel[1] hat in der zweiten Ausgabe die Ueberschrift das reale Maass erhalten, indem was in der ersten, Aufschrift sowol des Capitels als des ersten Abschnittes desselben gewesen war, jetzt nur den letztern als A. Verhältniss selbstständiger Maasse bezeichnet. Wenn im ersten Capitel die Verhältnisse einfacher Qualitäten zur Sprache kamen, so hier die qualitativ bestimmten Etwas oder Dinge. Entsprechend dem, dass jenes Capitel die Lehren der Mechanik anticipirte, bewegt sich dieses besonders in physicalischen und chemischen Erörterungen. Dass Körper, bei denen das Verhältniss von Gewicht und Volumen verschieden ist, bei der Verbindung eine Neutralisation der specifischen Schwere zeigen, dass *Richter's* stöchiometrische Reihen und die chemischen Verwandtschaften gewisse feste Regeln und qualitative Exponenten zeigen, wird erwähnt und bedauert, dass hier die Maassverhältnisse nicht viel bekannter seyen, als hinsichtlich der Planeten-Abstände. Unter der Ueberschrift B. Knotenlinie von Maassverhältnissen wird weiter ausgeführt, worauf bei dem specifischen Quantum schon hingewiesen war, dass nur an gewissen Punkten plötzlich die Veränderung des Quantums seine specificirende Natur hervortreten lasse, während dieselbe zwischen jenen Knotenpunkten sich als gleichgültiges, der Veränderung Preis gegebenes Quantum zeige. Ausser den verschiedenen Oxydationsstufen werden übrigens hier auch Beispiele angeführt, welche das Moralische betreffen. In jenem, nur durch die Knoten unterbrochnen, Loskommen des Quantitativen von dem Qualitativen ist eigentlich der Begriff des Maasses aufgehoben und

1) Wissensch. der Logik I. p. 421—455.

es muss deshalb C. zum Maasslosen fortgegangen werden, welches selbst dann wieder den Uebergang bahnt zum dritten Capitel [1]. Die Ueberschrift, welche demselben in beiden Ausgaben der Logik gegeben wird (das Werden des Wesens) bezeichnet nur seine Stelle als letztes Capitel des ersten Buches, nicht seinen Inhalt. Dieser aber ist, abgesehn von seiner sonstigen Wichtigkeit für uns darum so bedeutend, weil er ausdrücklich bestätigt, was oben (p. 736) über die Stellung des ersten Theiles der *Hegel'schen* Logik zu den Grundgedanken des Identitätssystems gesagt war. Indem nämlich hier die Behauptung ausgesprochen wird, dass nicht nur die abstracteren Gegensätze des Seyns und Nichtseyns, des Daseyenden und Andern u. s. w. sondern der sie alle enthaltende der (ganzen) Qualität und Quantität hier ausgeglichen sey [2], ist doch offenbar damit gesagt, dass hier erst das Seyn vollständig erfasst sey. Wenn nun weiter gezeigt wird, dass dieses höchste Seyn zu fassen sey als die Indifferenz, an welcher alle Unterschiede nur in einem relativen Vorwiegen der beiden sie constituirenden Factoren bestehn, wenn ausdrücklich an *Spinoza* erinnert, dabei aber gesagt wird, seine Substanz müsse noch erst weiter bestimmt werden, um zur absoluten Indifferenz zu werden, wenn dann endlich hinzugefügt wird, diese Indifferenz, vermöge deren alles Specifische im Absoluten Eins, sey bis vor Kurzem die naturphilosophische Grundlage der Physiologie, Nosologie und Zoologie gewesen, — so ist es klar, dass *Hegel*, gerade wie wir es gethan haben, wie er dem *Heraklit* die Kategorie des Werdens zuwies, so vom Identitätssystem behauptet, es ruhe im Wesentlichen auf den (gesammten) Kategorien des Seyns.

5. Zu einem analogen Resultate gelangt man hinsichtlich der Wissenschaftslehre wenn man das zweite Buch der Logik [3] betrachtet, welches die Logik des Wesens befasst. Auch dieses zerfällt in drei Abschnitte, welche das Wesen als solches, die Erscheinung und die Wirklichkeit behandeln. Bei dem ersten Theile der Logik konnte die Darstellung sich genau an das erste Buch der Wissenschaft der Logik anschliessen, dessen zweite Ausgabe das enthält, was *Hegel* noch in seinem letzten Lebensjahre als richtig ansah. Anders verhält es sich mit dem Folgenden; der Tod verhinderte ihn, den zweiten Theil der Logik, von dem er stets als von dem schwersten zu

1) Wissensch. der Logik I. p. 455—468.
2) Vgl. Encyclopädie 3te Auflage §. 111.
3) Wissensch. der Logik 2ter Theil. WW. IV.

sprechen pflegte, umzuarbeiten. Dass er ihm aber eine ganz andere Gestalt gegeben hätte, geht aus der Darstellung der Logik in der Encyclopädie hervor. Der Unterschied beider tritt sogleich grell genug hervor im Ersten Abschnitt[1], welcher das Wesen — (als Reflexion in ihm selbst sagt die Wissenschaft der Logik, als Grund der Existenz sagt die letzte Ausgabe der Encyclopädie) — betrachtet. In der Wissenschaft der Logik zerfällt dieser Abschnitt in drei Capitel, welche der Schein, die Reflexionsbestimmungen, der Grund überschrieben sind. Die erste Ausgabe der Encyclopädie verändert diesen Gang, indem sie den Inhalt des ersten Capitels, das Verhältniss vom Wesen und Schein und was sich daraus ergibt, als einleitende Vorbemerkungen behandelt, durch welche sie dazu kommt, dass das Wesen als solches in den reinen Reflexionsbestimmungen gefasst werde — (darum auch dies die Ueberschrift wird) — als welche nun nach einander Identität, Unterschied, Grund abgehandelt werden. Diese Veränderung ist jedenfalls eine Verbesserung zu nennen, weil sie die erste Darstellung in dem ausführlichen Werke, von Schwierigkeiten, ja Widersprüchen befreit. Nach der ursprünglichen Anordnung wird nämlich der Grund von der Identität und dem Unterschiede getrennt, nur von diesen letztern gesagt, sie seyen als die Grundsäulen der frühern Metaphysik zu Denkgesetzen verarbeitet worden. Wenn nun aber dieses Letztere von der Kategorie Grund gerade eben so gilt, so ist es erklärlich, dass *Hegel*, ganz im Widerspruch mit seiner Anordnung, eingestehn muss[2]: Der Grund ist selbst eine der Reflexionsbestimmungen u. s. w. Die in der ersten Ausgabe der Encyclopädie gemachte Aenderung war daher durch die erste Darstellung selbst postulirt. Dagegen dürfte nicht als eine glückliche genannt werden, dass was ursprünglich (und auch in der Encyclopädie vom J. 1817) in dem zweiten Capitel abgehandelt wurde, in den spätern Ausgaben der Encyclopädie getrennt und theilweis dem ersten Capitel zugewiesen wurde, welches so ausser den Reflexionsbestimmungen auch noch die Existenz und das Ding betrachtet. Da ist es sachgemässer, sie, wie früher, als Kategorien der Erscheinung abzuhandeln, um so mehr als die Reihenfolge beide Male dieselbe geblieben ist, und also der Unterschied mehr darin liegt, dass das Wort Erscheinung das eine Mal in einem weitern Sinne genom-

1) Wissensch. der Logik II. p. 6—118. Vgl. Encyclopädie 1te Auflage §. 66—74.

2) Wissensch. der Logik II. p. 74.

men wird, als das andere Mal. Uebrigens möchten die immer neuen Veränderungen, welche *Hegel* gerade in dieser Partie vornahm, auch dadurch veranlasst seyn, dass, wie nach seiner ausdrücklichen Erklärung der erste Theil der Logik an die Stelle von *Kant's* Deduction der Kategorien trat, so bei dem zweiten stets das sich ihm vor's Auge stellte was *Kant* über die Reflexionsbegriffe und ihre Amphibolie gesagt hatte (vgl. Logik III. p. 18), und dass er nur allmählig immer unabhängiger davon wurde. Die Darstellung des ersten Abschnittes wird also die wesentlichsten Punkte, welche das grössere Werk betrachtet, unter die Rubriken der Encyclopädie vom J. 1817 bringen: Der Abschnitt beginnt mit der Bemerkung, dass wenn die Wahrheit des Seyns das Wesen ist, welches darum vom Wissen hinter das Seyn gesetzt, oder als Negation des Seyns gefasst wird, offenbar in diesem Gegensatze auch das Seyn, aber als das Wesenlose, dem Wesen gegenüber gedacht wird. Dieses gibt den Begriff des Scheines, welcher das zum Unwesentlichen und nichtigen Unwesen herabgesetzte Seyn, auf der andern Seite aber dem Wesen so nothwendig und wesentlich ist, dass dieses als Scheinen in sich selbst d. h. als Reflexion zu fassen ist. Die Reflexion ist Voraussetzen dessen, woraus sie Rückkehr oder dessen Negation sie ist; indem aber das ganz gleiche von dem gilt, aus dem sie zurückkehrte, zeigt sich die Reflexion als auf einander bezogene Reflexionsbestimmungen, deren jede an ihr selbst diese Beziehung ist. Die Betrachtung des Wesens ist also die der Reflexionsbestimmungen, die indem sie zu Prädicaten von Allem gemacht werden, die Sätze geben, welche von der frühern Metaphysik und Logik als die allgemeinen Denkgesetze bezeichnet wurden. Unter den Reflexionsbestimmungen ist nun die erste die Identität[1], an der reine Unterschiedslosigkeit (A=A) nur ein abstractes Moment ist, wie die selbst zugestehn, die jenem Satze bloss formelle Wahrheit zuschreiben; die wahre Identität ist daher Einheit jener abstracten und ihres Gegentheils. Darum ist sie nicht zu denken ohne den Unterschied[2], welcher die zweite Reflexionsbestimmung abgibt, und hinsichtlich dessen schon die Sprache andeutet, dass er ohne Identität nicht zu denken, da sie stets sagt, dass zwei Gegenstände „darin" unterschieden seyen. Der Unterschied ist äusserlich, oder er ist Verschiedenheit, wo die Reflexion der Unterschiedenen ausserhalb ihrer, in

---

1) Wissensch. der Logik II. p. 30—37. Encyclopädie 1ste Aufl. §. 66. 3te Auflage §. 115.

2) Ebend. p. 37 ff. Encyclopädie §. 67—72.

den Vergleichenden, fällt. Zum Denkgesetz ist diese Kategorie in *Leibnitz's princip. indiscern.* verarbeitet. Gleichheit und Ungleichheit, die Momente der Verschiedenheit, ergeben einen Widerspruch, vermöge dess vom äusserlichen oder unmittelbaren Unterschiede zum wesentlichen d. h. zum Gegensatze übergegangen werden muss, in welchem das Positive und Negative nicht nur unterschieden werden, sondern sich selbst unterscheiden. Das *princ. excl. tertii* sagt, dass Alles entgegengesetzt ist. Die Betrachtung der beiden Seiten des Gegensatzes zeigt, dass wenn gleich jede derselben auch ihren specifischen Character, jede auch zugleich den ihres Gegentheils hat, indem beide sowol positiv, als negativ sind. Darum hebt sich auch diese Form des Unterschiedes auf, und macht einer dritten Platz, dem Widerspruch (in der Wissenschaft der Logik als drittes zur Identität und zum Unterschiede hinzugefügt, in der Encyclopädie nicht durch eine besondere Nummer vom Gegensatze getrennt, was die Symmetrie doch verlangt). Anstatt in dem umgekehrten Satze der Identität zu sagen: Nichts widerspricht sich, müsste man vielmehr das Denkgesetz aufstellen: Alle Dinge sind an sich selbst widersprechend. Empirisch kann der reale Widerspruch in der Bewegung, besonders aber in den chemisch gegen einander Gespannten nachgewiesen werden. Was jene Furcht vor dem Widerspruch übrigens rechtfertigt ist dies, dass es freilich nirgends bei dem Widerspruch sein Bewenden haben kann, weil der Widerspruch sich selbst auflöst. Sein zu Grunde gehn ist eben so ein Zurückgehn in das, was als die letzte der Reflexionsbestimmungen betrachtet werden muss in den Grund [1], einer Kategorie, welche in dem *princ. ration. suff.* zu einem Denkgesetz verarbeitet ist. Das Capitel, welches den Grund behandelt, wäre, wenn *Hegel* die Umarbeitung desselben vorgenommen hätte, sehr verändert worden. Wie es jetzt vorliegt, behandelt es A. den absoluten Grund, B. den bestimmten Grund, C. die Bedingung. Alles was sich unter A befindet ist, gewiss richtiger, in der Encyclopädie dort abgehandelt, wo von der Existenz gesprochen wird, also im zweiten Abschnitt. Für dieses dritte Capitel des ersten Abschnittes bleibt also nur was unter B und C abgehandelt wurde. Dieses hätte dann, nach der stets befolgten Methode sich trichotomisch gegliedert und dabei wäre vielleicht noch Manches aus den Abtheilungen B und C weggefallen. Jetzt enthalten diese im Wesentlichen Folgendes: In der letzten Reflexionsbestim-

1) Wissensch. der Logik II. p. 73—118. Encyclop. 1ste Ausg. §. 73. 74. 3te §. 121. 122.

mung ist die Einheit der Identität und des Unterschiedes, die Wahrheit dessen gesetzt, als was sich jene beiden ergeben hatten, sie zeigt das Wesen als Totalität. Eben darum ist hier ein Gedoppeltes gesetzt, das Begründende nämlich und das Begründete, jenes der Grund, dieses die Folge. Beide sind zunächst ein Inhalt, das Wesen nämlich; sofern nichts im Begründeten ist, was nicht im Grunde, und umgekehrt, kann der Grund formeller Grund genannt werden. Solch formeller Grund kann daher für Alles angeführt werden. Auf der andern Seite muss dieses Verhältniss auch so gedacht werden, dass beide einen verschiedenen Inhalt haben, worin die Beziehung aufhört eine formale zu seyn, der Grund realer Grund ist. Das Begründete enthält ihn als sein wesentliches Allgemeines, aber so, dass noch äusserliche, unwesentliche (Neben-) Umstände hinzukommen. Den formalen und realen Grund vereinigt in sich der vollständige Grund, welcher, genauer betrachtet, sich als sich aufhebender Grund erweist, und zur bedingenden Vermittelung wird. In der Encyclopädie werden die jetzt folgenden Kategorien Bedingung und Sache erst später, bei der Wirklichkeit abgehandelt. Demgemäss müsste sich an den sich aufhebenden Grund sogleich die Existenz anschliessen. Anders ordnet sich die Sache in dem grossen Werke über Logik: Hier ergibt sich zuerst der Gegensatz von Bedingung und Grund, welcher aber bei näherer Betrachtung wieder verschwindet, indem beide sich als Momente erweisen in der sie voraussetzenden Sache, welche wenn die Totalität der Bedingungen gegeben ist, aus dem Grunde hervor-, oder vielmehr in welche der Grund hineingeht, da er nicht dem Hervorgegangnen gegenüber stehen bleibt. War aber der Grund die Totalität des Wesens gewesen, so ist damit dieses selbst in das Daseyn getreten, existirt oder erscheint, und es ist damit der Uebergang gemacht worden zum Zweiten Abschnitt [1], welcher die Erscheinung betrachtet. Hier kommt nun zuerst zur Sprache die ununterschiedene Einheit des Wesens mit seiner Unmittelbarkeit, wie sie uns in dem Existirenden oder Dinge begegnet, und das erste Capitel [2] bekommt die Ueberschrift Existenz. (Da die hier abgehandelten Kategorien die sind, welche das wahrnehmende Bewusstseyn anwendet, so zeigen sich Berührungspunkte mit dem, was im ersten Abschnitt der Phänomenologie vgl. p. 716 abgehandelt wurde.) Die Existenz zeigt sich als die

---

1) Wissensch. der Logik II. p. 119—183. Encyclopädie 1ste Ausg. §. 75—90. 3te Ausg. §. 123—141.

2) Ebend. p. 120—144. Encycl. 1ste Ausg. §. 75—80. 3te §. 123—130.

unbestimmte Menge von Existirenden, die einmal in sich reflectirt sind, andrerseits in Anders scheinen, relativ sind und den unendlichen Zusammenhang von Gründen und Begründeten bilden. Vermöge der Reflexion in sich ist das Ding an sich, vermöge seines Bezogenseyns aber kommt ihm eine Mehrheit von Bestimmungen zu; diese müssen einmal gedacht werden als lediglich an ihm vorkommend, so dass sie nur Weisen seines Verhaltens sind, dann nennt man sie Eigenschaften, und sagt von dem Dinge dass es sie habe, weil sie als das Unselbstständige gedacht werden, das nur an dem Dinge besteht. Eben so aber muss man jene mannigfaltigen Bestimmungen als selbstständige denken, dann nennt man sie Stoffe oder Materien und lässt vielmehr das Ding aus ihnen bestehn, als äusserliche Verknüpfung derselben. Dieser Widerspruch, dass jede Seite sich als selbstständig und jede wieder als äusserliche Beziehung erweist — (in der Encyclopädie wird dies zusammengestellt mit der ganz gleichen Dialektik der Kategorien Materie und Form, während in der Wissenschaft der Logik diese unter der Ueberschrift Absoluter Grund abgehandelt waren) — führt zur Auflösung des Dinges, d. h. dazu, es als das Unwesentliche und Nichtige zu denken, d. h. als blosse Erscheinung, welcher die an sich seyende Welt gegenübergestellt wird. Dieser Gegensatz beider wird unter der Ueberschrift Erscheinung im Zweiten Capitel [1] abgehandelt, welches mit ausdrücklicher Rückweisung Vieles berührt, was in der Phänomenologie bei Gelegenheit des Verstandes gesagt war (vgl. p. 717). Wie nämlich das wahrnehmende Bewusstseyn die Kategorien Ding, Eigenschaft u. s. w. anwandte, so das reflectirende oder verstehende Bewusstseyn die sich hier ergebenden. Nur die Ordnung ist hier eine andere als in der Phänomenologie. Zuerst ergibt sich nämlich in solchem Gegenüberstellen auf der einen Seite das Gesetz als das einfache, dem Wechsel enthobene Bleibende und Wesentliche, auf der andern Seite die äusserliche Unmittelbarkeit, in ihrer unwesentlichen Mannigfaltigkeit, die Erscheinung des Gesetzes. (Die Encyclopädie stellt diese beiden Kategorien mit Inhalt und Form zusammen, von denen das gilt, was eben von Materie und Form gesagt wurde.) Beide sind ein Inhalt, ein Verhältniss bei dem aber nicht stehen zu bleiben, von dem vielmehr dazu überzugehn ist, dass die an sich seyende Welt das Gegentheil der erscheinenden ist, ein Jenseits, welches dem existirenden Diesseits als die

1) Wissensch. der Logik II. p. 144 — 183. Encyclopädie 1ste Ausg. §. 81 — 90. 3te §. 131 — 141.

übersinnliche Welt entgegengestellt wird, welche die verkehrte des erscheinenden ist. In dieser Auffassung aber löst sich am Ende auch der Gegensatz zwischen dem Ansich-seyenden und der blossen Erscheinung auf, und das wesentliche Verhältniss, der Gegenstand des dritten Capitels[1] verbindet in sofern was im ersten und zweiten Capitel betrachtet war, als hier Ein und Dasselbe als die Entgegensetzung selbstständiger Existenzen, diese aber zugleich in identischer Beziehung gesetzt sind. Selbstständige Totalitäten sind hier zugleich auf ihr Entgegengesetztes reflectirt. Das Verhältniss des Ganzen und der Theile, das der Kraft und der Aeusserung, endlich das des Innern und des Aeussern bilden eine Stufenfolge, indem von dem ersten vermöge des Widerspruchs, dass darin das Ganze den Theilen gleich und nicht gleich ist, zu dem übergegangen werden muss, wo die erste Seite der Grund der zweiten ist. Dieses zweite Verhältniss aber ist seinerseits nicht das letzte, weil seine Betrachtung zeigt, dass die Kraft ohne Sollicitation sich nicht äussert, so dass ihr Unterschied von der Aeusserung verschwindet. Erst in dem Verhältniss des Innern zum Aeussern ist der Begriff des wesentlichen Verhältnisses realisirt; indem aber Beide, Jenes, was das Wesen und Dieses welches die Erscheinung ist, sich als identisch erweisen, ist der Uebergang gemacht zum dritten Abschnitt[2] oder zur Wirklichkeit, in welcher als der Einheit des Wesens und der Erscheinung die Gestaltlosigkeit des ersteren und die Haltlosigkeit der zweiten aufgehoben sind. Auch in diesem Abschnitt weicht die Encyclopädie in der Anordnung von dem grössern Werke ab. Während hier die drei Capitel das Absolute, weiter seine formellen Momente, endlich seine Rückkehr in sich als absolutes Verhältniss betrachten, wird in der Encyclopädie der Inhalt des ersten Capitels ganz übergangen, der des zweiten mehr wie eine vorläufige Analysis des Begriffes Wirklichkeit abgehandelt, endlich die Unterabtheilungen des ursprünglichen dritten Capitels zu Capiteln des ganzen Abschnittes gemacht. Dies ist um so mehr als eine Verbesserung anzusehn, als der Inhalt des ersten Capitels, welcher eine Deduction des (*Spinozistischen*) Absoluten, seiner Attribute und Modi enthält, später bei Betrachtung des Substanzialitätsverhältnisses doch zum Theil wiederholt, andrerseits hier bei Besprechung des Absoluten

1) Wissensch. der Logik II. p. 161—183. Encyclopädie 1ste Ausg. §. 84—90. 3te §. 135—141.

2) Ebend. II. p. 184—243. Encyclopädie 1ste Auflage §. 91—108. 3te §. 142—159.

der später erörterte Begriff der Substanz als bekannt vorausgesetzt werden muss. Ordnet man nun, was in der Logik entwickelt ist, nach den durch die Encyclopädie gegebenen Winken, so ist der wesentliche Gedankengang in folgenden Sätzen enthalten: Die Wirklichkeit ist nicht, wie die Existenz, blosse Erscheinung, die aus dem Grunde kommt und zu Grunde geht, sondern sie ist Manifestation des Wesens, so dass die äusserliche Existenz selbst wesentliche ist, und der Ausdruck „wirklich" den Begriff des Wirkens mit enthält, und daher etwas Emphatisches hat. Als die Einheit des Innern und Aeussern enthält die Wirklichkeit sie beide, zu Momenten herabgesetzt, in sich. Das Innere nämlich, oder das Moment der Identität, gibt die (formelle) Möglichkeit, das Aeussere, das Moment des Unterschiedes, die formelle Wirklichkeit oder Zufälligkeit. Beide sind Seiten, eben deswegen aber auch nur Bedingungen des Wirklichen oder der Sache, an der sie ihren Inhalt und Bestimmungsgrund haben, so dass die Sache die Totalität der Bedingungen und realisirenden Umstände voraus-setzt, sich als die Macht über dieselben erweist und aus ihnen hervorgeht. An diesem Ganzen der Bedingungen hat die Sache ihre reale Möglichkeit, vermittelst der sie ist. Weil aber andrerseits die Sache, das wahrhaft oder absolut Wirkliche, die Bedingungen (voraus-)setzt oder schafft, ist es das durch sich selbst vermittelte, es ist weil es ist, und das Wirkliche ist absolutes Verhältniss oder es ist nothwendig. (Eben darum darf auch nicht dem bloss Existirenden, eben so wenig dem bloss Gedachten der Name des Wirklichen gegeben, eben so wenig freilich dem Wirklichen der wesentliche Inhalt, die Vernünftigkeit, abgesprochen werden.) Das absolute Verhältniss erscheint nun in einer dreifachen Form. A. als Verhältniss der Substanzialität, wo die Accidenzien machtlos an der Substanz untergehn, wie *Spinoza's* System die Einzelwesen zu Grunde gehn lässt. Es ergibt sich aber eben so: B. das Causalitätsverhältniss, in welchem das Gesetzte selbst als substanziell und wirklich ist, welches darum so wenig an dem Setzenden (der Ursache) zu Grunde geht, dass vielmehr dieses in ihm (der Wirkung) erlischt. Aber auch das Causalitätsverhältniss weist über sich hinaus; indem nämlich der Unterschied zwischen Ursache und Wirkung sich als verschwindend erweist, was u. A. zur Folge hat, dass durch abwechselndes Festhalten beider Bestimmungen der Causalzusammenhang als endloser Process dargestellt werden kann, ergibt sich als Wahrheit desselben ein Verhältniss, wo die Ursache zugleich als Wirkung der Wirkung, und umgekehrt gedacht wird, d. h. C. die

Wechselwirkung, in der das Causalitätsverhältniss in seiner vollständigen Entwicklung gesetzt ist; eben so aber enthält sie die Nothwendigkeit des Substanzialitätsverhältnisses in sich. Indem aber die Nothwendigkeit hier vollendet und manifestirt (enthüllt) ist, ist auch zugleich der Uebergang gemacht zum Begriff d. h. zur Subjectivität und Freiheit, welche sich wie das Durch-sich-seyn zu der Wechselwirkung als dem Durch-einander-seyn verhält. Damit aber ist auch das zweite Buch der Logik beschlossen. Bedenkt man nun, dass das Substanzialitätsverhältniss allen Systemen der Immanenz, also auch dem Identitätssystem, zum Grunde liegt, dass ferner das Causalitätsverhältniss das jenem entgegengesetzte ist, so dass es begreiflich ist, warum *Spinoza* die (übergehende) Causalität, warum *Schopenhauer* die Wechselwirkung, diese „völlige Entwicklung des Causalitätsverhältnisses", leugnet, — bedenkt man ferner, welches Gewicht die Wissenschaftslehre darauf legte, dass das Ich absolute Causalität sey, und dass ihr höchstes Verhältniss das der Wechselbestimmung, ihre höchste Synthesis (E) die war, in welcher die Kategorie der Wechselwirkung enthalten war (vgl. §. 26, p. 627), so wird es nicht befremden können, wenn am Anfange dieses Absatzes gesagt wurde, dass gerade wie der erste Theil der Logik mit der Rechtfertigung des Identitätssystems geschlossen habe, dass eben so der zweite die Wissenschaftslehre rechtfertige. Ueber Beide aber erhebt sich nun

6. Das dritte Buch der Logik [1], welches in dem grösseren Werke als die subjective Logik oder die Lehre vom Begriff überschrieben ist, in der Encyclopädie dagegen nur den letztern Namen führt. Um diesen Theil richtig zu würdigen, darf zweierlei nie aus den Augen verloren werden: Einmal, dass unter Begriff nicht zu verstehen ist eine blosse Vorstellung oder eine inhaltslose Form, in welche der Verstand die ihm gegebenen Anschauungen hineinthut, sondern dass Begriff hier (gerade wie im gemeinen Sprachgebrauch wenn Begriff des Rechts so viel heisst, wie Natur des Rechts) die Einheit des Seyns und des Wesens, das eigenste und innerste, Alles aus sich erzeugende Wesen bedeutet, und sich von der Substanz nur so unterscheidet, dass nicht an ihm Unterschiede vorkommen und Accidenzien wechseln, sondern er die Unterschiede setzt, von ihm die Entwicklung ausgeht und also er (ihr) Subject ist, von dem darum gesagt werden kann, dass die (fremde) Causalität in ihm untergegangen sey. Darum ist

---

1) Wissensch. der Logik III. WW. V. Encyclopädie §. 109—191. 3te Ausg. §. 160—244.

Begriff eine Stufe eben sowol der Natur als des Geistes und tritt in der erstern u. A. in den Lebenserscheinungen auf, welche nicht nur (unfreie) Veränderung sondern freie Entwicklung und also Subjectivität zeigen. Zweitens aber dass der Begriff doch auch — oder vielmehr, dass sein psychologischer Reflex — als unser Gedanke existirt, und dass daher dieser unser Begriff, was die Lehre von den adäquaten Begriffen zu ahnden scheint, der Natur des Begriffes gemäss gebildet, verbunden u. s. w. wird. Das gleichzeitige Festhalten dieser beiden Gesichtspunkte lässt *Hegel* die Formen der gewöhnlichen Schullogik besonders darauf hin betrachten, ob und in wie weit sie Wahrheit enthalten, anstatt dass sonst, was er wiederholt tadelt, diese Formen bloss empirisch aufgenommen und (gegen die Regeln der Logik selbst) ohne Beweis als die richtigen bezeichnet werden. (Wenn man in neuerer Zeit behauptet hat, *Hegel* habe die Regeln der Schullogik verachtet, so vergisst man, dass er nicht nur fordert dass sie auf der Schule geläufig gemacht werden sollen, dass er das Verachten derselben Rohheit nennt, sondern dass er in seinem System gerade nachweist dass die Bestimmungen der alten Logik viel mehr sind, als gymnastische Spiele des Verstandes. Ja man könnte vielleicht eher sagen, dass er mancher Distinction, die wirklich müssig ist, eine Berechtigung geliehen habe, um von der schulmässigen Form nicht abzuweichen. Es wird sich sehr bald Gelegenheit geben, diese Behauptung zu rechtfertigen.) Dass nach dem eben Gesagten der Erste Abschnitt[1] die Ueberschrift Subjectivität bekommt, ist erklärlich. Er betrachtet was ausser den Denkgesetzen den Inhalt des reinen oder elementaren Theils in logischen Schulbüchern zu bilden pflegt, also erstlich im Ersten Capitel[2] den Begriff im engern Sinne des Wortes, in welchem die drei Momente der Allgemeinheit, Besonderheit und Einzelheit unterschieden werden. Der Begriff ist das Allgemeine nicht im Sinne der abstracten, eben so wenig in dem der Reflexions-Allgemeinheit oder Gemeinschaftlichkeit, sondern als die die Besonderheit setzende Allgemeinheit, welche Gattung genannt werden kann. Seine Besonderheit zeigt sich so, dass seine Arten eine Totalität bilden, coordinirt sind, aber in ihrer Vollständigkeit nicht aus dem Allgemeinen heraustreten. Unter der Einzelheit endlich soll nicht die unmittelbare Einzelheit verstanden werden, sondern die Einheit der beiden andern Momente, welche das Princip der Individualität

1) Wissensch. der Logik III. p. 34—171. Encyclopädie §. 112 – 139. 3te Aufl. §. 163—193. 2) Ebend. p. 35—65.

ist, weil sich hier das Allgemeine selbst bestimmt und in dieser Besonderung mit sich selbst identisch setzt, d. h. für sich wird. Das Ich kann als ein existirendes Beispiel solcher Einheit des Allgemeinen und Besonderen angeführt werden. Wie sich aber bei dem Für-sich-seyn überhaupt gezeigt hatte, dass es ausschliessendes Verhalten war, so führt auch das Für-sich-seyn des Begriffes zu solchem Verhalten innerhalb seiner, und dieses Auseinandergehn seiner Momente als selbstständiger gibt das Urtheil, welches im zweiten Capitel[1] betrachtet wird. (Auf dieses Capitel ging die oben gemachte Bemerkung, dass *Hegel* zu viel Respect vor der vorgefundenen Schullogik gezeigt habe. Schon mit der durchgehenden Dreigliederung, ganz besonders aber mit der Gliederung der Lehre vom Schluss, der doch nach *Hegel* nur das begründete Urtheil ist, und unter den Ueberschriften Qualitativer, Reflexions- und Nothwendigkeits-Schluss abgehandelt wird, contrastirt sehr eigenthümlich die Vierzahl der Glieder bei dem Urtheil, indem zu den drei Arten welche eben so bezeichnet werden, wie die drei Weisen des Schlusses, viertens das Urtheil des Begriffes hinzukommt. Woher dieser Mangel an Symmetrie? Weil, wie dies feststünde, wenn auch die Propädeutik (WW. XVIII.) es nicht ausdrücklich sagte, das Urtheil nach Qualität, Quantität, Relation und Modalität abgehandelt zu werden pflegt, und nun zuerst gezeigt werden sollte, dass unter den zwölf Namen ganz Vernünftiges abgehandelt werde. Freilich wird eine sehr wichtige Modification dabei angebracht: Nicht soll jedes Urtheil, je nachdem wir es betrachten, Qualität oder Modalität u. s. w. haben, sondern in einigen Urtheilen soll die Verknüpfung qualitativer, in andern modaler Art seyn. Die vier Classen gründen sich also nicht auf vier Betrachtungsweisen sondern auf reale Unterschiede. Es sollen aber die bekannten vier bleiben. Nun aber entsteht in der Schullogik diese Vierzahl nur durch unlogisches Confundiren und Trennen. Worauf unwillkührlich der gewählte Name Relation, zu der immer Mehrere gehören, hindeutet ist auch ganz richtig: was darunter abgehandelt wird, gilt nicht von dem, d. h. einem, Urtheil sondern betrifft die Combination mehrerer, in die jedes hypothetische und disjunctive zerlegt werden kann. Das allein übrig bleibende kategorische Urtheil fällt aber ganz mit dem assertorischen zusammen. Eben so aber fallen, wenn man von der Form absieht und ihren Inhalt betrachtet das hypothetische und disjunctive Urtheil mit dem problematischen und apodik-

1) Wissensch. der Logik III. p. 65—118.

tischen zusammen. Es war darum ein richtiger Tact welcher *Hegel* geleitet hatte, wenn er ursprünglich [1] das Urtheil nur unter drei Kategorien abhandelte. Freilich hätten nicht die modalen Urtheile von denen der Relation sondern umgekehrt, absorbirt werden müssen. *Hegel* selbst hat übrigens nach einem, aus Collegienheften gezogenen, Zusatz zur Encyclopädie (WW. VI. p. 333) gesagt, „Wir erhalten demgemäss zunächst drei Hauptarten des Urtheils, welche den Stufen des Seyns, des Wesens und des Begriffs entsprechen.“ Er fügt dann freilich hinzu: die zweite ist dann als der Stufe der Differenz entsprechend, wieder gedoppelt. Allein da dies bei dem Schlusse nicht urgirt wird, so scheint der Grund nur dem, ohnedies Gewollten zu Gefallen, angeführt zu werden.) Nach dieser kritischen Bemerkung folge das Referat über den Gang dieses Capitels: Auch das Urtheil ist nicht bloss als Operation des selbstbewussten Denkens, sondern ganz allgemein, als Kategorie zu nehmen, so dass man sagen kann: alle Dinge sind ein Urtheil, weil nämlich Allgemeinheit und Einzelheit in ihnen unterschieden und doch identisch ist, das Urtheil ist nämlich jene Ur-theilung des Begriffs, in welche derselbe hineingeht, und in der er sich in seine Momente dirimirt, um seine Identität mit sich wiederherzustellen, was den Uebergang zum Schluss macht. Daher kann im Ganzen das Urtheil als das Verhältniss der Subsumtion des Subjectes unter das Prädicat definirt werden, welche beide sich wie Einzelnes (oder Besonderes) und Allgemeines verhalten. Die nähere Bestimmung dieser, von allen Urtheilen geltenden, Formel gibt nun die verschiedenen Classen oder Arten der Urtheile. Das Urtheil ist, wie schon oben bemerkt wurde, zuerst qualitatives oder Urtheil des Daseyns [2], unter welcher Ueberschrift also nicht sowol die Qualität des Urtheils als vielmehr das Urtheil der Qualität abgehandelt wird. Dieses Urtheil zeigt zunächst ein unmittelbar Einzelnes (diese Rose) mit einer abstracten Allgemeinheit (roth) als mit ihrem Prädicat verbunden. Da dieses Allgemeine aber nichts ist als nur ein Merkmal des Subjectes, so kann dieses Urtheil auch Urtheil der Inhärenz genannt, und gerade das Subject als das Allgemeine, das Prädicat als Einzelnes genommen werden. Wie es aber auch genommen werde, so widerspricht es sich in seiner ersten Form und das positive Urtheil ist, weil es an sich keine (letzte) Wahrheit hat, nicht die Form, in welcher Wahrheiten ausgesprochen werden, sondern höch-

1) Vgl. *Rosenkranz* Leben *Hegel's* p. 108 ff.
2) Wissensch. der Logik III. p. 75—91.

stens Wahrnehmungen u. dgl., kurz Zufälliges. Ueber dieses Urtheil wird hinausgegangen im negativen Urtheil, wo die Subsumtion unter ein Prädicat, nicht aber dieses, negirt oder, anders ausgedrückt, vom Subject nicht ein Allgemeines sondern irgend eine Besonderheit prädicirt wird; wie z. B. das bürgerliche Unrecht in welchem ich nicht das Gesetz sondern nur die Subsumtion meines Falls unter dasselbe negire, oder meinen Fall als besonderen (Ausnahme) geltend mache, ein (praktisches) negatives Urtheil genannt werden kann. Anders verhält es sich mit dem unendlichen Urtheil (in seiner positiven Form dem identischen) zu welchem sich das negative und positive aufhebt. Hier wird das Prädicat negirt (wie im Verbrechen das Gesetz als solches). Freilich hört hier auch das Urtheil auf; das identische Urtheil: der Geist ist der Geist, ist eben so nichtssagend wie das unendliche: der Geist ist ein Nicht-Quadrat, weil beide ungesagt lassen was der Geist ist, obgleich sie doch etwas von ihm zu sagen scheinen. Wegen seiner Widersinnigkeit löst sich diese höchste Form des qualitativen Urtheils und dieses selbst, dessen Prädicat alle Begriffsmomente durchlaufen hat, zum Urtheil der Reflexion[1] auf, das in sofern Urtheil der Quantität genannt werden kann, als über das der Qualität hinausgegangen ist. Es unterscheidet sich von diesem letztern dadurch, dass in ihm das Prädicat nicht ein dem Subjecte inhärirendes Merkmal ist, sondern eine wesentliche Allgemeinheit, unter welcher jenes im Verhältniss der Subsumtion steht. Freilich ist es noch nicht die Allgemeinheit des Begriffes, sondern nur wesentlich Allgemeines, und das Prädicat drückt zwar die eigne Natur des Subjectes aus, aber nicht seine absolute Natur, sondern die in der Relativität besteht. So verräth es mehr Urtheil wenn ich von einem Dinge sage es sey nützlich, als wenn ich sage es sey roth, doch aber ist das Prädicat „nützlich" noch nicht das absolute Prädicat des Dinges. In den drei Formen dieses Urtheils, dem singularen, particularen und universellen geht das Subject durch alle Begriffsmomente hindurch und das Resultat ist ein Urtheil, bei welchem die Entwicklung in die Copula fällt. Dieses ist das Urtheil der Nothwendigkeit[2] wo das Prädicat gebildet wird durch die Gattung oder innere Natur (wie in dem Urtheil: die Rose ist Pflanze, was mehr sagt, als dass sie nützlich oder gar bloss roth sey), und von dessen drei Formen (kategorisches, hypothetisches und disjunctives), wenigstens zwei ausdrücklich, ähn-

1) Wissensch. d. Log. III. p. 91—100. 2) Ebend. p. 101—110.

lich wie bei *Kant* mit der Substanzialität und Causalität zusammengestellt werden, indem diese Formen der Nothwendigkeit hier in ihrer Begriffsform wiederkehren sollen. Erst in dem Urtheile des Begriffs[1] soll die Beziehung auf den Begriff vorhanden seyn, indem dem Subjecte Prädicate wie gut, schlecht u. s. w. beigelegt werden, welche aussagen, ob der Gegenstand seinem Begriffe entspricht oder nicht. Dies rechtfertige die, sonst nicht fehlerfreie, Definition *Kant's* von der Modalität. In der Reihenfolge des assertorischen, problematischen und apodiktischen Urtheils, von denen das zweite wiederholt mit dem hypothetischen zusammengestellt wird, erfüllt sich die Copula zum Grunde der Subsumtion, eine Erfüllung wodurch das Urtheil zum Schluss geworden ist, den das dritte Capitel[2] des ersten Abschnitts betrachtet. Im Schluss kehrt das Urtheil zum Begriff zurück als der Wahrheit und Einheit beider. Wenn man das Schliessen der Vernunft vindicirt, so muss dies nicht nur so genommen werden, als sey es ein beliebiges Thun einer, von dem Verstande unterschiedenen Function unseres Geistes, sondern so, dass vernünftiges Erkennen ein, nicht einseitiges sondern vollständiges heisst, und vollständig erkannt, Alles ein Schluss ist. Im Schluss zeigt sich wie sich das Allgemeine durch Besonderheit zur Einzelheit zusammenschliesst, und darum ist der Schluss Form alles Vernünftigen, ja die Vernünftigkeit schlechthin. Auch der Schluss zeigt sich, wie das Urtheil, zuerst als A. Schluss des Daseyns[3], und zwar in seiner ersten Gestalt (Figur), so dass ein unmittelbares Einzelnes durch eine besondere Eigenschaft einem abstract Allgemeinen subsumirt ist. Der formelle Mangel, dass dieser Schluss zwei unvermittelte Prämissen hat, offenbart nur den materiellen, dass die Subsumtion des *terminus minor* unter den *medius* und dieses unter den *major* zufällig ist, und weist auf die zweite Figur (die *Aristotelische* dritte) hin, in welcher den *terminus medius* das Einzelne bildet, so wie diese Figur, wegen ihres Mangels (particular, d. h. negativ und positiv zu seyn), auf die dritte Figur hinausweist, die, mit dem Allgemeinen als *terminus medius*, nur negative Conclusionen gibt. Obgleich *Hegel* den *Aristoteles* lobt, dass derselbe nur drei Schlussfiguren annimmt, so lässt er selbst doch unter dem Namen: Vierte Figur oder Mathematischer Schluss eine Erörterung folgen die er eben so gut hätte: Auflösung des Daseyns-Schlusses überschreiben können. Es zeigt sich nämlich,

1) Wissensch. der Logik III. p. 110—118.
2) Ebend. p. 118—171. 3) Ebend. p. 121—148.

dass diese Schlüsse rein formell sind, so dass die Beschränkung auf sie allerdings Formalismus ist. Sie führen nicht weiter, weil, indem jede der Figuren die Schlusssätze der andern beiden zu ihren Prämissen hat, man durch ihre Anwendung sich in einem steten Cirkel bewegt. Neben diesem negativen aber ergibt sich doch zugleich auch ein positives Resultat: Indem nämlich in den drei Figuren jedes Begriffs-Moment die Stelle der Mitte eingenommen hat, ist das Resultat gewonnen, dass die Vermittelung nicht durch eine einzelne qualitative Formbestimmtheit geschieht, sondern durch die concrete Identität derselben. Dadurch aber ist der Uebergang gemacht zum B. Schluss der Reflexion[1], der sich vom Urtheil der Reflexion dadurch unterscheidet, dass an die Stelle der Copula ein *terminus medius* getreten ist, vom qualitativen Schluss dadurch, dass nicht eine einzelne Qualität, sondern Concretes die Extreme verbindet. So schon im Schluss der Allheit, wo die Totalsumme concreter Wesen (Alle Menschen) das Subject und Prädicat (den *Cajus* und die Sterblichkeit) verbindet. Da leicht zu zeigen ist, dass bei diesem Schluss der Obersatz den Schlusssatz voraussetzt, so muss zu einem Schluss übergegangen werden, wo dies gesetzt ist. Indem, dass alle Menschen sterblich sind, daraus gefolgert wird, dass *Cajus* (nebst *Sempronius* u. s. w.) Mensch und sterblich ist, gibt das den Schluss der Induction, in welchem also an die Stelle des Wortes Alle die vollständige Reihe der Einzelnen getreten ist, welche hier die Mitte bildet. Da aber eine solche Reihe doch vollständig nur seyn soll, niemals ist, zeigt auch dieser Schluss einen Widerspruch, vermöge dessen er über sich hinausweist auf einen Schluss, in dem die Einzelheit und Allgemeinheit wirklich vereinigt ist. Dies findet da Statt, wo den *terminus medius* ein Einzelnes bildet, das aber nach seiner allgemeinen Natur gilt, oder ein Allgemeines, das aber als concrete Einzelheit existirt. So ist es bei dem Schlusse der Analogie, bei dem freilich wegen dieses doppelten Characters der Mitte, die Gefahr der *quaternio terminorum* nahe liegt, (z. B. wenn aus der Bewohnbarkeit der Erde auf die des Mondes geschlossen wird), der aber andrerseits gerade dadurch weiter bringt. Wie bei dem Schlusse der Allheit aber, so lässt sich auch bei dem der Induction und Analogie nachweisen, dass ihre Prämissen und die Aneinanderreihung derselben den Schlusssatz voraussetzen. Heisst dies aber doch, sie sind durch denselben vermittelt, und waren die Prämissen das Unmittelbare im Schlusse, so ist das

1) Wissensch. der Logik III. p. 148—160.

Resultat, dass alles was den Character der Unmittelbarkeit hat, aus dem Schlusse zu entfernen ist. Dies geschieht nun in dem Schlusse der Nothwendigkeit[1], der in sofern also erst der wahre Schluss ist. Dass er als kategorischer, hypothetischer und disjunctiver abgehandelt wird, ist nach dem was sich bei der Betrachtung des Nothwendigkeits-Urtheils gezeigt hatte, natürlich. Der kategorische Schluss hat kategorische, der hypothetische wenigstens ein hypothetisches Urtheil zu seiner Prämisse. Das disjunctive stellt sich darin, (je nachdem der *modus ponens* oder *tollens* bei ihm Statt findet) entweder zum kategorischen oder hypothetischen. Das Resultat der ganzen Syllogistik ist: die Figuren (der ersten Gattung) des Schlusses stellen jede Bestimmtheit des Begriffs einzeln als Mitte dar, und enthalten zugleich die Forderung, dass das Vermittelnde seine Totalität sey. Die verschiedenen Gattungen der Schlüsse aber stellen die Stufen der Erfüllung oder Concretion der Mitte dar, und zwar so, dass in dem formalen Schlusse die Mitte nur dadurch als Totalität gesetzt wird, dass alle Bestimmtheiten, aber einzeln, die Function der Vermittelung durchlaufen. In den Reflexions-schlüssen dagegen ist die Mitte als die, die Bestimmungen der Extreme äusserlich zusammenfassende Einheit. Da endlich im disjunctiven Schlusse sich ein und dasselbe Subject (A) im Obersatz als Totalität der Arten d. h. Allgemeines, im Untersatz (*modo ponente*) als bestimmtes als Art, im Schlusssatz als ausschliessendes Einzelnes, oder (bei dem *modus tollens*) im Untersatze als ausschliessende Einzelheit, im Schlusssatz als Bestimmtes, und also die Allgemeinheit als Totalität der Formbestimmungen gesetzt ist, ist in den Schlüssen der Nothwendigkeit der Unterschied des Vermittelnden und Vermittelten weggefallen. Damit aber hat sich auch der Formalismus des Schlusses, der in dem Unterschiede der Mitte gegen seine Extreme bestand, vollendet und aufgehoben, und der Begriff, der sich im Urtheile dirimirt, im Schlusse (als Mitte) seiner Diremtion entgegengetreten war, ist so zu sich zurückgekehrt, dass nicht mehr ein (durch ein drittes) Vermittelt-seyn gegeben ist, sondern eine aus dem Aufheben solcher Vermittelung hervorgegangne Unmittelbarkeit, — die Objectivität, der Gegenstand des Zweiten Abschnittes[2] des dritten Buches der Logik. Ausdrücklich wird hier darauf aufmerksam gemacht, dass das Wort Objectiv hier nur so genommen werde, wie

1) Wissensch. der Logik III. p. 160—171.
2) Ebend. p. 172—235. Encycl. §. 140—160. 3te §. 194—212.

Kant es nimmt, wenn er die sittlichen Grundsätze, ob sie gleich nur dem Subjectiven, dem Bewusstseyn, angehören, objective nennt. Objectivität heisse (hier, denn später ergibt sich auch noch eine andere Bedeutung) das an- und für-sich-seyende Seyn des Begriffs, so dass man vollkommne Kunstwerke z. B., objectiv nennt, weil sie frei sind von aller Zufälligkeit. Objectivität verhält sich daher zur Wirklichkeit und Substanzialität, wie der Begriff dessen Unmittelbarkeit jene ist, zum Wesen, dessen Unmittelbarkeit diese waren. Da Objectivität die Realität des Begriffes ist, so zeigt sie nicht nur, wie die Erscheinung, eine Menge von Existenzen, sondern einen Inbegriff, eine Ordnung, eine Welt von Objecten, die mit einander in Zusammenhang stehn, indem sie sich als Glieder jenes Ganzen verhalten. Solcher Verhältnisse unter Objecten aber gibt es mehrere. Zuerst ist es der Mechanismus, der Gegenstand des Ersten Capitels [1], der in jeder, sowol materiellen als geistigen, Welt herrscht, und welcher darin besteht, dass die sich zu einander Verhaltenden zugleich selbstständig sind, und sich stets äusserlich bleiben. Der Determinismus kennt kein anderes Verhältniss als das mechanische, erklärt Alles durch Einwirkung, Mittheilung, Widerstand u. s. w.; selbst der absolute oder freie Mechanismus, welcher darin besteht, dass das Object, indem es einem Centrum ausser sich zustrebt, zugleich in sich Centrum ist, und der sich nicht nur in den Himmelskörpern sondern auch im Mechanismus des Staates erkennen lässt, und einen wirklichen Schluss darbietet, ist nicht frei von dem Widerspruch der im Begriff des Mechanismus liegt, und um dess willen zum Chemismus, dem Gegenstande des zweiten Capitels [2] übergegangen werden muss. Auch dieser ist ein allgemeines, nicht etwa auf die materielle Welt einzuschränkendes Verhältniss, welches darin besteht, dass Objecte gegen einander gespannt sind, d. h. sich in ihrer Einseitigkeit und Selbstständigkeit widersprechen, und darum darnach streben in gegenseitiger Ergänzung zur ruhigen Neutralität zu gelangen. Dies wird erreicht in dem neutralen Product, in welchem der chemische Process erlischt; indem aber in dem Producte die Neutralisirten zugleich noch trennbar sind, ist es und ist der Process aus dem es hervorging, im Widerspruch mit sich selbst, und wie vom Mechanismus zum Chemismus so muss auch von diesem übergegangen werden zu einem Verhältniss, welches die Einheit des Mechanismus und Chemismus ist. Es ist das teleologische Verhältniss oder

1) Wissensch. der Logik III. p. 180—200. 2) Ebend. p. 200—208.

die Zweckbeziehung, und das dritte Capitel[1] bekommt daher die Ueberschrift: Teleologie. Indem sich dieses Verhältniss aus der Auflösung der Objectivität, d. h. der Realität des Begriffes, ergibt, steht hier (ganz ähnlich wie im zweiten Theile das An-sich-seyende der Erscheinung) der Begriff seiner Realität gegenüber, so aber, dass er gleichsam chemisch sich dazu verhält, und sich zu realisiren strebt. Dieses nach Realität verlangende Subjective ist eben der Zweck, und hier ergibt es sich wie die Worte Subjectiv oder Objectiv die Bedeutung bekommen können des bloss Gedachten oder Gewollten und der blossen Gegenständlichkeit. Fasst man den Mechanismus und Chemismus unter dem Namen der mechanischen oder Natur-Nothwendigkeit zusammen, so steht das Zweckverhältniss nicht als coordinirt ihr gegenüber, sondern über derselben und beide dienen ihm oder sind ihm untergeordnet. Die einzelnen Momente dieses Verhältnisses sind: der Zweck, der zunächst nur subjectiv, d. h. die sich zur Aeusserung sollicitirende Kraft, ist, dem die Aeusserlichkeit noch mangelt und der eben darum an der ihm gegenüberstehenden Realität sein Ende hat, endlicher Zweck. Er streift diese Endlichkeit ab, indem er sich zur Aeusserlichkeit auf-(ent-)schliesst, und zwar geschieht dies theils unmittelbar durch Gewalt, theils auf dem listigen Wege durch ein Mittel, welches selbst ein Object, aber zugleich durch den Zweck gesetzt ist, und in der Verwirklichung des Zweckes abgebraucht und zerrieben wird. Durch das Mittel als den *terminus medius* schliesst sich der subjective Zweck mit der Objectivität zum ausgeführten Zweck zusammen, in welchem sich der Zweck nicht (wie die Ursache in der Wirkung) verliert, sondern vielmehr behauptet, so dass hier Grund und Folge, Ursache und Wirkung, kurz alle früheren Gegensätze, selbst der letzte des Subjectiven und Objectiven, ausgeglichen sind. Eigentlich aber nur erst ausgeglichen seyn sollen, denn da die nähere Betrachtung des teleologischen Verhältnisses zeigt, dass das Mittel selber eines Mittels bedarf und also eigentlich Zweck ist, umgekehrt aber der ausgeführte Zweck eigentlich nur das Zweckmässige d. h. ein Mittel ist, so würde bei der Teleologie stehen zu bleiben in den endlosen Progress führen, welcher ja postulirte, dass die entgegengesetzten Bestimmungen als wirkliche Einheit gefasst werden. Dieses geschieht indem Selbstzweck d. h. die Idee gedacht wird, die im Dritten Abschnitt[2] des dritten

1) Wissensch. der Logik III. p. 209—235.
2) Ebend. p. 236—243. Encycl. §. 169—191. 3te Aufl. §. 213—244.

Buches abgehandelt wird und den Schluss der Logik bildet. Die Idee als die innere Zweckmässigkeit ist die vollendete Einheit des Begriffs und der Objectivität. Sie kann als die Vernunft, ferner als das Subject-Object, als die Einheit des Seyns und Denkens, des Reellen und Ideellen, des Unendlichen und Endlichen, als die Möglichkeit die ihre Wirklichkeit an ihr selbst hat, als das dessen Natur nur als existirend gedacht werden kann u. s. w., definirt werden, so dass also allen Definitionen des Absoluten von *Des Cartes* bis auf *Schelling* inclusive, ihre Berechtigung eingeräumt wird. Die Idee aber ist diese Einheit nicht als todte Ruhe sondern als der Process, in dem der Begriff sich objectivirt und darin mit sich identisch setzt. Sie ist ferner der Process, in welchem nicht etwa beide Seiten des Gegensatzes sich neutralisiren, sondern das Denken über das Seyn, die Subjectivität über die Objectivität übergreift (vgl. p. 698). Die Idee, als dieser Process des stets sich realisirenden Endzwecks, durchläuft in ihrer Entwicklung drei Stufen, deren Betrachtung die drei Capitel dieses Abschnitts so gewidmet sind, dass das Erste Capitel [1] die Unmittelbarkeit der Idee oder das Leben betrachtet, welches sich in lebendigen Individuen manifestirt deren jedes eben sowol das Subject (Princip) des Lebens (Seele) als Objectivität derselben (Organismus oder Leib) ist, und seine Lebendigkeit darin zeigt, dass es erstlich sich selber gestaltet, gleichsam sich selber zum Material hat, zweitens aber um seinen Mangel aufzuheben seine ihm gegenüberstehende unorganische Natur sich assimilirt und dadurch sich erhält, endlich aber in dem Realisiren der Gattung sich fortpflanzt. Indem aber im Gattungsprocesse das lebendige Individuum an der Gattung zu Grunde geht, in ihm aber die unmittelbare Idee ihre Existenz hatte, so ist über die Unmittelbarkeit derselben hinauszugehn zu der Idee wie sie als Allgemeinheit für sich existirt. So wird sie im Zweiten Capitel [2] betrachtet und bald Geist, bald Idee des Geistes, bald Idee des Erkennens, bald endlich das Erkennen genannt. Unter diesen verschiedenen Ueberschriften wird die Idee betrachtet wie sie in die Sphäre des Relativen und Endlichen oder in das Urtheil getreten ist, indem nämlich ihre Seiten, die Objectivität und Subjectivität auseinandertreten, zugleich aber ihre Einseitigkeit sich aufhebt. Es erscheint darum die Idee hier als der doppelte Trieb, die blosse Subjectivität durch Aufnehmen der Objectivität, und umgekehrt die Einseitigkeit der blossen Objectivität durch Erfüllen mit der

---

1) Wissensch. d. Log. III. p. 244—262. 2) Ebend. p. 262—327.

Subjectivität aufzuheben. Jenes ist der Trieb des Wissens der Wahrheit, dieser geht auf Vollbringung des Guten und so sind also die (theoretische) Idee des Wahren und die (praktische) des Guten zu betrachten. Da A. das Wahre[1] durch das Erkennen zu Stande kommt, (denn das Wahre ist das erkannte Wesen) so wird hier sowol das analytische als das synthetische Erkennen betrachtet, und bei dem letztern das Eigenthümliche des geometrischen Verfahrens, die Definition, Eintheilung und der Lehrsatz ausführlich erörtert. Der Beweis des letztern als Construction ist aber ein Hinausgehn über den Process des Erkennens, denn da genau genommen in der Construction nicht der Gegenstand sondern das construirende Subject den Ausgangspunkt (*a priori*) setzt, ist zu dem zweiten Verhältniss innerhalb der Idee überzugehn, wo sie sich als die des Guten[2] erweist, d. h. wo sie Vernünftigkeit als Zweck ist. Obgleich einerseits höher als die Idee des Wahren, ist es andrerseits ein Mangel, dass ihr das Moment der theoretischen Idee fehlt. Wird sie daher, trotz dieses Mangels fixirt, so führt dies zum endlosen Progress, dagegen, wenn erkannt wird, dass der Mangel Ergänzungsbedürftigkeit ist, und dass das Gute aus- und zu Ende gedacht, das Wahre gibt, so ist das Resultat die absolute Idee, der das Letzte Capitel[3] der Logik gewidmet ist. Die Einheit der subjectiven und objectiven, der theoretischen und praktischen Idee, die Vernunft schlechthin, ist die absolute und alle Wahrheit. Sie ist es als die an- und für-sich-seyende, als die sich selbst denkende und wissende Idee, wie schon *Aristoteles* richtig angedeutet hat. Indem in der absoluten Idee der höchste Gegensatz, zu dem alle bisherigen sich steigerten, der Gegensatz des Wahren und Guten sich ausgleicht, ist sie die Totalität der in einander übergehenden Bestimmungen. Wenn von der absoluten Idee gesprochen wird, so kann man meinen, hier werde erst das Rechte kommen; gehaltlos declamiren kann man allerdings darüber, der wahre Inhalt ist kein andrer als das ganze System, dessen Entwicklung bisher betrachtet worden ist. Gerade wie wenn ein Leben stets auf ein Ziel gerichtet war, seine Bedeutung in dem ganzen *decursus vitae* besteht. Die absolute Idee ist ferner die Totalität der Kategorien nicht als ihre Summe, sondern als ihre Dialektik, vermöge der jede höhere die niedere mit sich führt, als negirte aber aufbewahrt. Das Erkennen dieser Dialektik ist die Methode, ein wirkliches Mitgehen

1) Wissensch. der Logik III. p. 274—319.
2) Ebend. p. 320—327. 3) Ebend. p. 327—353.

mit der Bewegung des Gegenstandes, das eben darum über den Gegensatz des analytischen und synthetischen Erkennens hinaus ist. Die Methode ist der sich selbst zum Gegenstand habende Begriff. Von dem Abstractesten, dem blossen Anfange, anhebend, entwickelt sich die Idee, bis sie als das Reichste, d. h. das Concreteste und Subjectivste, als die reine Persönlichkeit, die Alles in der Entwicklung Erworbene in sich befasst, sich erweist. Sie, die Idee ist der einzige Gegenstand der Philosophie; sie in den verschiedenen Weisen ihres Daseyns (Natur und Geist) zu erkennen, ist das fernere Geschäft der besondern philosophischen Wissenschaften. Ihrer Entwicklung in der allgemeinen Weise, in der alle besondern aufgehoben und eingehüllt sind, ist die Aufgabe der Logik, welche die Idee in dem reinen Gedanken betrachtet. Indem aber so die Idee in der Entwicklung jeden Mangel und jede Beschränktheit von sich abgestreift, kann von einem weitern Uebergehn nicht mehr die Rede seyn. Andererseits indem sie sich als die Einheit aller ihrer Momente zusammengefasst hat, ist sie damit zur Einheit mit sich d. h. zum Seyn zurückgekehrt, die Vernunft also oder die Totalität der Kategorien ist, und als diese seyende ist sie Natur; sie verliert sich also nicht an die Natur, wie die Ursache an die Wirkung, sondern sie entlässt sich frei, ihrer absolut sicher und in sich ruhend. Um dieser Freiheit willen ist die Form ihrer Bestimmtheit eben so schlechthin frei, die absolut für sich selbst ohne Subjectivität seyende Aeusserlichkeit. Die Idee in dieser Aeusserlichkeit oder diesem Andersseyn ist der Gegenstand des zweiten Haupttheils im System, der Naturphilosophie.

---

7. Indem die Logik kennen lehrt, was die Vernunft ist, welche die andern Wissenschaften wieder zu erkennen haben, bildet sie das Fundament und die Voraussetzung für alle besondern Theile des Systems, und wird mit Recht Grundwissenschaft, reine Vernunftwissenschaft, Metaphysik, genannt. Sie ist, was die Ontologie bei *Wolff* gewesen war. Indem sie aber durch Rechtfertigung der philosophischen Methode zeigt, wie das Wissen der Vernunft zu Stande kommt, und welche Gestalten die Vernunft successive in unserem Denken durchläuft, ist sie Denklehre und kann mit *Kant's* transscendentaler Logik und der Wissenschaftslehre zusammengestellt werden. Sie ist Beides, wie *Schleiermacher's* Dialektik, von der sie sich, wie dies *Schleiermacher* richtig bemerkt hat, darin unterscheidet, dass sie nicht Kunstlehre sondern Wissenschaft sey. Sie

zeigt Berührungspunkte mit der *Herbart'schen* Metaphysik, indem sie zur Ontologie Methodologie hinzufügt, nur dass ihre Methode nicht vor dem Widerspruch flieht, sondern ihn überwinden lehrt, nicht nur die Eleaten und Atomiker sondern auch den *Heraklit* und die *Platonische* Dialektik, nicht nur den Satz des Nicht-widerspruchs, sondern auch den des Widerspruchs zu Ehren bringt. Wenn *Hegel* selbst die folgenden Theile der Philosophie oft reale nennt, das Reale aber den Gegensatz zu dem Negativen bildet, so kann seine Logik sich gefallen lassen, in *Schelling's* späterer Terminologie: negative Philosophie zu heissen, und wird Nichts dagegen einwenden dürfen, wenn zu ihrer Ergänzung ein positiver Theil des Systems gefordert wird. Sie kann ferner mit *Schelling* sagen, sie betrachte das *prius* von Natur, Geist und Gott, oder das in Gott, was noch nicht Gott sey u. s. w., ja sie hat dies gesagt, wenn sie als den Inhalt der Logik Gott angibt, wie er vor Erschaffung der Welt und des endlichen Geistes ist. Zu Keinem aber stellt sich *Hegel* in seiner Logik näher als zu *Krause*, indem sie Beide als den Inhalt ihrer Grundwissenschaft die Kategorien angeben, und Beide darein, eine Kategorienlehre aufgestellt zu haben, ihr Hauptverdienst setzen. Da bei *Krause*, wie §. 45, p. 683 gezeigt worden, der Objectivismus einseitig hervortritt, so ist es begreiflich, dass ihm die *Hegel'sche* Kategorienlehre zu sehr als blosse Transscendentalphilosophie im *Kantischen* Sinne erscheinen musste. Daher seine seltsame Behauptung, *Hegel* habe die *Kantische* Kategorienlehre ohne wesentliche Verbesserungen aufgenommen, daher ferner sein Tadel, dass *Hegel* die Logik, anstatt als einen Theil und Ausläufer der Metaphysik, als ganze Metaphysik genommen habe. Dieser Vorwurf ist ungerecht, denn was nach *Krause* allein Logik heissen soll, die Lehre von den s. g. Denkgesetzen und die vom Begriff, Urtheil und Schluss bildet auch bei *Hegel* nur einen Theil seiner Grundwissenschaft, nämlich den ersten Abschnitt des zweiten, so wie den ersten Abschnitt des dritten Buchs. Umgekehrt aber wird man *Krause* sagen können: die Bestimmungen, welche jedem denkbaren Wesen zukommen, sind nicht nur Gesetze für das Denkbare, sondern auch Gesetze der Denkbarkeit, und es ist daher kein Grund vorhanden, die Zahl oder das Zweckverhältniss aus den Formen des Denkens auszuschliessen, und nur die Identität oder den zureichenden Grund als solche gelten zu lassen. — Muss daher *Hegel* gegen den *Krause'schen* Vorwurf des blossen Subjectivismus seiner Logik in Schutz genommen werden, so ist dagegen eine ganz andere Frage, ob an seiner Logik nicht Anderes zu tadeln ist, was *Krause*

nicht an ihr ausstellen wird, da es von seiner Metaphysik in viel höherem Grade gilt, was aber mit dem von *Hegel* selbst Behaupteten streitet. Wie bei der Stellung, die hier der *Hegel'schen* Logik angewiesen worden, nicht anders erwartet werden kann, hat *Hegel* wiederholt ausgesprochen, die Logik sey nicht die ganze Wissenschaft, sondern ihr allgemeiner, reiner Theil, der eingehüllt das enthalte, was die besondern Theile zu entwickeln haben, der in sofern der formelle Theil genannt werden könne u. s. w. Um gar keine Zweifel darüber nachzulassen, dass also die Logik nur die allgemeinen Vernunftverhältnisse zu betrachten habe, welche in der Sphäre der Natur eben so gültig sind wie in der des Geistes, führt er sehr oft wo dies nicht ohne Weiteres klar ist z. B. bei Betrachtung der Objectivität, bei der man versucht seyn könnte nur an Naturverhältnisse zu denken, Beispiele aus beiden Gebieten der concreten Wirklichkeit an, oder schliesst sich dem Gebrauche früherer Philosophen an, eine Kategorie zum Prädicate von Allem zu machen. Wird nun dieses, von ihm selbst beobachtete, Verfahren überall angewandt, und die von ihm betrachteten Kategorien nach dem, von ihm selbst festgestellten, Begriffe des Logischen, dass es allgemeines Vernunftverhältniss ist, beurtheilt, so findet sich, dass Einiges sich in die Logik hineingeschlichen hat, was nicht hinein gehört. Oben ist hinsichtlich der Maasskategorien bemerkt, dass Manches hineingenommen sey, was passend der Naturphilosophie zu überlassen sey. In viel höherem Grade gilt dies von dem letzten Abschnitt der Logik, der die Idee betrachtet. Schon vom ersten Capitel desselben, denn da hier gezeigt wird, dass Sensibilität, Irritabilität und Reproduction in der Gestaltung des Lebendigen zur Wirklichkeit kommen, so ist klar, dass hier nur vom animalischen Leben die Rede ist, nicht aber von der Lebendigkeit als logischem d. h. allgemeinem Verhältniss, das eben darum sich an der Pflanze oder am Staate eben so muss nachweisen lassen, wie am Thiere. Noch viel mehr aber von dem zweiten Capitel, denn was hier abgehandelt wird ist, wie es vorliegt, offenbar ein Theil der Geisteslehre. *Hegel* gesteht es eigentlich selbst zu, indem er den Uebergang vom ersten zum zweiten Capitel mit denselben Worten macht wie später von der Natur- zur Geistesphilosophie: „der Tod des Lebens ist der Hervorgang des Geistes." Zwar sucht er hier zu unterscheiden den Geist selbst und die Idee des Geistes, behauptet, dass diese Idee in anderen Gestalten als Seele, Bewusstseyn und Geist als solcher, in den concreten Wissenschaften des Geistes, dagegen hier nur als Idee und als logischer Gegenstand

abgehandelt werden solle [1], allein gegen diese Unterscheidung wäre, wenn auch *Aristoteles* noch nicht seinen *τρίτος ἄνθρωπος* gegen *Plato* vorgebracht hätte, zu erinnern, dass nach *Hegel* die Idee wahre Wirklichkeit ist, und dass mit ganz gleichem Rechte (d. h. Unrechte) wie die Idee des Erkennens, man auch die Idee der Elektricität, oder der Tapferkeit, oder der Plastik, oder des Opfers, in der Logik abhandeln könnte. Was *Hegel* dahin gebracht hat, die Untersuchungen über analytisches und synthetisches Erkennen u. s. w. hier hineinzunehmen war zum Theil gewiss, dass Vieles, was die Schullogiken in dem angewandten Theile abzuhandeln pflegen, von ihm noch nicht untergebracht war. Allein was davon wirklich in die Logik gehört, dafür hatten die frühern Untersuchungen *Hegel's* den Anknüpfungspunkt gegeben, wie er denn selbst dies zugesteht, indem er bei der Definition und Eintheilung auf die Sätze zurückweist, welche die Allgemeinheit und Besonderheit des Begriffes betreffen. Anderes dagegen, was die s. g. angewandte Logik zu enthalten pflegt und was *Hegel* hier berücksichtigt, gehört in die Psychologie in das Capitel von der Vernunft, wie sie theils (theoretisch) Gesetze beobachtet, theils gibt und (praktisch) Postulate stellt. Dies hätte hier ganz übergangen werden müssen, denn darin hat *Herbart* ganz Recht, dass die Logik und Psychologie nicht verbunden werden dürfen, weil es völlig getrennte Untersuchungen sind, was der Begriff ist, und wie wir ihn bilden? So gewiss es aber ist, dass das Erkennen und Wollen nicht in der Logik betrachtet werden muss, so folgt daraus doch nicht, dass nicht das ein Gegenstand der Logik ist, was erkannt und gewollt wird. Vielmehr dieses, das Wahre und Gute, ist, wie schon die alte Metaphysik mit ihrem *Omne ens est verum et bonum* anerkennt, logischer Gegenstand in dem eben bestimmten Sinne, denn auch die Natur ist wahr d. h. sie ist sich nicht verbergende (*ἀληθής*) Vernünftigkeit und sie ist gut, denn sie widersteht nicht dem Vernunftzweck, sondern dient ihm. Indem *Hegel* anstatt Idee des Erkennens auch sagt: Idee des Wahren, anstatt Idee des Wollens auch: das Gute, könnte man versucht seyn, den oben gerügten Mangel auf Ungenauigkeit des Ausdrucks zu reduciren, wenn nicht eine solche Ungenauigkeit immer eine Folge mangelnder Sonderung wäre, und Grund zu neuen Confusionen würde. Nicht nur deswegen aber loben wir es, dass *Hegel* das Wahre und Gute in seine Grundwissenschaft hineinnimmt und sie unmittelbar vor dem Schlusse seines Werkes ab-

1) Wissensch. der Logik p. 262. 270. 272.

handelt, weil er damit die alte Metaphysik rechtfertigt, sondern weil dies wieder ein Beweis ist, wie er sich der Aufgabe bewusst bleibt, die er zu lösen hat: Es ist oben p. 737 schon darauf hingewiesen, dass *Hegel,* indem er die Grundkategorie des Identitätssystems mit der verbindet, welche der Wissenschaftslehre zu Grunde liegt, er über sie hinausgeht. Was dort nachgewiesen wurde an den Kategorien des ersten und des zweiten Buches, ja was in seinem Keime in den beiden Kategorien Seyn und Nichtseyn bereits gegeben ist, das zeigt sich in seiner höchsten Entwicklung in den Ideen des Wahren und Guten. Jene ist die Vernünftigkeit als Seyn, diese die Vernünftigkeit als Sollen d. h. als Nicht-seyn. Wie *Spinoza* nichts Höheres kennt als jene intellectuelle Liebe die nichts ist als Wahrheitsliebe, so ist auch das Identitätssystem eine Apotheose der Theorie, des Schauens der Wahrheit und Schönheit; Beiden stehn gegenüber *Kant* und *Fichte*, die Höheres nicht kennen, als das Gute, und welche nur Einen Gott haben, die Praxis und den reinen Willen. Also der Gegensatz des Wahren und Guten ist abermals der Gegensatz der Standpunkte, die vermittelt werden sollen. Dieses geschieht nun in der absoluten, der sich selbst realisirenden Idee, oder um eine Formel zu brauchen, die der oben gebrauchten entspricht, der Vernünftigkeit als Werden. War aber einmal die Ungenauigkeit begangen, dass die über die Unmittelbarkeit hinausgehende Idee Geist genannt war, so ist es erklärlich, dass in dem letzten Capitel der Logik die Bestimmungen der absoluten Idee und des absoluten Geistes in einander laufen. Wenn *Hegel* am Anfange der Logik sagt, die Idee sey Gott wie er vor Erschaffung der Welt sey, so wird dieser Ausdruck dadurch corrigirt, dass er behauptet, Gott ohne Welt sey nicht Gott, oder auch die Idee wie sie im reinen Denken, sey noch nicht der absolute Geist, — so dass also jener Ausdruck mit dem zusammenfällt, was *Schelling* als den Nicht-Gott in Gott, oder als das, dem existirenden Gott Vorzudenkende, bezeichnet hatte. Es hängt damit zusammen, wenn *Hegel* in seiner Religionsphilosophie (2te Aufl. I. p. 25) sagt: das Absolute in der neuern Philosophie ist nicht gleichbedeutend mit dem, was wir Gott nennen. Dagegen kann man nicht leugnen, dass *Hegel,* wenn er gleich die „Persönlichkeit" der absoluten Idee, von der in der Logik die Rede ist, in der Encyclopädie weggelassen hat, sich einer Menge von Ausdrücken bedient, die dem religiösen Gebiete entnommen sind und, wenn er die Idee sich wissend, wenn er sie Schöpferin nennt u. s. w., sie an die Stelle der Gottheit zu stellen scheint. Hier, könnte man

sagen, stimmt er zu sehr mit *Krause* überein, der die Kategorien als Prädicate Gottes genommen hatte. Hätte *Hegel* den neutralen Ausdruck Das Absolute beibehalten, so wäre er von solcher Personification vielleicht freier geblieben, und er hätte nicht durch die bildlichen Ausdrücke „die Idee entschliesst sich, sie entlässt sich frei“ u. s. w. die Klarheit des Gedankens getrübt, den er doch mit der grössten Entschiedenheit ausgesprochen hatte, dass hier von einem Uebergange nicht die Rede sey, sondern dass, wenn die Betrachtung der successiven Vollendung des Absoluten zugesehn habe, sie natürlich dazu gelangt sey, das Absolute als seyend d. h. die Natur zu denken. Die Natur nämlich ist nicht Geschöpf der Idee oder des Absoluten, sondern sie ist dieses selbst in bestimmter (äusserlicher) Existenzweise. Die Natur ist das Absolute, ein Ausdruck, der nur denen als Blasphemie erscheint, welche meinen, das Absolute sey (schon) Gott, und der seine factische Rechtfertigung durch Jeden erhält, welcher die Natur nicht als etwas Relatives (z. B. dem Menschen Nützliches) betrachtet wissen will. Nicht als Relatives heisst aber: als Absolutes. — Je Grösseres *Hegel* in seiner Logik geleistet hat, desto mehr muss auf diese Nachlässigkeiten und Unbestimmtheiten hingewiesen werden, welche die Folge hatten, dass Einige in der Logik die ganze Wissenschaft gesehn, Andere ihm vorgeworfen haben, er habe die ganze Wissenschaft in Logik verwandelt. Das Eine ist so unrichtig wie das Andere.

§. 49.

Die Naturphilosophie.

In der Naturphilosophie entfernt sich *Hegel* von dem ursprünglichen Standpunkte *Schelling's*, indem er die von *Fichte* geltend gemachte Ueberordnung des Geistes über die Natur festhält. Die Betrachtung der Natur als einer Stufenreihe, die Eintheilung der Naturphilosophie in Mechanik, Physik und Organik, ist im Wesentlichen *Schellingisch*. Nicht der Mangel an Originalität ist es, der die Naturphilosophie *Hegel's* zur schwächsten Seite seines Systems macht, sondern dass er zu sehr mit *Fichte* sich einer fast verächtlichen Ansicht der Natur zuneigt, die ihn

weder die Berechtigung der empirischen Naturwissenschaft noch die Verdienste andrer Naturphilosophen, namentlich *Oken's* und *Steffens'*, richtig würdigen lässt.

1. Da in *Schelling's* veränderter Lehre die Naturphilosophie so bleiben konnte, wie das Identitätssystem sie aufgestellt hatte (vergl. pag. 514), so kann auch *Hegel*, dessen System in mehr als einer Rücksicht mit jener zusammengestellt werden darf, hinsichtlich ihrer sich am Meisten an den früheren *Schelling* anlehnen. Es geschieht aber nicht so sehr, dass er darüber die Aufgabe vergässe, auch dem entgegengesetzten Standpunkte *Fichte's* zur Anerkennung zu verhelfen. Wenn *Schelling* in seiner Streitschrift *Fichte* ein für alle Mal abgethan glaubte, weil er ihm (ganz richtig) nachwies, er betrachte die Natur als blosses Mittel d. h. als Relatives, während er selbst (*Schelling*) sie als Absolutes erkenne, und also nicht teleologisch sondern speculativ betrachte, so verbindet *Hegel* dies so, dass er die Natur als das Absolute, die Idee, fasst, deren Existenzweise aber nicht absolut ist, so dass sie also der unaufgelöste Widerspruch ist[1]; eben darum habe auch der teleologische Standpunkt eine gewisse Berechtigung, die Natur habe ihren Endzweck in sofern wirklich ausser sich, als die Idee (Vernunft) in der Natur in Form des Anders- und Aeusserlich-seyns existirt, vermöge dieses Widerspruchs in sich zurückzukehren strebt, um als Subjectivität und Geist zu seyn. Die Naturphilosophie ist ein Theil dieser Rückkehr, da darin der erkennende Geist die Natur, dadurch dass er die Vernunft als Vernunft erfasst, von ihrer unwahren Existenz befreit[2]. Damit ist die Natur wahrhaft als Durchgangssphäre zum Geiste gefasst, sie ist es vermittelst der die Vernunft, Idee, dazu kommt, sich selber als solche zu erfassen, und in sofern dient die Natur dem Zwecke des Gewusst- und Wissend-werdens der Idee. Eine solche teleologische Betrachtung bildet aber nach *Hegel* keinen Gegensatz zur speculativen, weil der Zweck, dem die Natur dient, kein andrer ist, als ihr eignes Wesen und ihre eigne Bestimmung. Weder also um angebetet zu werden wie von den Schellingianern, noch um umgebildet zu werden wie *Fichte* will, ist die Natur da, sondern um begriffen zu werden. Wenn ein solcher Standpunkt dem Schellingianer als ein Rückfall zu *Fichte* erscheinen sollte, so wird

1) Encyclopädie II. WW. VII. 2. p. 28. 2) Ebend. p. 9. 22—24.

dies nicht überraschen dürfen. Ob aber nicht auch der ganz Unbefangene ein ähnliches Urtheil aussprechen muss, kann erst bei der Kritik zur Sprache kommen, welche der Darstellung folgen soll.

2. In den Einleitungsparagraphen erörtert *Hegel* das Verhältniss der Naturphilosophie zur empirischen Physik. Beide haben es mit dem Allgemeinen in der Natur zu thun, sind also denkende Betrachtung der Natur. Beide sehn in der Natur kein blosses Aggregat, sondern ein System von Gesetzen (vgl. Religionsphil. II. p. 427), nur dass die Naturphilosophie, die übrigens für ihre Entstehung und Bildung die Physik zur Voraussetzung hat, als begreifende Betrachtung andere Kategorien anwendet, die Gedankenverhältnisse des speculativen Begriffes, um den Gegenstand in seiner immanenten Nothwendigkeit oder der Selbstbestimmung seines Begriffes zu erfassen [1]. Sie thut dies so, dass sie in dem, was in der Natur vereinzelt und neben einander existirt, ein System von Stufen nachweist, nicht als wenn ein natürliches Wesen in ein Anderes überginge, sondern so, dass die Metamorphose nur dem Begriffe als solchem zukommt, er als das Innere der natürlichen Dinge, die Stufen fortleitet. Ein Wasserthier entwickelt sich nie zu einem Landthier, wohl aber das Thier vom Wasser- zum Landthier. Man sey aber misstrauisch bei den Spuren des Begriffes und seiner Entwicklung, weil die Zufälligkeit und Bestimmbarkeit von Aussen, in der Natur ihr Recht hat [2]. — Die Eintheilung der Naturphilosophie betreffend, so zerfällt dieselbe in der ersten Ausgabe der Encyclopädie in die Mathematik (§. 197—203) Physik (§. 204—259) und Physiologie oder Organische Physik (§. 260—298), eine Eintheilung, die sehr an *Oken* erinnert. Dies wird nun in den spätern Ausgaben in sofern geändert, als das erste Capitel der Physik, mit dem was früher Mathematik genannt war, unter der gemeinschaftlichen Ueberschrift Mechanik zusammengefasst wird, und nun an die Stelle der zwei übrig gebliebenen zwei, drei Capitel der Physik treten, an die sich dann endlich die Organik anschliesst.

3. Der erste Abschnitt [3], die Mechanik, betrachtet in seinem Ersten Capitel [4] Raum und Zeit als die Formen der Aeusserlichkeit, in welchen die Natur existirt, und wodurch sie sich von der logischen Idee unterscheidet. Es wird gezeigt, wie die Natur des Begriffes, Unterschiede in sich zu haben, auch an dem Raume sich zeigt, wie sie aber hier gleichgültig, als nur verschie-

1) Encyclopädie II. §. 246 und Zusatz. 2) Ebend. §. 248—250.
3) Ebend. §. 253—271. 4) Ebend. §. 254—261.

dene Dimensionen sich zeigen, dann wird zu den mehr qualitativen Unterschieden des Punktes, der Linie und der umschliessenden Oberfläche übergegangen, und gezeigt, dass wie im Punkte der Raum auf räumliche Weise negirt war, so die für-sich-seyende Negativität die Zeit gebe, dieses beständige Sich-aufheben und Vergehn, dieser Fluss in dem die Dinge sich finden. Indem aber die Zeit vermöge der Gegenwart des Jetzt eben so in den Raum, wie dieser in sie überging, ist das Resultat der Vereinigung des Punktes mit dem Jetzt, der concrete Punkt oder Ort, welcher vermöge des in ihm liegenden Widerspruchs sich aufhebt und so das Vergehn und Sich-wiedererzeugen des Raumes in Zeit und umgekehrt gibt, die Bewegung, welches Werden aber eben so, als das Zusammenfallen seines Widerspruchs, bewegtes Etwas gibt d. h. die unmittelbar identische daseyende Einheit von Zeit und Raum, die Materie. — Materie und Bewegung bilden nun den Gegenstand des Zweiten Capitels[1], welcher die Ueberschrift Endliche Mechanik erhält. Uebereinstimmend mit den Andeutungen und ausführlichen Erörterungen *Schelling's*, wird gezeigt wie Raum und Zeit als Momente der Materie Repulsion und Attraction sind, die sich zur Schwere, dieser noch abstracten Subjectivität, vereinigen, vermöge der die Einzelheit der Materie noch ideell, ein Mittel- und Schwerpunkt ausser ihr, ist. Es wird dargethan, dass die schwere Materie zunächst nur quantitative (Massen-) Unterschiede darbietet, und dass die Masse zunächst als gegen Ruhe und Bewegung gleichgültig, als (in Beiden) beharrend oder träge gedacht werden muss, der die Bewegung und Ruhe durch Stoss mitgetheilt werde, dass aber eben so zu einer Bewegung übergegangen werden muss, welche, weil sie durch den Begriff des Körpers gesetzt ist, freie, weil aber ihre Bethätigung von zufälligen Bestimmungen (Entfernung vom Centrum) abhängt, nur relativ freie ist; sie zeigt sich im Fall. Die relativ freie Bewegung ist, ganz wie die unfreie, Verhältniss von Raum und Zeit, das quantitativ bestimmt und also Geschwindigkeit ist. Nur weil bei jener schon der eigne Begriff des bewegten Körpers sich wirksam zeigt, ist das Verhältniss qualitativ und also (vgl. p. 743) Potenzverhältniss. Das bekannte Gesetz des Falles kann aus dem Begriffe desselben abgeleitet werden, aus welchem folgt, dass die Zeit als Nenner, dass sie als ausser sich kommend d. h. als in die zweite Dimension tretend, gesetzt werden muss. Wenn in dem Falle des Körpers nur das Suchen des Centrums aus seinem Begriffe folgt,

1) Encyclopädie II. §. 262 — 268.

so ist in der absolut freien Bewegung, dem Gegenstande des Dritten Capitels[1] auch das andere Moment, das Versetztseyn des Körpers aus seinem Centrum, durch seinen Begriff bestimmt. Das System der Gravitation zeigt, dass die Materie nicht absolut träge ist, sondern vielmehr aus sich selbst herausstrebt und es ist ein ungehöriges Hineinbringen niederer Verhältnisse in höhere, wenn man die absolut freie Bewegung aus völlig unfreier (Stoss) und relativ freier (Fall) zusammensetzen will. Es manifestirt sich das System in einer Mehrheit von Körpern, indem der absoluten Centralität die concrete Vereinigung der Excentricität und Centralität (der Planet) gegenübersteht. Zwischen beiden findet sich das Moment der blossen Selbstlosigkeit aber als ein doppeltes. Theils als völlige Gebundenheit (Mond), theils als ausschweifende Willkühr (Komet), dort die Starrheit, hier das beständige Auf-dem-Sprungestehn, sich aufzulösen. Diese vier Momente, in welchen sich der absolute Mechanismus zeigt, kehren nun in allen folgenden Stufen der Natur wieder. Die Vertiefung der Natur ist nur die fortschreitende Umbildung dieser Vier. Daher auch die Macht der Vierzahl in der Natur. (Uebrigens macht *Hegel* hier, ganz eben so wie bei dem Falle, den Versuch aus dem Begriffe der völlig freien Bewegung die drei *Kepler'schen* Weltgesetze abzuleiten, wobei er (oft zu streng) gegen den Werth polemisirt, den man dem Verallgemeinern der *Kepler'schen* Formel beigelegt habe. Es sey kein Fortschritt, wenn anstatt des Gesetzes der elliptischen Bahnen eines aufgestellt werde, welches auch auf den Kreis und die Parabel passe.) Indem aber in dem absoluten Mechanismus Unterschiede sich zeigen, die nicht bloss Massenunterschiede sind, ist auch der Uebergang gemacht zu dem

4. Zweiten Abschnitte[2] der Naturphilosophie, welcher die Physik enthält, wie *Hegel* selbst sagt den schwierigsten Theil der Naturphilosophie, den er deshalb, und auch wegen andrer Gründe, sehr oft mit dem Theile der Logik zusammenstellt, welcher das Wesen betrachtet hatte. Im Ganzen hat die Physik die individuell bestimmte Materie zu betrachten, und sie zerfällt je nachdem die allgemeine, besondere oder totale freie Individualität den Gegenstand bildet, in drei Capitel. Das erste[3] derselben, die Physik der allgemeinen Individualität knüpft unmittelbar an das Vorhergehende an, indem gezeigt wird, dass die physischen Qualitäten als selbstständige Kör-

---

1) Encyclopädie II. §. 269—271.
2) Ebend. §. 272—336. 3) Ebend. §. 274—289.

per mit verschiedener physikalischer Beschaffenheit existiren, so dass der Centralkörper zugleich Existenz der reinen abstracten Manifestation oder des Lichtes d. h. Sonne ist. Das Licht ist nichts als das Manifestiren, die einfache Idealität, das Scheinen aber als räumliches und eben darum äusserlich determinirter Begrenzungen fähig. Ihm steht als Negatives das Dunkle gegenüber, welches theils in den Körpern des Gegensatzes, dem der Starrheit und der Auflösung (Mond und Komet), theils in dem Körper der individuellen Totalität, in dem die Starrheit aufgeschlossen, die Auflösung zusammengehalten ist (der Erde) existirt. Auf diesem Körper nun wiederholen sich dieselben vier Momente in den physikalischen (nicht chemischen) Elementen, deren Totalität er ist. Die Körper des Sonnensystems erscheinen hier als Prädicate eines Subjects, so dass die Luft dieses passive und latente Licht, dieses Allgemeine, welches alles Individuelle auflöst, der Sonne, Feuer und Wasser als die Elemente des Gegensatzes dem Monde und Kometen entspricht, und das vierte wieder die Erde ist. Endlich aber gehen die Elemente in einander über, und dies gibt den elementarischen (meteorologischen) Process, dessen Unmöglichkeit im Grossen und Ganzen nicht daraus folgt, dass im Kleinen und Beschränkten andere Verhältnisse Statt finden. Die Regenbildung, die Vulcane, diese „unterirdischen Gewitter", wie das Gewitter „ein Vulcan in der Wolke" ist, die Quellenbildung und die Atmosphärilien kommen hier zur Sprache. Indem aber in diesem Processe sich die Erde als die negative Einheit ihrer Elemente erweist, bahnt dies den Uebergang zu dem Zweiten Capitel[1], der Physik der besonderen Individualität. Es treten hier die individuellen Bestimmtheiten der Körper hervor, die selbstständig sind gegen seine Schwere. Zunächst Bestimmtheiten der materiellen Räumlichkeit, so dass man hier von einer individualisirenden Mechanik sprechen könnte. Es gehört hierher die verschiedene Dichtigkeit oder die specifische Schwere, ferner die Cohäsion oder die specifische Weise der räumlichen Beziehung des Vielfachen der Materie, welche sich im Widerstande gegen andere Massen zeigt; und die den Unterschied der Sprödigkeit, Zähigkeit und Dehnbarkeit constituirt. In der Elasticität, dieser „Cohäsion als sich wiederherstellender Bewegung", beginnt die Veränderung ihrer und der specifischen Schwere, welche als dauernder Wechsel verschiedener specifischer Schweren und Cohäsionszustände das innere Erzittern des Körpers, den Klang gibt.

1) Encyclopädie II. §. 290—307.

Die Aufhebung der Cohäsion und die Idealität des Körpers welche im Klange beginnt, vollendet sich in der Wärme, dem Zustande welcher ein Uebergang zur Formlosigkeit ist, und, als dieser Gegner bestimmter Gastaltung, sich mittheilt, d. h. den Character der Gemeinsamkeit hat, obgleich wegen ihrer verschiednen specifischen Schwere und Cohäsion, die Körper sich verschieden zu dieser Mittheilung verhalten (Capacität). Wie Uebergang zur Formlosigkeit, so ist zugleich die Wärme die Möglichkeit, dass der Körper nach Verlust seiner unmittelbaren Form sich selbst gestalte. Diese Gestaltungen betrachtet das Dritte Capitel[1], die Physik der totalen Individualität. Unter der Ueberschrift A. Gestalt wird zuerst die Gestaltlosigkeit der spröden und flüssigen Körper kurz betrachtet, dann zu dem Magnetismus übergegangen welcher die Richtung bestimmt und den Gegensatz der Körper, so weit dieser sich nur im räumlichen Verhältniss des Anziehens und Abstossens manifestirt. In der (krystallinischen) Gestalt endlich, soll beides sich verbinden, indem das Gestaltlose sich in bestimmten Richtungen fixirt hat. Alle diese Bestimmungen aber, weil sie nur die Räumlichkeit individualisiren, streifen noch ganz nahe an jene individualisirende Mechanik des zweiten Capitels, und dies ist mit ein Grund warum *Hegel* davor warnt, über den von der früheren Naturphilosophie mit Recht urgirten Zusammenhang von Magnetismus und Elektricität, nicht den eben so wesentlichen Unterschied beider zu vergessen. Wie nämlich der Magnetismus der Hauptpunkt bei der räumlichen Gestaltung, so die Elektricität bei B. der Besonderung des individuellen Körpers. Diese, nicht nur räumliche sondern physikalische, Besonderung zeigt den Körper wie er als Subject alles bisher Betrachtete zu seinen Prädicaten hat, zu denen er sich verhält und mit denen er Processe eingeht. Als besonders hervortretend müssen hier folgende Punkte erwähnt werden. Zuerst kommt das Verhältniss zum Licht zur Sprache: Da der Boden eines mit Wasser gefüllten Gefässes von oben her angesehn erhoben und doch eben erscheint, so will *Hegel* das bekannte Brechungsgesetz, nach welchem vielmehr das Erhobene concav erscheinen müsse, nicht ausreichend finden, und gibt eine idealistische Erklärung der scheinbaren Hebung, auf welche die ganze Lehre von der Brechung des Lichtes zu gründen sey. Hinsichtlich der Farben erklärt sich *Hegel* ganz für *Göthe*. Von den Invectiven, welche er bei dieser Gelegenheit gegen *Newton* und die Newtonianer schleudert, hat

1) Encyclopädie II. §. 308—336.

jede neue Auflage der Encyclopädie einige Sätze weggelassen. Der Herausgeber dieses Theils der Encyclopädie hat es für zweckmässig gehalten, selbst diese in Anmerkungen wieder ins Gedächtniss zu rufen. Es wäre überhaupt, dann aber auch für die Aufnahme der *Hegel'schen* Naturphilosophie besser gewesen, sie wären insgesamt weggeblieben. Auch der lange Zusatz über Farbenlehre (WW. VII. 2, p. 307—335) passt nicht recht in eine Darstellung, wo, mindestens eben so wichtige Gegenstände, mit ein Paar Worten abgefunden werden. Es folgt auf das Verhältniss der Körper zum Licht der Unterschied an der bestimmten Körperlichkeit, wie er sich im Geruch und Geschmack zeigt, welche eben so dem Feuer und Wasser entsprechen sollen, wie die Farbe dem Lichte und der Luft. Endlich den Schluss bildet die Elektricität, die Totalität in der besondern Individualität. Hier werden die Körper nicht etwa nur von uns verglichen und bezogen, sondern sie selbst, als Totalität ihrer Eigenschaften, verhalten sich jetzt different zu einander. Die Elektricität ist der erste oberflächliche Anfang des chemischen Processes, sie ist wie der Magnetismus Einheit von Differenzen, nur dass hier die Ausgleichung zugleich physikalisch als Farbe, Geruch, Geschmack existirt. Was hier nur als oberflächlich und als vorübergehender Vorgang erscheint, existirt als wirkliche Körperlichkeit im C. Chemischen Process, dieser Einheit des Magnetismus und der Elektricität, an dem beide eben deswegen auch vorkommen, und der wenn er sich durch sich selbst fortsetzen könnte, Leben wäre; daher liegt es nahe, das Leben chemisch zu fassen. Nachdem hier die (vier) chemischen Elemente besprochen und sie als „Abstractionen der physikalischen Elemente" bezeichnet sind, wird zu der Betrachtung der Processe, und zwar zuerst zum Vereinigungsprocesse, übergegangen. Während in der ersten Ausgabe der Encyclopädie der Galvanismus in einer Anmerkung ganz zur Elektricität gestellt war, als „permanent gemachter elektrischer Process", wird in der spätern Zeit derselbe zwar als „mehr nur elektrisch", als „vom elektrischen Process zum chemischen übergehend" u. s. w. bezeichnet, dennoch aber unter den realen, chemischen, Process gestellt. Es geschieht (dies beweist das stete Berufen darauf, dass Reibungs-Elektricität nicht die chemische Wirksamkeit habe wie der Galvanismus), um der völligen Identification von Elektricität und Chemismus entgegenzutreten, die *Hegel* ein viel oberflächlicheres Schematisiren nennt, als welches die vormalige Naturphilosophie in ihrem Verflüchtigen der Reproduction zum Magnetismus u. s. w. sich je erlaubt habe. Dazu

kommt noch ein andrer Grund: Nur so scheint sich eine Vierzahl chemischer Vereinigungsprocesse zu ergeben, diese war ja aber nach dem oben (p. 775) Bemerkten auch hier zu erwarten. Mit Nachdruck wird darauf hingewiesen, dass die Luft Bedingung des galvanischen Processes sey, dass den Elementen des Gegensatzes der Feuer- und Wasserprocess entspreche, endlich dass der Process in seiner Totalität, in dem sich besondere Neutralitäten so bilden dass, vermöge der stärkern Verwandtschaft andere sich trennen, die feste Körperlichkeit gebe. Dieser vierte Process bildet so zugleich zu dem Scheidungsprocesse den Uebergang. Hier tadelt es nun *Hegel*, dass die Producte ganz verschiedener Scheidungsprocesse, vermöge der Subsumtion unter den abstracten Namen der „einfachen Körper" in eine Reihe gestellt würden, als wenn Sauerstoff und Gold nicht ganz verschiedenen Gruppen angehörten. Solcher Gruppen werden, da es vier verschiedene, den Vereinungsprocessen entsprechende Scheidungsprocesse gibt, vier unterschieden: Die individualisirte Luft gibt die vier Gasarten Stickgas, Sauerstoff- und Wasserstoffgas, endlich das Irdische wie es theils als Solches theils als (kohlensaures) Gas erscheint. Den Feuerkreis bildet das, vermöge des Gegensatzes von Basen und Säuren, Verbrennende. Die Neutralitäten, die Salze und Erden, zeigen das realisirte Wasser. Ihre Classification ist ganz die *Oken'sche* (Kiesel, Thon, Talk, Kalk). Endlich das schwere Irdische mit dem ihm immanenten Lichte (Farbe und Glanz) zeigen die Metalle. Der chemische Process ist der höchste unter den bisher betrachteten, darum verändert er die Körper nicht nur oberflächlich sondern in allen ihren Eigenschaften: Cohäsion, Farbe, Klang, Durchsichtigkeit u. s. w. Auf der andern Seite geht dieser Process in den Producten verloren, und sie vermögen nicht die Thätigkeit selbst wieder anzufangen, und so hängt der Process von äusserlichen Zufällen ab. Diese Endlichkeit hebt sich auf in dem Processe, in welchem der Körper durch sich alle seine Eigenschaften und Existenzweisen ändert, und, in einem Process, der sich als selber anfachend, ein unvergängliches Feuer ist, sich als Organismus zeigt. Der chemische Process macht so den Uebergang von der unorganischen Natur zur organischen, von der Prosa zur Poesie der Natur.

5. Der dritte Abschnitt [1], welcher die Organische Physik enthält, wird ausdrücklich von *Hegel* mit der Teleologie (vgl. p. 763) zusammengestellt, während der erste Theil der Naturphilosophie Mechanismus, der zweite

1) Encyclopädie II. §. 337 – 375.

in seiner Spitze Chemismus sey. Zugleich aber wird auch gesagt, dass hier die (d. h. die ganze Idee oder das Absolute) zur Existenz und zwar zur unmittelbaren Existenz, zum Leben, gekommen sey. Offenbar ist der zweite Ausdruck exacter, und hat der erstere Veranlassung zu dem Vorwurfe gegeben, die Naturphilosophie sey im Grunde nur eine Wiederholung der Lehre von der Objectivität (überhaupt). Auch dieser Abschnitt zerfällt in drei Capitel von welchen das Erste [1] die geologische Natur betrachtet, d. h. das Leben der Erde, welches freilich mehr als Grundlage für das Leben, als erzeugende Fruchtbarkeit, denn als eigentliches Selbstleben, zu fassen sey. Die Geschichte der Erde wird kurz berührt und mit Nachdruck darauf hingewiesen, dass die Erforschung der Zeitfolge der Formationen Nichts zur Erklärung desselben beitrage; die Gliederung der Erde, wie sie sich in den unterschiedenen Gebirgsarten zeigt, wird, besonders mit Berücksichtigung *Werner's* ausführlicher entwickelt, endlich als eigentliches Leben der Erde ihre Sonderung in Land, Meer und Atmosphäre und der Process der Schwankungen, des Uebergehens u. s. w. angesehn. (Dass hier Manches wiederholt wird, was im ersten Capitel der Physik von den Elementen und dem elementarischen Process gesagt war, hat seinen Grund darin, dass es nur hier her, dort aber gar nicht hin gehört. Mit Recht hat es bei den Physikern als längst Antiquirtes Anstoss erregt, wenn von des *Empedokles* vier Elementen als von dem, Allem zu Grunde Liegenden, gesprochen wird. Wäre dagegen von dem wirklich Einfachen zuerst gesprochen, und würde dann gezeigt, dass nur [chemisch] Zusammengesetztes das Element seyn kann für den geologischen Process, so war dies in entschiedenster Analogie damit dass die organische Chemie Zusammengesetztes als [organisches] Radical, die allgemeine Anatomie noch Zusammengesetzteres als primitives Gewebe gelten lässt.) Mit anerkennender Berücksichtigung dessen, was *Steffens* über Kiesel und Kalk gesagt hatte, wird übergegangen zum Zweiten Capitel [2] welches den vegetabilischen Organismus behandelt, und die Gestaltung, Assimilation und das Gattungsleben der Pflanzen betrachtet. Die aus den Collegienheften gezogenen Zusätze enthalten einiges Detail über Pflanzenanatomie und Pflanzenphysiologie, wobei *Göthe, Link, Treviranus, Schultz,* seltener auch *Schelver* und *Oken,* als Gewährsmänner angeführt werden. Das Dritte Capitel [3] behandelt den thierischen Organismus. Hier wird nun zuerst mit steten

---

1) Encyclopädie II. §. 338 — 342.
2) Ebend. §. 343 — 349. 3) Ebend. §. 350 — 375.

Rückblicken auf die Pflanze gezeigt, wie in dem Thiere sich die innerliche Subjectivität oder Seele darin zeigt, dass das Thier sich seine eigne Räumlichkeit gibt, eben so seine eigne Zeitlichkeit in dem von selbst Erklingen (der Stimme), dass im fortdauernden Auflösungsprosess der Cohäsion sich Wärme, dass in dem steten als-Mittel-setzen jedes Gliedes sich Selbstgefühl, und dann weiter Empfindung zeige, welche letztere als das absolut Auszeichnende des Thieres genommen wird. Dann folgt die Betrachtung der schon im Pflanzenleben hervorgehobenen Momente, und wird wie dort mit A. der Gestalt begonnen. Die drei Functionen des Organismus werden, wie in den früheren *Schelling'schen* Werken, so geordnet, dass der Reproduction die höchste Stelle angewiesen wird (obgleich Aeusserungen wie die, dass sie auch bei den niedrigsten Thieren vorkomme, zu verrathen scheinen, dass *Hegel* das Richtigere fühlt). In jedem der körperlichen Systeme, die jenen Functionen dienen, wird dann wieder dieselbe Dreiheit nachgewiesen, so dass im System der Sensibilität der sympathische Nerv die Reproduction zeigt, während die Knochen (es ist das Rückenmark gemeint) der Sensibilität, die Gehirnnerven der Irritabilität entsprechen sollen. Der Irritabilität dient Muskel, Blut und ihre Einheit das Herz, der Reproduction das Drüsen- Haut- und Eingeweidesystem. Die drei grossen Höhlungen des Leibes zeichnen jenes System auch im Aeussern ab, so dass der Leib ein Gegliedertes ist, das nicht den Character eines Fertigen sondern eines Processes hat. Unter B. Assimilation wird erstlich die theoretische durch die Sinne betrachtet, der Sinn der mechanischen Sphäre, der Schwere, der Cohäsion und Cohäsionsveränderung, die beiden Sinne des Gegensatzes Geruch mit Geschmack, endlich die der Idealität sollen das System derselben bilden. (Das Gefühl, dass an letzter Stelle kein Paar zu stehen kommen kann, hat *Hegel* dahin gebracht in der ersten Ausgabe das Gehör ganz zu isoliren. Richtiger wäre es gewesen, das Gefühl nicht als ersten sondern als fünften Sinn zu setzen.) Der Assimilationsprocess ist zweitens praktisch, wo er als, durch Aufhebung der unorganischen Natur vermittelte, Befriedigung sich zeigt. Es lassen sich, je nachdem verschiedenes Elementarisches assimilirt wird, verschiedene Formen dieses Processes, Athmen, Trinken, Essen unterscheiden. Der theoretische und praktische Character verbindet sich endlich drittens in dem Bildungs- oder Kunsttriebe, der sich als, dem Verstande analoger, Instinct zeigt. Auch der Gesang der Vögel wird hierher gezählt. Unter der Ueberschrift C. Gattungsprocess wird zuerst das Geschlechtsverhältniss und die

Begattung, dann das Verhältniss der Gattung zu den Arten betrachtet und hier die Classification der Thiere in Uebereinstimmung mit *Lamarque* und *Cuvier* gegeben. Endlich kommt das Verhältniss der Gattung zum Individuum zur Sprache, und zwar zunächst das, wo das Individuum der Gattung nicht adäquat d. h. krank ist. (Die Zusätze, welche der Herausgeber hinzugefügt hat, enthalten eine Classification der Krankheiten so wie eine Characteristik des, mit dem Fieber identificirten, Heilungsprocesses.) Daran schliesst sich die Betrachtung des Heilmittels, welches als Unverdauliches, als Gift oder als negativer Reiz, bestimmt wird. Den Schluss des Capitels und der ganzen Naturphilosophie bildet endlich die Betrachtung des Todes, in welchem die Unangemessenheit des Individuums zur Allgemeinheit, es an ihr zu Grunde gehn lässt, so dass das Leben, indem es zur processlosen Gewohnheit wird, durch sich selbst zum Tode übergeht. Das ist aber nur die eine, die abstracte, Seite. Zugleich ist darin gesagt, dass der Unterschied des Allgemeinen und Einzelnen verschwunden, und eine Einheit beider gesetzt ist, in welcher jenes in diesem bei sich selbst ist, d. h. denkt. Damit ist der Begriff des Geistes gesetzt, und das Ziel der Natur, sich selbst zu tödten, als der Phönix sich zu verbrennen und als Geist hervorzutreten, ist erreicht. Der Geist, indem er die Natur zu seiner Voraussetzung macht, ist die Macht über sie und, als ihr Zweck, vor ihr. Seine Bestimmung ist, in ihr nur seinen eignen Reflex zu sehn, was eben die Naturphilosophie leistet.

---

6. Die vorliegende Darstellung wird es gerechtfertigt haben, wenn oben gesagt ward, *Hegel* habe die *Schelling'sche* Anschauung mit der *Fichte'schen* vereinigt, indem er den Geist als die Wahrheit der Natur, sie als das, vermöge des Wissens, zu Verklärende fasste. Sie wird aber auch dem zur Seite stehn, welcher die Behauptung ausspricht, dass das *Fichte'sche* Element zu sehr hervortritt. Zwar einen solchen Hass und Grimm gegen die Natur zeigt *Hegel's* Philosophie nicht wie *Fichte,* welcher die künstlichsten, unnatürlichsten Mittel vorschlug, um die natürliche d. h. „schlechteste" Welt durch die moralische d. h. beste zu ersetzen, aber da die Natur eigentlich nur dazu da ist, begriffen zu werden, so kommt *Hegel* sehr oft dazu, das bisher Unbegriffene als ein Vernunft- und Zweckloses zu verachten. Daher sein stetes Wiederholen, dass die Natur zu schwach, zu ohnmächtig sey, den Begriff festzuhalten, daher sein Belächeln derer, welche, auch in das Detail herab-

steigend, Vernunft darin finden wollen, daher — was mit Recht Anstoss erregt hat — Behauptungen wie die, dass die Zahl der Fixsterne so viel bedeute, wie die Zahl der rothen Punkte die eine ausgeschlagene Haut zeigt [1] u. s. w. Mit dem oben (p. 684) *Krause* gemachten Vorwurf, dass er *Fichte* zu wenig berücksichtigt, ward der verbunden, dass er nicht genug auf *Baader* geachtet habe. In seiner Naturphilosophie zeigt *Hegel* die entgegengesetzte Einseitigkeit zu der, woran *Krause's* ganzes System laborirt: er räumt *Fichte* zu viel ein und zeigt eine ungerechte Verachtung gegen die Leistungen *Oken's*. Ist es immerhin als eine Einseitigkeit bezeichnet worden, das ganze System in „blosse *Physica*" zu verwandeln und völlig naturalistisch zu construiren, hinsichtlich der Naturphilosophie ist dies das einzig Richtige, und indem *Hegel* bald infranaturalistisch Stufen der Natur nur logisch definirt (den Raum als blosse Quantität anstatt als quantitativ existirende Idee u. s. w.), bald supranaturalistisch die Natur erschaffen seyn lässt, hat er es selbst verschuldet, wenn die Einen ihm vorwerfen, er verflüchtige die Naturphilosophie zur Logik, die Andern er theologisire darin. (Diejenigen, welche einen Frevel darin sehn, dass man von der Naturphilosophie verlangt, sie solle eben so wenig vom schaffenden Willen Gottes Notiz nehmen, wie die Mathematik, sind darauf aufmerksam zu machen, dass geschaffen und Natur, wie schon *Lactanz* gefühlt hat, einen Widerspruch bilden und dass die Religionslehre ganz wie sie nie den *genitus* als *creatus*, eben so auch nicht die *natura* [*genitura*] als *creata* bezeichnet, sondern die Welt. Die Frage, um die allein es sich handelt ist, ob die christliche Religion, wie die jüdische, leugnet, dass die Welt [auch] Natur d. h. gezeugt, umgeschaffen, ist, oder ob ein ächt christlicher Sinn darin liegt, dass unser Wort Schöpfung, welches doch das Substantiv von Schöpfen ist, zugleich gebraucht wird, um das Schaffen zu bezeichnen. Die Beantwortung dieser Frage gehört natürlich nicht hierher.) Es wird *Hegel* nie recht wohl in dieser Durchgangssphäre, die es nach ihm bloss zu einem „angstvollen, krankhaften" Leben bringt, darum tritt er immer heraus, theils in die Sphäre der logischen Abstractionen, theils in das concretere Gebiet des Geistigen. Eben deswegen aber, weil er die Natur zwar nicht hasst, aber auch nicht genug achtet, eben deswegen ist er auch nicht im Stande, diejenigen genug zu würdigen, welche sich liebend in die Betrachtung der Natur nur als solcher vertiefen, der empirischen Physiker. Durch die

1) Encyclopädie II. §. 250 und Zusätze §. 268 und 341.

Art wie er die Empiriker behandelt, tritt er in Widerspruch nicht nur mit der Aufgabe die wir als die zu lösende bestimmt haben, sondern mit seinen eignen Erklärungen. Vortrefflich hat er selbst auseinandergesetzt, dass der Naturphilosoph sich von dem Empiriker nicht darin unterscheide, dass nur jener sich denkend verhalte, sondern darin, dass Beide in ihrem Denken verschiedene Kategorien anwenden. Anstatt nun aber dem Physiker den Gebrauch seiner Kategorien, durch den allein er Empiriker ist, und ohne welche er gar nicht vom Fleck käme, zu lassen, anstatt dessen wird fortwährend gegen den Gebrauch der Kategorien Kraft, Ursache u. s. w. polemisirt. Eben darum auch gegen alle neuen Beobachtungen die, wie alle Beobachtungen, ohne Hypothesen nicht gemacht wären. Auch hier hätte er den, so oft von ihm getadelten, *Oken* sich zum Muster nehmen können, der bis an sein Ende nur mit Ehrfurcht von Empirikern wie *v. Buch, Joh. Müller* u. A. sprach, eben so *Steffens*, der jede neue Entdeckung mit Freude begrüsste, während *Hegel* fast verdrüsslich wird, wenn ein Telescop einen Nebelfleck zerlegt, weil das wieder Instanzen gibt gegen Solches, was erkannt zu seyn schien. Es ist manchmal, als sey es ein inneres Gefühl dieses Mangels seiner Naturphilosophie, welches ihn so bitter werden lässt gegen die beiden Naturphilosophen welche ihn am Wenigsten haben, und an denen die *Hegel'sche* Naturphilosophie, soll sie anders eine Zukunft haben, nothwendig sich ergänzen muss. *Oken* wird fast nie erwähnt ohne eine spöttische Bemerkung, und dort wo *Hegel* den Grundgedanken von *Steffens'* Werk sich aneignet, nennt er ihn einen glücklichen Griff unter sonst rohen und ungeordneten Phantasien. Alle diese geringschätzigen Aeusserungen über die empirische Physik sowol als über die Naturphilosophen welche die Empirie hoch stellen, finden sich, es ist wahr, nicht in dem was *Hegel* selbst dem Druck übergeben hat, sondern in den aus seinen Heften gezogenen Zusätzen, deren Auswahl überhaupt nicht glücklich zu nennen ist, allein sie sind nicht zufällig dem Boden der *Hegel'schen* Naturphilosophie entsprossen, welche durch ihr zu negatives Verhältniss zur Natur selbst, in eine gleiche Stellung zur Natur forschung gerathen musste. — Wenn das bisher Gesagte die Naturphilosophie als Ganzes betraf, so ist schliesslich noch auf einen Punkt hinzuweisen, in welchem abermals zu bedauern ist, dass *Hegel* nicht, indem er mehr mit *Oken*, namentlich aber mit *Steffens* sich in Uebereinstimmung setzte, mehr sich und seinen eignen Forderungen treu blieb. Es betrifft die Stellung des Menschen. Diesen betrachtet *Oken* zwar in der Zoologie,

aber da nur er ein vollkommnes Sinnenthier ist, so ist er dem ganzen Thierreich gleich, specifisch von allen Thieren unterschieden, und der alleinige Mikrokosmus. Nach *Steffens* bilden Pflanzen- und Thier-leben zwei correlate Einseitigkeiten, über welche sich der Mensch, als keines von Beiden erhebt. Nach *Hegel* soll das Thier der Mikrokosmus seyn und nach seiner Classification findet zwischen Affen und Menschen nicht einmal ein Classenunterschied Statt, da Beide Hände haben. Ganz abgesehn von der einfachen Bemerkung, dass der Mensch ausser den Händen auch Füsse hat, verlangte *Hegel's* Naturphilosophie nothwendig eine Uebereinstimmung mit *Steffens*: die vier Momente, die zuerst als Centralkörper, Trabant, Komet, Planet, hervorgetreten waren, sollen nach *Hegel's* ausdrücklicher Erklärung in weitergehender Vertiefung überall wiederkehren. Sie sind es die sich in den vier Elementen wiederholen, und überall wo sich die Momente des Gegensatzes als eine Duplicität zeigen. Nun hat bei der Betrachtung des Lebens *Hegel* ausdrücklich den geologischen Process als den allgemeinen bezeichnet und dabei stets auf die Bedeutung von Luft und Licht hingewiesen. Ausdrücklich ferner wird das Pflanzen- und Thier-leben als besonderes Leben bezeichnet, jenes mit dem Wasserprocess, dieses mit dem Feuerprocess parallelisirt. Es fragt sich: wo bleibt was *Hegel* das Einzelne zu nennen pflegt, das Concrete? Wo bleibt ferner die Form des Lebens die sich zum Wasser- und Feuer-leben verhalten würde wie zum Kometen und zum Monde der Planet? Es fehlt offenbar nach *Hegel* selbst das letzte Glied, dasjenige welches als die eigentliche Spitze der Naturphilosophie mit Recht wieder mit demselben Namen bezeichnet wird, den sie als Ganzes führt, mit dem Namen der Physiologie. Man kann auch nicht sagen, die Physiologie werde in der Lehre vom subjectiven Geiste abgehandelt. Das ist weder wahr, noch wäre es richtig. Der Mensch, so weit er Naturproduct ist (der *limus terrae* der religiösen Tradition) gehört der Naturwissenschaft an, hier aber wird ihm die höchste Stelle angewiesen werden müssen. Das was der Mensch noch weiter ist, das ist der Gegenstand der dritten Hauptwissenschaft im System.

§. 50.

Die Lehre vom subjectiven Geist.

Die Philosophie des Geistes, der dritte Theil des Systems, betrachtet die Idee, wie sie die

Rückkehr in sich selbst ist, und also, als die Wahrheit der Natur, über diese hinausgeht. Sie umfasst zunächst die Lehre vom subjectiven Geist oder die Psychologie. Seiner Stellung gemäss räumt *Hegel* sowol der (*Schellingisch-*) *Spinozistischen* als der *Fichte'schen* Ansicht ihre Berechtigung ein, indem er im ersten Theil den Menschen als nicht selbstbewusstes Naturwesen, im zweiten als selbstbewusstes der Objectivität gegenüberstehendes Ich fasst. Beide Einseitigkeiten werden im dritten Theile überwunden, welcher zeigt, wie der Geist theoretisch und praktisch sich dazu erhebt, mit der Objectivität befreundet und in ihr wahrhaft frei zu seyn. Wenn auch *Hegel* für diese Partie der Geisteslehre weniger Interesse gehabt haben möchte als für die folgenden, und wenn sich gleich Manches, namentlich hinsichtlich der Systematik ausstellen lässt, so ist doch durch ihn, nicht minder als durch *Herbart*, dargethan, dass es noch einer anderen, als der empirischen Psychologie bedürfe, und dass sie nicht die Begründung sondern einen der höheren Theile des philosophischen Systems bilde.

1. Ganz wie die Naturphilosophie, so hat auch der dritte Theil des Systems keine andere Aufgabe als die, die Idee, die Vernunft, den Logos, wiederzuerkennen und nach der von der Logik festgestellten Methode zu betrachten. Nur darum wird er Geisteswissenschaft, Pneumatologie. Der Geist ist, ganz wie die Natur, Vernunft, Idee, und er ist nichts als dies. Sein Unterschied von der Natur besteht darin, dass in der letzteren die Idee sich selber äusserlich war, während unter Geist die Vernunft zu verstehn ist, wie sie Zurückkommen von der Natur, Rückkehr in sich und Bei-sich-seyn ist. Die Idee, wie sie Gegenstand der Logik, Naturphilosophie und Geistesphilosophie ist, verhält sich wie das Seyn, Anders-seyn und Für-sich-seyn, oder — um andere logische Kategorien anzuwenden — wie die Subjectivität, Objectivität und Idealität. Was innerhalb der Natur auf der höchsten Stufe, der Empfindung, beginnt, die Aufhebung des Aussereinander, das ist in dem Geiste realisirt, und in sofern bildet für uns die Natur seine Voraussetzung. Für uns, denn das Hervorgehn des Geistes aus der Natur darf nicht so

gefasst werden, als wenn sie das Erste und der Geist ein von ihr Gesetztes wäre. Vielmehr ist die Natur vom Geiste gesetzt, er also das absolut Erste, weil er sich aus den Voraussetzungen, die er sich macht, der logischen Idee und der Natur, hervorbringt. Wenn daher am Schlusse der Naturphilosophie gesagt wurde, der Tod der, nur unmittelbaren, einzelnen Lebendigkeit sey das Hervorgehn des Geistes, so ist hier nicht an ein natürliches Hervorgehn zu denken, sondern es ist zu verstehn als eine Entwicklung des Begriffs, welcher die Einseitigkeit der Gattung und des an die Einzelheit gebundenen thierischen Daseyns in dem für sich seyenden Allgemeinen aufhebt, welches der Geist ist, dessen Wesen und Substanz darum in der Freiheit besteht, d. h. nicht in der Flucht vor der Natur sondern ihrer Ueberwindung, der als das Immaterielle bezeichnet werden kann, nicht als wenn ihm das Materielle als sein Anderes noch gegenüberstände, sondern weil er das Aufheben und Idealisiren der Materialität ist. Wie aber überhaupt der methodische Weg von dem Abstracten zum Concreten geht, so muss auch die Betrachtung des Geistes ihn zunächst dort aufnehmen, wo er noch nicht in seiner Wahrheit ist, d. h. seinen Begriff noch nicht vollkommen realisirt hat, und hat ihn in seiner Entwicklung zu begleiten d. h. in seinem Sich-selbst-erheben zu seiner Wahrheit. Darum betrachtet die Wissenschaft des Geistes ihn zuerst in seiner Endlichkeit. Hier kommt wol der Geist dazu, die Natur als seine Welt zu setzen, sie bleibt dabei aber immer noch ein Vorausgesetztes, Vorgefundenes, das in sofern eine Schranke für den Geist bildet. Auf der höchsten Stufe dagegen verschwindet der Dualismus der selbstständigen Natur und des endlichen Geistes, der absolute Geist erfasst sich als Beide hervorbringend und ist darin der sich absolut offenbare, der selbstbewusste, unendlich schöpferische Geist [1]. Die Lehre vom endlichen Geist aber zerfällt selbst wieder in die Lehre vom subjectiven und vom objectiven Geist. Jene die man wol auch Pneumatologie oder Psychologie nennt, betrachtet den Geist als einer Welt angehörig oder gegenüberstehend, die er vorfindet. Diese, (Ethik im antiken Sinne) wie er sich eine Welt erzeugt und rastlos an dieser Erzeugung arbeitet. Erst der dritte Theil der Geisteslehre zeigt ihn uns auf dem Standpunkte des absoluten Geistes, wo Beides sich vereinigt, indem die vom Geiste zu setzende Welt zugleich als unmittelbar Seyendes gefasst wird. Dies geschieht in der Kunst, der Religion, der Philosophie [2]. Wenn so Natur und end-

1) Encyclopädie III. (WW. VII. 2.) §. 377—384. 2) Ebend. §. 385.

licher Geist als Voraussetzungen des absoluten Geistes bestimmt werden, so darf nicht vergessen werden, dass *Hegel* wiederholt darauf hinweist, dass das Erste in der Betrachtung, geschichtlich das Letzte sey, dass der methodische Fortgang eben so sehr Rückgang, weil Uebergehn zum Grunde, sey u. s. w. Am Prägnantesten spricht er sich über diesen Gegenstand im weitern Verlauf der Anthropologie (p. 211) aus: „Damit der Fortgang von etwas Abstractem zu dem, dasselbe der Möglichkeit nach enthaltenden, Concreten nicht das Ansehn einer bedenklichen Erscheinung habe, können wir daran erinnern, dass in der Rechtsphilosophie ein ähnlicher Fortgang Statt finden muss. Auch in dieser Wissenschaft beginnen wir mit dem Abstracten, nämlich dem Begriff des Willens, schreiten dann zur Sphäre des formellen Rechts fort, gehen darauf zu dem Gebiete der Moralität über und kommen endlich drittens zu dem concreten sittlichen Willen. Aus diesem Gange unserer Betrachtung folgt jedoch nicht im Mindesten, dass wir die Sitte zu etwas der Zeit nach Späterem als das Recht und die Moralität machen. Vielmehr wissen wir sehr wohl, dass die Sittlichkeit die Grundlage des Rechtes und der Moralität ist. In der philosophischen Entwicklung können wir nicht mit dem Concretesten beginnen, weil der Anfang nothwendiger Weise etwas Abstractes ist" u. s. w. (Wer daran Anstoss nehmen wollte, dass so *Hegel's* dialektische Methode das gerade Gegentheil der genetischen ist, muss ein gleiches Verdammungsurtheil über den *Aristoteles* sprechen, welcher bekanntlich sagt, dass was in der Betrachtung, *πρὸς ἡμᾶς*, das Erste, dass das in der wahren Wirklichkeit *φύσει* oder auch *λόγῳ* das Letzte sey. Uebrigens, sey die Methode richtig oder unrichtig, dergleichen Aeusserungen sollten vorsichtig machen hinsichtlich der so oft wiederholten Behauptung: *Hegel* mache den selbstbewussten Gott zum Resultate der Natur und des endlichen Geistes, ganz abgesehn davon, dass absoluter Geist bei *Hegel*, wie der oben citirte §. 385 andeutet, vielleicht gar nicht Gott heisst, sondern das Wissen von Gott, die Religion und Wissenschaft, und von diesen gewöhnlich pflegt zugestanden zu werden, dass sie ohne den endlichen Geist nicht zu Stande kommen.)

2. Hält man zur richtigen Würdigung des *Hegel'schen* Systems immer zuerst dies fest, dass es bestimmt war, die Einseitigkeiten des Identitätssystems und der Wissenschaftslehre zu überwinden, so kann dieser Kanon hinsichtlich der Lehre vom subjectiven Geiste in Verlegenheit bringen, da über Psychologie von *Schelling* selbst so gut wie Nichts vorliegt. Die wenigen Sätze aber, welche sich

bei ihm, namentlich in den Aphorismen (s. §. 34, p. 139), fanden, haben eine so grosse Uebereinstimmung mit *Spinoza* gezeigt, dass wir auch hier das Identitätssystem als verklärten *Spinozismus* nehmen, und der eben gebrauchten Formel die substituiren können: *Spinoza's* und *Fichte's* Psychologie soll vereinigt werden. Dass diese Vereinigung keine blosse Addition seyn kann, folgt aus dem Gegensatz der zu Verbindenden. Nach der einen Ansicht wird gar kein Selbstbewusstseyn statuirt, die andere fasst das Ich nur als Selbstbewusstseyn, und leitet aus ihm Alles ab, der Eine nimmt den Menschen nur als einen Theil der Natur, der Andere dagegen als die eigentliche Un- und Widernatur. In der *Hegel'schen* Psychologie erscheinen nun beide Standpunkte zu Momenten herabgesetzt und zwar geschieht es gerade so, wie dies bei der Logik nachgewiesen wurde. Wie nämlich dort der erste Theil der Logik eine Rechtfertigung des (*Schelling'schen*) Seyns war, der zweite des (*Fichte'schen*) Müssens, im dritten aber, namentlich an seiner Spitze, der Gegensatz jener Kategorien verschwand, gerade so wird hier im ersten Theile, der Anthropologie, der Mensch als Naturwesen betrachtet, im zweiten, der Phänomenologie des Geistes, als das sich der Natur als dem Nicht-Ich entgegengesetzte Ich, endlich im dritten, — (*Hegel* nennt ihn Psychologie, mit demselben Rechte wie oben das Wort Physiologie auch vorzugsweise den Schlusspunkt der Physiologie bezeichnete) — wie er sich mit der ihm gegenüberstehenden Natur wieder befreundet und versöhnt, ein Verhältniss, welches die beiden andern zu seiner Voraussetzung hat. Man wird es daher keinen unsystematischen Eklekticismus, sondern nur eine richtige Erkenntniss seiner Stellung nennen können, wenn *Hegel* beim Uebergange zum zweiten Theil ausdrücklich bemerkt, dass damit der Standpunkt eingenommen werde, auf welchem *Fichte* gestanden habe. Wenn er dabei hinzufügt, durch diesen Uebergang trete die Philosophie aus dem *Spinozismus* heraus [1], so ist damit zugestanden, was eben behauptet wurde, dass vor dem Uebergange, d. h. im ersten Theile, die *Spinozistische* d. h. rein physikalische, vorchristliche Anschauung geltend gemacht sey. Darum gerade hier die Behauptung, dass des *Aristoteles* Untersuchungen noch jetzt das Beste über diese Gegenstände enthalten, was er hinsichtlich des Ich zu sagen, sich wohl gehütet hat.

3. Der erste Theil [2] der Lehre vom subjectiven Geist betrachtet den Geist wie er noch nicht sich von der

---

1) Encyclopädie III. p. 254. 2) Ebend. §. 388 — 412.

Natur losgemacht und sie als sein Object sich gegenüber-gesetzt hat. So ist er Naturgeist oder Seele, bei welchem Worte zunächst noch gar nicht an vereinzelte Seelen zu denken ist, sondern vielmehr an die Seele des Alls oder der Welt, in welcher als ihrer gemeinsamen Substanz die einzelnen Seelen wurzeln, und die in ihnen ihre wahre Wirklichkeit hat. Wenn nun dieser Theil der Geisteslehre Anthropologie genannt wird, so geschieht es, weil *Hegel* nur die Erde als Träger des geistigen Lebens angesehn wissen will, und also auch nur von dem Geiste die Rede seyn kann, der sich in den Erdbewohnern zeigt. Die Seele ist erstlich die natürlich bestimmte[1], und dies zeigt sich so, dass die allgemeine Beschaffenheit des Planeten eben so natürliche Qualität des Erdbewohners ist, dass sich der besondere Character der Welttheile und Länder zugleich als Racen- und Nationalbestimmtheit des Geistes zeigt, dass endlich der Geist ganz individuellen Naturbestimmtheiten unterliegt, die man Temperament, Anlagen, Talent, Naturell u. s. w. zu nennen pflegt. Die Unterschiede und Gegensätze, welche sich an einzelne Gruppen vertheilten, erscheinen dann auch an dem einen Individuum, und werden unter der Ueberschrift Natürliche Veränderungen abgehandelt. Hier wird gezeigt, wie der Mensch durch verschiedene Naturzustände (Lebensalter) hindurchgeht, im natürlichen (Geschlechts-) Gegensatz steht, endlich aber in Gegensatz mit sich selber tritt, indem er im Erwachen sich von seinem Versunkenseyn in das allgemeine Leben (Schlaf) unterscheidet, und diesem Versunkenseyn entgegensetzt. Mit der Empfindung welche das Dritte zu den natürlichen Qualitäten und Veränderungen bilden soll, schliesst die Betrachtung der seyenden oder natürlichen Seele. Unter dem Namen Empfindung werden aber eben sowol die Erscheinungen zusammengefasst, wo äusserliche Affectionen innerlich gemacht (er-innert) werden, also die Sinnesempfindungen, als die, wo innerliche Zustände ent-äussert werden, Verleiblichungen aller Art, die Gebehrden wie das unwillkührliche Rothwerden u. s. w. Es wird hier Manches aus der Naturphilosophie herübergenommen, zugleich auch Winke gegeben zu dem, was *Hegel* eine „psychische Physiologie" nennt, die sich darauf gründet, dass die Verleiblichungen den innern Zustand symbolisch offenbaren, weil sie ihnen analog sind. Zugleich bahnt die Empfindung den Uebergang zum zweiten Abschnitt[2] der Anthropologie, welcher die Ueberschrift führt fühlende Seele, während er in der ersten Ausgabe der Encyclopädie über-

1) Encyclopädie III. §. 391—402. 2) Ebend. §. 403—410.

schrieben war: Gegensatz der subjectiven Seele gegen ihre Substanzialität. Diese, ursprüngliche, Aufschrift gibt eigentlich besser als die andere den Inhalt dieses Abschnittes an. Es handelt sich nämlich darin um jenes doppelte Seyn des Individuums, in welchem es einerseits als bewusstlose Totalität seines Seyns, andrerseits als davon sich unterscheidendes Subject existirt und lebt. Als jene lebt es in seiner Welt, als dieses in sich. Beide erscheinen nun als sich durchziehend und durchdringend in dem normalen (embryonischen) und krankhaften (magnetischen) Rapport, wo das Individuum (der Fötus, die Somnambule) seine Welt oder seinen Genius in einem andern Subjecte hat, von dessen Leben es durchzittert wird. (Die Zusätze geben, nach Collegienheften, Bemerkungen über die übrigen, den Rapport begleitenden, magnetischen Erscheinungen.) Was im Rapport unmittelbar Eins ist, das bildet im Selbstgefühl ein Verhältniss und tritt in Gegensatz in der Verrücktheit, als der Krankheit desselben, wo eine besondere Bestimmung des Selbstgefühls der Totalität des Bewusstseyns unwiderstehlich gegenüber steht, ein Widerspruch der gleichsam ein waches Träumen ist, in welchem die beiden Zustände, die im Somnambulismus an zwei Personen vertheilt waren, in eine Person fallen die also gleichsam in zwei Persönlichkeiten auseinandergeht. (Die aus Collegienheften gezogenen Zusätze enthalten Bemerkungen über die verschiedenen Formen der Verrücktheit und ihre Heilung.) Der Gegensatz im Selbstgefühl, der in der Verrücktheit zur wirklichen Zerrissenheit gesteigert war, wird überwunden in der Gewohnheit, in welcher das Individuum sich selbst ganz in Besitz nimmt, sich in den in ihm enthaltenen Inhalt so einwohnt, dass es sich frei in ihm bewegt. Wiederholt wird darauf hingewiesen, dass die Gewohnheit eine der schwierigsten aber auch wichtigsten Bestimmungen sey, und dann mit steter Rückweisung auf die Empfindung die Gewohnheit sowol als Ende des Empfindens (Abstumpfung) als des Verleiblichens (Geschicklichkeit und Habituellwerden) bestimmt, durch welche die Seele dahin kommt, den Leib als ganz geistiges Werkzeug in Besitz zu nehmen, so dass er zur Erscheinung der Seele und sie, da Einheit des Wesens und der Erscheinung Wirklichkeit gewesen war, zur wirklichen Seele wird, welche im dritten Abschnitte [1] der Anthropologie abgehandelt wird. Die Seele zeigt ihre Wirklichkeit darin, dass die Leiblichkeit derselben zum ausdrucksvollen Zeichen geworden ist, worin der eigentliche Unterschied zwischen

1) Encyclopädie III. §. 411—412.

dem Menschen- und Thierleibe besteht. Vermittelt wird dies durch die Gewohnheit, vermöge welcher die unwillkührlichen und halbwillkührlichen Verleiblichungen, auf welche wiederholt zurückgewiesen wird, zu festen Beschaffenheiten werden. Zugleich aber ist die wirkliche Seele in der Gewohnheit des Empfindens und ihres concreten Selbstgefühls zu einem höhern Für-sich-seyn erwacht, in welchem sie die natürlichen Bestimmtheiten von sich, sich von ihnen unterscheidet, und womit sie aufhört blosse Seele zu seyn, und sich auf die, ihr jetzt äussere, Welt bezieht, als Ich oder Bewusstseyn.

4. Damit dass dem zweiten Theil[1] der Lehre vom subjectiven Geist der Name Phänomenologie des Geistes beigelegt wurde, ist schon angedeutet, dass der Inhalt im Wesentlichen der ist, der in seinem ersten Werke abgehandelt wurde, nur dass hier stets davon abstrahirt wird, dass die Stufen des Ich auch als Weltanschauungen ganzer Zeiten existirt haben. Die Lehre vom Bewusstseyn, als sinnlichem, wahrnehmendem und verständigem, weicht gar nicht von der früher gegebenen Entwicklung ab; der zweite Abschnitt (das Selbstbewusstseyn) behandelt ganz wie in dem grössern Werke die Begierde, den Kampf um die Anerkennung und das daraus hervorgehende Dienstverhältniss, aus diesem aber lässt die Entwicklung, nicht wie dort das stoische Bewusstseyn, sondern das allgemeine Selbstbewusstseyn wie es sich im Corporationsbewusstseyn zeigt, hervorgehn. Ganz kurz, ja fast flüchtig wird die Vernunft, diese Einheit des Bewusstseyns und Selbstbewusstseyns, welche als solche ihr Grund und ihr *prius* ist, berührt, um durch sie den Uebergang zu machen zu der sich wissenden Wahrheit, dem Geist als solchem. Dieser ist der Inhalt

5. des dritten Theils[2] der Lehre vom subjectiven Geist, der, wie schon oben bemerkt wurde, bei *Hegel* Psychologie genannt wird, eine Bezeichnung, die sich, etymologisch genommen, mehr für den ersten Theil passte, sich aber dadurch rechtfertigen liesse, dass hier das zur Sprache kommt, was gewöhnlich in den Psychologien pflegt abgehandelt zu werden. Der Geist ist die Wahrheit der Seele und des Bewusstseyns; wenn die erstere natürlich bestimmt war, das zweite sich zur Bestimmtheit als zu einem äussern Objecte verhielt, so hat der Geist als solcher sich selbst in dem Objectiven zu finden, subjectiv wie jene, objectiv wie dieses, die sich wissende Wahrheit zu seyn. Diesen seinen Begriff realisirt der Geist, und den Weg

1) Encyclopädie III. §. 413—439. 2) Ebend. §. 440—482.

welchen er dazu einschlägt und auf dem er also seine Endlichkeit abstreift, diesen hat die Psychologie zu betrachten, in den s. g. Geistesvermögen Stufen seiner Entwicklung zu erkennen. Der Weg aber, auf dem der Geist dazu kommt, sich als Vernunft d. h. als Einheit des Subjectiven und Objectiven zu wissen, ist der doppelte, dass er einmal theoretisch die seyende Vernunft als die seinige, zweitens praktisch seinen vernünftigen Inhalt als seyend setzt. Beide vereinigen sich endlich und die Psychologie hat also den theoretischen Geist oder die Intelligenz, den praktischen oder den Willen, endlich den freien Geist zu betrachten [1]. Der erste Abschnitt [2] betrachtet die Intelligenz oder den theoretischen Geist und zeigt wie der Geist von da an, wo er in dem Gegenständlichen sich selbst nur ahndet zu immer grösserer Freiheit, endlich zum Erkennen der substanziellen Natur und Vernünftigkeit des Gegenständlichen gelangt. Die einzelnen Stufen welche der Geist bis zu diesem Ziele durchläuft, welches in sofern als der Endzweck ihrer aller bezeichnet werden kann, werden in drei Gruppen zusammengestellt. Die erste zeigt zunächst das Weben des Geistes in sich selbst, das Gefühl; vermöge der Aufmerksamkeit wird der gefühlte Zustand in Raum und Zeit hinausgeworfen und wird zur Anschauung, nach welcher als der wichtigsten Erscheinung die ganze Gruppe genannt wird. Indem aber die Intelligenz ihre Aufmerksamkeit auch wieder auf das Angeschaute richtet, wird diese in ein Solches verwandelt, welches die Intelligenz hat, d. h. welches in ihr aufgehoben ist. Damit aber ist auch der Uebergang gemacht zu einer zweiten Gruppe von Erscheinungen, denen die Ueberschrift Vorstellung gegeben wird. Sie bildet die Mitte zwischen den bisher betrachteten Formen, wo die Intelligenz sich bestimmt findet, und denen des frei producirenden Denkens, weil die Intelligenz es bereits mit Bildern des Gegenstandes, also mit ihren eignen Gebilden zu thun hat. Erinnerung als die Fähigkeit eine Anschauung als eine solche wieder zu erkennen, die man bereits gehabt hat, Einbildungskraft als die Fähigkeit, ohne wiederholte Anschauung das Bild derselben zu reproduciren, mit andern zu associiren, endlich aber eine Anschauung zu ihrem Symbol und ihrem Zeichen zu machen, endlich Gedächtniss als die Macht über diese Zeichen, und als die Gewalt sie mit ihren Bedeutungen und unter sich zu verbinden, bilden den Inhalt dieser Paragraphen, welchen Zusätze beigegeben sind, die die Sprache und die Bezeichnung der Worte durch Schrift

---

1) Encyclopädie III. §. 440—443. 2) Ebend. §. 445—468.

betreffen. Die dritte und letzte Hauptentwicklungsstufe der Intelligenz bildet das Denken. Wenn in dem Gedächtniss das Subjective (die Bedeutung) und das Objective (der Laut) nur äusserlich verbunden war, so besteht dagegen das Denken darin, dass die Gewissheit gegeben ist, dass das Gedachte als solches ist, und dass was ist nur ist, sofern es gedacht ist. Das Denken in seinen verschiedenen Functionen Verstehen, Urtheilen und Schliessen, hat die Objectivität so zu ihrem Besitz, schaltet frei in ihr, indem sie sich darin gefunden hat. — Ganz wie die Betrachtung des theoretischen, so beginnt auch die des praktischen Geistes [1] oder des Willens mit der Betrachtung des (praktischen) Gefühls, und geht von da aus durch alle seine Entwicklungsstufen mit ihm, bis dahin wo sich der Wille mit objectivem Inhalt erfüllt hat, so dass was der Wille producirt nicht mehr Genuss, sondern Handlung ist. Während im Gefühle nicht über das Subject hinausgegangen wird, und es hier nicht zu höheren Bestimmungen kommt als zu denen des vorgefundenen, zufälligen Zusammen- oder Nichtzusammen-Treffens mit dem Bedürfniss, was man Angenehm und Unangenehm nennt, verhält sichs anders auf der zweiten Entwicklungsstufe des Willens, wo der Wille selbst die Angemessenheit seiner innern Bestimmung und des Daseyns setzt. Hier wird der Trieb, die Neigung, die Leidenschaft betrachtet und dann gezeigt, wie der Geist indem er sich zugleich von diesen Besonderheiten unterscheidet, über dieselben reflectirt, wählend (Willkühr) ist, und vermöge dessen dazu gelangt, nicht sowol auf eine Befriedigung und einen Genuss zu gehn, als vielmehr auf das Allgemeine in ihnen, die Glückseligkeit. Da aber diese nur durch das Denken zum Gegenstand gemacht wird, so ist ein Punkt erreicht, wo sich der theoretische und praktische Geist als Eins erweisen, und diese Einheit beider wird unter der Ueberschrift: der freie Geist [2] betrachtet, d. h. der Wille wie er indem er denkt sich als frei weiss, Wille als freie Intelligenz ist, und seine gewusste Bestimmung zum gewollten Zweck hat. Der Wille ist so vernünftiger Wille und damit die Thätigkeit, seinem Inhalte Wirklichkeit zu geben, worin er objectiver Geist ist, dessen Betrachtung einer andern Wissenschaft angehört.

---

6. Vergleicht man, um nicht einen äussern Maassstab anzulegen, *Hegel's* Psychologie nur mit dem, was es selbst ausdrücklich von einer wissenschaftlichen Untersuchung for-

1) Encyclopädie III. §. 469—480. 2) Ebend. §. 481—482.

dert, so wird man an der Anthropologie hinsichtlich der befolgten Ordnung Manches tadeln müssen. Hinsichtlich eines Punktes, des wichtigsten, bekennt dies *Hegel* eigentlich selbst. Denn ganz wie *Spinoza*, weil es ihm unmöglich war, es sehr schwer nennt, den Standpunkt der Imagination ganz zu verlassen, ganz so klagt *Hegel* wiederholt, es sey schwer, der Gewohnheit ihren Platz anzuweisen. Bedenkt man, dass er dort wo er die Gewohnheit abhandelt, genöthigt ist auf die Empfindung zurückzugehn, und Vieles zu wiederholen was dort abgehandelt war, dass eben so, wo er von der wirklichen Seele spricht er ausdrücklich sagt, es seyen die Verleiblichungen zur Gewohnheit geworden, dass er endlich wiederholt den Tod als Gewohnheit, eben so aber auch das Erwachen des Ich als Product der Gewohnheit bestimmt, — so wäre es offenbar consequenter gewesen sowol die Empfindung, mit welcher der erste Abschnitt der Anthropologie schliesst, als die Gewohnheit, welche den Schluss des zweiten bildet, in den dritten hinüberzunehmen und mit der Empfindung und ihrem durch die Gewöhnung vermittelten Resultate den Uebergang zur Phänomenologie zu machen. Es hätte dann zu den natürlichen Qualitäten und den natürlichen Veränderungen der natürliche Gegensatz der Geschlechter und des Schlafens und Wachens das dritte Glied gebildet, während jetzt, etwas seltsam, die Geschlechtsdifferenz unter die Veränderungen gestellt wird. Eben so hätte in dem Abschnitte, welcher die fühlende Seele betrachtet, indem die Gewohnheit dort wegfiel, das Selbstgefühl die dritte Stelle eingenommen (das zweite Glied hätte dann das von *Hegel* selbst vielfach berücksichtigte Ahnden gebildet, welches er oft als Synonymon von Fühlen braucht). Durch eine solche Anordnung wäre ausser unnützen Wiederholungen auch dies vermieden, dass ganz heterogene Erscheinungen, bloss deswegen weil sie in der Krankheit des Somnambulismus gleichzeitig vorkommen (z. B. Rapport und Aufhören der Specification der Sinne), in einem Paragraphen berücksichtigt wurden, was eben so unsystematisch ist, als wenn der Physiologe bei Betrachtung der Function der Hirnnerven auch die Fettbildung abhandeln wollte, weil im Typhus Delirien Statt haben und zugleich Abmagerung erfolgt. — Der zweite Theil der Lehre vom subjectiven Geiste muss als der abgerundetste anerkannt werden. — Was den dritten betrifft, so ist anzuerkennen, dass er nicht nur über die anthropologische d. h. einseitig *Spinozistische*, und phänomenologische d. h. einseitig *Fichte'sche* Auffassung des Geistes hinausgeht, sondern dass hier — (ganz wie Aehnliches in den kritischen Bemerkungen zur

Logik an dieser gelobt ward p. 770) — innerhalb dieses Theils dieser selbe Gegensatz noch einmal hervortritt um abermals überwunden zu werden. War nämlich dem *Spinoza* der *intellectus* Alles und verschlang er ihm das Wollen, war dagegen bei *Fichte* das Ich vor Allem Wille, so zeigt *Hegel*, dass auch über diesen Gegensatz hinausgegangen werden müsse. Zu bedauern aber ist, dass das praktische Verhalten des Geistes im Verhältniss zum theoretischen so kurz abgehandelt ist. Schlimmer als dieser Mangel, dem noch dazu durch Andere, namentlich durch *Daub*, abgeholfen worden, ist ein anderer: die Einheit des theoretischen und praktischen Geistes ist in einer Weise gefasst, wie sie eigentlich nicht mehr in die Psychologie sondern vielmehr in die Ethik gehört, und es ist darum begreiflich, dass die erste Ausgabe der Encyclopädie diesen Punkt ganz der Lehre vom objectiven Geiste zuweist, und dass die späteren Ausgaben hier nur enthalten, was in der Rechtsphilosophie wiederholt wird. Indem nämlich *Hegel* über das theoretische und praktische Verfahren hinausgehend, sogleich zu dem Willen übergeht, wie er das Vernünftige will, d. h. das, was recht ist, und wie er sich dessen bewusst ist, dass die Freiheit sein Wesen ausmacht, ist eine Gestalt des Wollens beschrieben, die ethischen Werth hat, ja von der er selbst sagt, das Alterthum kenne sie nicht und sie sey ein Product der christlichen Anschauung. Dass dergleichen nicht in die Psychologie gehört ist klar. Dagegen gibt es einen Punkt, der ganz innerhalb der psychologischen Betrachtung liegt, und auch jenen Gegensatz überwunden hat. Dies ist nämlich der Character als das zur Gewohnheit gewordene und auf Maximen beruhende Wollen, welches eben sowol das Vernünftige als das Unvernünftige zum Inhalt haben kann, und darum gar nicht allein der ethischen Beurtheilung unterliegt. Dieser Punkt durfte um so weniger übergangen werden, als das Wollen der Glückseligkeit im Unterschiede gegen das Suchen der blossen Lust, an diese psychologische Einheit des theoretischen und praktischen Verhaltens grenzt, und sie, wenigstens ihren Keim, enthält. Dieses Ueberspringen einer wesentlichen Stufe hat seinen Grund in einer gewissen Hast, mit der *Hegel* dem objectiven Geiste zueilt. Man könnte darin einen Rest der Verachtung gegen Psychologie sehn, welche das Identitätssystem gezeigt hatte, und die auch *Hegel* öfter verräth, wenn er von den Thatsachen des Bewusstseyns spricht. Hier hätte *Hegel* manchen sorgfältigen Psychologen zu Muster nehmen können. *Schubert* und *v. Berger* zum Beispiel. Vor Allen aber, und namentlich in dem eben berührten Punkte, *Herbart* der, so strenge er

das Psychologische und Ethische trennt, dennoch den Character in der Psychologie abhandelt. So sehr die Standpunkte Beider divergiren, so wird *Hegel* gegen *Herbart's* Behauptung, dass die, welche Metaphysik auf Psychologie gründen, das richtige Verhältniss umkehren, eben so wenig Etwas einwenden können wie *Herbart* gegen die *Hegel'sche*: dass es sich darum handle in die Erkenntniss des Geistes den Begriff wieder einzuführen.

§. 51.

Die Lehre vom objectiven Geist.

Auch in der Ethik handelt es sich darum, geltend gemachte Einseitigkeiten zu überwinden, indem das Wahre in ihnen zu seinem Rechte kommt. Die Trennung des formellen Rechtes und der Moralität, die *Kant* geltend gemacht hat, wird beibehalten, zugleich aber dessen Wink befolgt, der die Sittlichkeit über beide stellt. Bei vielen Berührungspunkten die *Hegel's* Lehre namentlich mit *Steffens'*, dann auch mit Lehren *Baader's* und *Krause's* zeigt, treten doch auch wichtige Differenzen hervor, namentlich von den beiden Letzteren, weil diese die Seiten zu sehr hervorheben, welche *Hegel* vielleicht zu sehr vernachlässigt.

1. Der starren Ethik *Spinoza's*, welcher wie der in vieler Beziehung ihm geistesverwandte *Hobbes*, ganz im Sinne der vorchristlichen Zeit alle Subjectivität von der sittlichen Substanz verschlungen werden liess, war im 18ten Jahrhundert eine Moral gegenübergetreten, welche den diametral entgegengesetzten Character hatte. Ihr Subjectivismus, der sich zuerst darin gezeigt hatte, dass die Neigungen und Triebe zur Norm des Handelns gemacht wurden, hatte sie endlich zu dem sinnlichen Egoismus der Franzosen, oder zu dem reflectirten der deutschen Aufklärung, mit ihrer Selbstbewunderung und ihrer Gewissensruhe, geführt. Die Ausgleichung dieses Gegensatzes beginnt durch *Kant*; indem er die Legalität neben die Moralität stellt, dort nur den Thatbestand, hier nur die Gesinnung geltend macht, ist in diesem Dualismus beiden Seiten Recht gegeben. Er hat aber noch mehr gethan. Ganz wie durch den gemein-

schaftlichen Namen Vorstellung, den er den Anschauungen und Begriffen gegeben, er gezeigt hatte wo die von ihm geweissagte Wurzel der beiden. Stämme der Erkenntniss zu suchen sey (s. §. 19, p. 435), ganz so hat er dadurch, dass er seiner Rechts- und Tugendlehre das gemeinschaftliche Titelblatt Metaphysik der Sitten gab, darauf hingedeutet, dass die Sitte über das Recht und die moralische Tugend hinausgehe. Es ist früher (p. 696) hervorgehoben, dass *Hegel* in seiner Abhandlung über das Naturrecht durch den von ihm fixirten Begriff der Sittlichkeit, den Gegensatz des legalen und moralischen Handelns überwunden habe. Er hat damit zu *Kant's* Titelblatt das Buch geschrieben, ganz eben so wie *Reinhold* durch seine Theorie des Vorstellungsvermögens, was *Kant* als ein „Vielleicht“ ausgesprochen, in ein „Gewiss“ verwandelt hatte. Indem das Legale und Moralische nach *Hegel* ein untergeordnetes Moment im Sittlichen seyn, in diesem seine Wahrheit und darum seinen eigentlichen Grund haben soll, hat er sich auf einen Standpunkt gestellt, der eben sowol über den Objectivismus der ersten Periode neurer Philosophie als über den Subjectivismus der zweiten hinaus ist. Da aber Einseitigkeiten nicht dadurch überwunden werden, dass man sie ignorirt, sondern durch gleichzeitige Anerkennung, so wird jenen beiden Standpunkten eingeräumt werden müssen, dass sie eine relative Berechtigung haben. Ganz wie dies oben bei der Logik und bei der Psychologie nachgewiesen wurde, ganz so löst *Hegel* auch hier seine Aufgabe so, dass er im ersten Theil seiner Ethik, welcher das formelle Recht betrachtet, darauf hinweist, dass es eine, freilich beschränkte, Sphäre gebe, in welcher in der That die Gesinnung ganz ausser Acht zu lassen ist, dass er weiter im zweiten Theil, der die Moralität betrachtet zugibt, dass in einer bestimmten Sphäre das subjective Ueberzeugtseyn die höchste Autorität sey. Endlich aber im dritten Theil zeigt er, wie jene Gebiete immer enger werden, je mehr sich das Subject zur wahren Sittlichkeit erhebt, deren eine Form (die Ehe) ja schon *Fichte* eben so wenig unter das legale oder moralische Handeln hatte unterbringen können, wie *Kant* ihre höchste Erscheinung, die Geschichte. (Vgl. §. 27, p. 664.) Es folgt aber aus dem eben Gesagten, dass es durchaus nothwendig ist, was man von vielen Seiten her *Hegel* zum Vorwurf gemacht hat, dass der erste Theil seiner Ethik, die Lehre vom formellen Recht mit dem übereinstimme, was der vorchristliche Geist erzeugt hatte. Dieser war es ja, wie oft bemerkt worden ist, der die Subjectivität nicht aufkommen liess. Der Abhandlung der einzelnen Theile schickt *Hegel*

eine Einleitung[1] voraus, in welcher er zuerst die Aufgabe der Rechtswissenschaft dahin bestimmt, dass sie nicht sowol die Entstehung der Rechtsbestimmungen zu erklären als vielmehr durch Nachweis ihrer Vernünftigkeit sie zu begreifen habe, und dann den Begriff des Rechts im Allgemeinen (d. h. dessen was überhaupt, nicht nur moralisch oder juridisch, recht ist) zu fixiren sucht. Es geschieht dies durch eine ausführlichere Untersuchung über den Willen, als die Encyclopädie gegeben hatte. Es wird gezeigt, wie der Wille, welcher als reine Allgemeinheit oder Einheit mit sich, blosse Form des Wollens ist, den Inhaltsbestimmungen gegenüber, die den Willen, als seine Triebe und Neigungen, determiniren, als abwägende Willkür sich zeigt, die nichts Höheres kennt als jene, durch Bildung vermittelte (Reflexions-) Allgemeinheit der Befriedigungen, die man Glückseligkeit nennt, dass aber endlich der Wille sich einen an und für sich allgemeinen d. h. vernünftigen Inhalt zu geben habe, und dass er erst darin, indem er gar nichts will als die Freiheit selbst, der wahre freie Wille sey. Das Product nun dieses freien Willens als das Daseyn, und als eine wirkliche Welt, oder umgekehrt: das Daseyn als Product des nur die Freiheit wollenden Willens, ist das Recht, nicht nur im beschränkten juridischen Sinne, sondern ganz im Allgemeinen. Das Recht hat eben darum objective Wirklichkeit wie die Natur, hat die Form der Nothwendigkeit, nur mit dem Unterschiede, dass es als die vom Geiste selbst hervorgebrachte zweite, Natur von dem Bewusstseyn anerkannte Gültigkeit hat, worin die Heiligkeit des Rechtes besteht, und vermöge der es Achtung verlangt. Das Recht ist daher die Freiheit als realisirter Begriff, als Idee. Die verschiedenen Gestalten des Rechtes bilden unter sich eine Stufenfolge, indem in dem abstracteren oder formelleren Rechte die Freiheit weniger entwickelt ist, als in dem concreteren, welches eben darum mehr berechtigt ist als jenes; aber auch hinsichtlich der untersten Stufe des Rechts ist es unrichtig, wenn sie als Beschränkung der Freiheit gedacht wird. Vielmehr ist alles Recht Verwirklichung der Freiheit und tritt nur der Willkühr entgegen. Nach dem Stufengange der Idee des an und für sich freien Willens erscheint das Recht zunächst als das Recht des in seiner Unmittelbarkeit existirenden freien Willens, d. h. als das

2. Recht der Person oder als das formelle, abs-

1) Grundlinien der Philosophie des Rechts. WW. VIII. §. 1—38. Encyclopädie §. 483—486.

tracte Recht[1]. Da hier das Recht sich nur auf das Person-seyn bezieht, ganz abgesehn von den sonstigen, moralischen und sittlichen Bestimmungen, so dass sich die Summe aller rein privatrechtlichen Bestimmungen in die Befugniss Person zu seyn und das Verbot der Person zu nahe zu treten, zusammenfassen liesse, so ist es erklärlich, dass so Vieles an die Bestimmungen des Volkes sich anschliesst, welches den welthistorischen Beruf gehabt hat den Begriff der Privatperson zu finden, und mit eiserner Consequenz zu bethätigen. Vielleicht ist an diesem Theil der *Hegel'schen* Ethik viel mehr dies zu tadeln, dass er zuviel sich von den Bestimmungen des römischen Rechtes entfernt hat. Dass z. B. das Recht zu testiren aus den Privatrechten ausgeschlossen wird, ist schwerlich zu loben. Da weiter das Person-seyn und nur dieses Rechte gibt, so war es natürlich, dass *Hegel* die, wenigstens in der Bezeichnung, unlogische Eintheilung in Personen- und Sachenrecht verlassen musste. Es gibt nur solche (Privat-) Rechte, die Personen zu ihrem Subject und Sachen zu ihrem Objecte haben. Die Freiheit und Persönlichkeit gibt sich Daseyn im Eigenthum, welches so zum Begriffe der Person gehört, dass der völlig Eigenthumslose nicht Person wäre, und welches darum in seinen einzelnen Momenten: Besitznahme, Gebrauch und Entäusserung der Sache betrachtet wird. Die Nothwendigkeit, dass die Person Eigenthum habe, und doch zugleich in der Entäusserung ihre Freiheit dagegen bethätige, führt zu dem Verhältniss wo vermöge des Zusammentreffens zweier Willen Eigenthum behalten (erworben) wird, indem es nicht behalten (veräussert) wird, dies ist der Vertrag, welcher auf die drei Formen der Schenkung, des Tausches und der Verpfändung, als der Vervollständigung des Vertrages, zurückgeführt wird, wie *Hegel* selbst bekennt im Anschluss an *Kant*. Dass für den Vertrag der Begriff des Werthes der Sache, und des gemeinschaftlichen Ausdrucks aller Werthe, des Geldes, von grösster Wichtigkeit ist, versteht sich von selbst. Indem aber so verschiedene Weisen gegeben sind, rechtmässiges Eigenthum zu haben, erweist sich der Rechtsbegriff selber als dialektisch, das Unrecht als möglich, und das Recht dem Unrecht gegenüber ist neben den beiden angegebenen Gestalten des Rechts zu betrachten. Das unbefangene Unrecht, in welchem das Recht respectirt, der besondere Wille aber nicht geachtet wird, der Betrug in welchem gerade das Gegentheil geschieht, endlich das

1) Grundlinien der Philosophie des Rechts §. 34—104. Encyclopädie §. 84—502.

Verbrechen in welchem der Person Zwang, dem Rechte Gewalt, angethan wird, werden nach einander betrachtet, und gezeigt dass, da das Unrecht das an sich Nichtige ist, es sich als Nichtiges erweisen muss, dass aber nur in den beiden letzten Formen des Unrechts, diese seine Nichtigkeit durch die vergeltende Strafe realisirt wird. (Allen relativen Strafrechtstheorien wird höchstens für die Modalität der Strafe Bedeutung zugeschrieben.) Erst hier, wo das Recht als der gegen den Zwang geübte Zwang erscheint, erst hier kann die Erzwingbarkeit als Prädicat aller Rechtspflichten sich ergeben. Indem aber die Vollziehung der Strafe zur Bedingung hat, dass der subjective Wille (des Richters wie des Bestraften) sich dem Gesetze unterwirft, weist das peinliche Recht auf eine Einheit des Rechts und des subjectiven Wollens hin, wie sie in der

3. Moralität gegeben ist, die der zweite Theil [1] der Rechtsphilosophie betrachtet. Wenn die Rechtslehre gezeigt hatte, dass die Freiheit in einer Sache Daseyn haben kann, welche als Eigenthum respectirt, als verbrecherische That gestraft werden muss, so hat dagegen hier die Freiheit ihren Boden und ihr Daseyn in der Subjectivität des Willens. Wenn darum auf dem Standpunkte des formellen Rechts Regress an meiner Person genommen wurde, wo ich that, was eine Rechtsverletzung ist, so gilt dagegen hier nur das als mein, was wirkliche Handlung ist, d. h. was mit meinem Wissen und Willen geschehn ist, eine Distinction, die das Alterthum, welchem die moralische Vertiefung fremd ist, nicht macht, so dass dort der unwissend fehlende Oedipus gestraft wird als wenn er es absichtlich gethan habe. Die wesentlichsten Punkte, wodurch eine Handlung moralisch, imputabel, wird, sind: dass sie in meinem Vorsatz lag und ich also an ihr Schuld bin, weiter dass sie beabsichtigt wurde, d. h. dass sie in der Totalität aller ihrer Bestimmungen, wozu auch ihre nächsten Folgen gehören, zum Zweck gemacht wurde und Interesse für mich hatte. Dieses Interesse ist so sehr ein berechtigtes, dass der Totalität der Interessen, dem Wohl und Leben, die abstracten Rechtsbestimmungen weichen müssen (Nothrecht). Die Wahrheit dieses Conflicts von Recht und Wohl ist das positive Verhältniss beider, welches uns dort entgegentritt, wo das subjective Wissen als Gewissen entscheidet was objectiv recht oder das Gute ist. Hier nimmt das Subject das Recht in Anspruch, nur das von ihm als vernünftig Erkannte gelten zu lassen, lässt, ob et-

1) Grundlinien der Philosophie des Rechts §. 105—141. Encyclopädie §. 503—512.

was Werth habe und gut sey, davon abhängen ob es selbst von seinem Werthe überzeugt ist. Wo noch kein Gewissen erwacht ist, wie beim Kinde, kann man nicht vom Guten sprechen sondern nur von Unschuld. Allein es ist keine Nothwendigkeit da, dass mein Ueberzeugtseyn nicht irrig sey, und also mein Wissen und das objectiv Gültige auseinanderfallen. Das Gewissen ist eben deswegen ganz wie die Möglichkeit des Guten, so auch die Möglichkeit des Bösen, dessen alleiniger Zweck ist, aufgehoben zu werden, so dass es nothwendig eben sowol ist als nicht ist. In der Ueberwindung des Bösen, die wegen seiner Nichtigkeit nothwendig ist, wird aber eine neue und höhere Einheit des objectiv Geltenden und des subjectiv Gewollten erreicht, welche den Uebergang bahnt zu der Wahrheit des Rechts und des Guten. Es ist das Recht aber als subjective Gesinnung, das Sittliche.

4. Die Sittlichkeit, welche den Inhalt des dritten Theils[1] bildet, ist wie sich zum Voraus denken lässt mit grösserer Vorliebe, und eben darum ausführlicher, behandelt als das Recht und die Moralität. Die einleitenden Paragraphen[2] bestimmen zunächst den Begriff der Sittlichkeit dahin, dass an die Stelle des abstracten Guten das objectiv Gültige als die Substanz getreten sey, die in den Subjecten ihre concrete Wirklichkeit habe. Diese Substanz sondert sich in besondere sittliche Mächte, die sich in einem Systeme von Einrichtungen manifestiren, welche einmal da sind und für das Subject unverbrüchliche Geltung haben, mit denen es aber andrerseits durch Glauben und Vertraun d. h. das Zeugniss seines subjectiven Geistes, sich Eins weiss. Je nachdem das Subject sich von jenen Mächten unterscheidet oder sie in sich gewähren lässt, erscheinen sie als Pflichten oder als die Tugend der Rechtschaffenheit. Ihre wahrste Erscheinung haben sie indem sie Gewohnheit, Sitte, des Individuums sind; dann zeigt sich die sittliche Substanz als der wirkliche d. h. wirksame Geist eines grössern Ganzen, sey dieses nun Familie, sey es Volk. Dieser Geist erscheint nun zunächst in seiner Natürlichkeit dort wo er A. die Familie[3] constituirt. Die Familie wird begründet durch die Ehe in welcher die natürliche Beziehung der Geschlechter zur Grundlage, und darum zum untergeordneten Momente, sittlicher und also ewiger Gemeinschaft wird, in der die zwei Personen sich ganz — daher Monogamie —, frei — darum nicht Solche die von

1) Grundlinien der Philosophie des Rechts §. 142 — 360. Encyclopädie §. 513 — 552.

2) Ebend. §. 142 — 157.

3) Ebend. §. 158 — 181.

Natur verbunden sind — einander hingeben und so zu einer (sittlichen) Person werden, die ihr Eigenthum hat, durch die Kinder wächst, und in diesen, welche ein Recht auf Erhaltung und Erziehung haben, und denen eben darum das Eigenthum verbleibt, fortlebt. (Die Intestat-Erbfolge ist nur zu begreifen wenn auf die Natur der Familie Rücksicht genommen wird. Das Testiren findet nur dort und in soweit Statt, als das Familienleben nicht normal sich entwickelt.) Das Mündigwerden der Kinder, ihr Gründen eines eignen Hausstandes, endlich der Tod der Eltern lässt ein Verhältniss von Familien entstehn, welches die zweite Form der Sittlichkeit gibt B. bürgerliche Gesellschaft[1]. Unter diesem Namen fasst *Hegel* alle die Aeusserungen des sittlichen Lebens zusammen, über welche eine Commune nicht hinausgeht, die aber eben so eine Seite des Staatslebens ausmachen, so dass es kein Widerspruch ist, wenn einmal gesagt wird, dass hier das Familienglied zum Bürger (*bourgeois*) geworden ist, dann aber: die bürgerliche Gesellschaft sey der äussere oder Noth-Staat, der Staat des Verstandes, für den es keinen andern Zweck gebe, als den, Sicherheitsmittel für das Eigenthum zu seyn. In der That handelt es sich in dieser Sphäre nur um das eigne Wohl und die Befriedigung particularer Bedürfnisse und Interessen, und es könnte scheinen als wenn die Sittlichkeit der Familie ganz verschwunden wäre, wenn nicht durch die Arbeit, welche die Befriedigung erkauft, das System der Bedürfnisse dazu führte, dass das Wohl des Einzelnen mit dem Wohlstande des Ganzen zusammenfällt, nach Gesetzen, welche die Staatsökonomie aufzusuchen hat. In diesem Haushalte der bürgerlichen Gesellschaft ist von der grössten Wichtigkeit die, durch Vermehrung und Verfeinerung der Bedürfnisse nothwendig gewordene, Theilung der Arbeit, welche einerseits die Maschinen mit ihren guten und schlechten Folgen ins Daseyn ruft, denen aber auch die Besonderung der bürgerlichen Gesellschaft in die drei Stände zu Grunde liegt, vermöge der die Rechtschaffenheit des Bürgers sich zur Standesehre specificirt. Der substanzielle Stand, der, an dem Boden haftend, den Stoff für die Befriedigung schafft, und die substanzielle Sittlichkeit repräsentirt, welche die altadlige Gesinnung genannt werden kann, der Stand des Gewerbes und der Reflexion, welcher jenen Stoff formirt und an den Geniessenden bringt, und in dem eben deswegen das subjective Talent, Geschicklichkeit, Glück u. s. w. in den Vordergrund tritt, endlich der denkende oder all-

1) Grundl. der Phil. des Rechts §. 182—256.

gemeine Stand, welcher die allgemeinen Interessen zu seinem Geschäfte, und wie der zweite eine durch seine Geschicklichkeit vermittelte, wie der erste eine durch das Ganze der Gesellschaft gesicherte, Subsistenz hat, werden nach ihren Hauptmomenten characterisirt. — Auf die Betrachtung des Haushalts der bürgerlichen Gesellschaft folgt die der Rechtspflege. Hier zeigt sich, welches die Weise ist in der, und welches das Organ durch das, zu Stande kommt was die Rechtslehre als nothwendig erkannt hatte: die Sicherheit des Eigenthums und die Bestrafung des Verbrechens. Es tritt dann weiter hier besonders hervor, dass in der bürgerlichen Gesellschaft der Mensch als solcher gilt, so dass es für sie keinen Unterschied macht, ob er Jude oder Christ u. s. w. ist. Die Nothwendigkeit einer niedergeschriebnen Gesetzsammlung, ihrer Zugänglichkeit, die Oeffentlichkeit des Gerichtsverfahrens, in Criminalfällen die Initiative des Staats, die Entscheidung der Geschwornengerichte über den Thatbestand u. s. w. werden als in dem Begriffe der Sache liegend entwickelt. Wie in der Rechtspflege das juridische Moment in der bürgerlichen Gesellschaft hervortritt, so das moralische in ihrer Function als Polizei; es ist zugleich die höchste Function derselben da hier das Wohl, was die Staatsökonomie betrachtete, als Recht behandelt und verwirklicht wird. Zur polizeilichen Function gehört es, Hindernisse des Verkehrs und der Sicherheit aus dem Wege zu räumen, den Einzelnen, welcher Sohn der bürgerlichen Gesellschaft ist, gegen etwanigen Familien-Egoismus zu schützen, das Entstehen des Pöbels und wo er entstanden ist sein Uebergewicht durch Armenpflege und Regelung der Auswanderung zu verhindern. Den höhern Zwecken der Polizei dienen dann, eben so wie sie und mehr, die Corporationen und Innungen, innerhalb deren Jeder, auch der Arme, seine Ehre hatte, die Unterstützung nicht demüthigte, und durch deren Verschwinden der Einzelne versucht ist, die ihm mangelnde (Meister-) Ehre durch anderes Sich-hervorthun, Luxus u. s. w. zu ersetzen. Heiligkeit der Ehe und Ehre in der Corporation sind die zwei Momente, um welche sich die Desorganisation der bürgerlichen Gesellschaft dreht. In der Familie und der Corporation hat seine eigentlichen Wurzeln die dritte und höchste Gestalt der Sittlichkeit, in der die sittliche Idee ihre volle Wirklichkeit hat. Es ist C. der Staat[1]. Im Staate als der selbstbewussten sittlichen Substanz vereinigt sich das Princip der Familie und der bürgerlichen Gesellschaft. Er ist der allgemeine substanzielle Wille wie

1) Grundlinien der Philosophie des Rechts §. 257 — 360.

er in den Subjecten Realität hat, die sich durch ihn, als die allgemeinen Gesetze ihres Handelns, bestimmen lassen. Seit *Rousseau* pflegt man den Staat als etwas Beliebiges anzusehn, dies ist er eben so wenig wie es richtig ist mit Herrn *v. Haller* alles Recht auf die Macht zurückzuführen, sondern seine Nothwendigkeit und darum die Verpflichtung für Jeden, einem Staate anzugehören, liegt darin, dass er die Wirklichkeit der sittlichen Freiheit ist, die sich objectiv als System von Institutionen, subjectiv als Glaube an sie und Vertraun, d. h. als patriotische Gesinnung manifestirt. Der Staat besteht durch die Gesinnung, darum kann er nicht, wie die bürgerliche Gesellschaft, gleichgültig seyn gegen das religiöse Bekenntniss, er verlangt eins von seinen Gliedern. Der moderne Staat ist aber so stark, dass er selbst solche Religionen, die zu antipolitischen Sätzen gekommen sind, wie die der Quäker und Juden, zu ertragen vermag. Die Institutionen des Staates bilden einen Organismus, die Verfassung, welche unter der Ueberschrift *a*) Inneres Staatsrecht zuerst zu betrachten ist. Sie besteht, wie die eines jeden lebendigen Organismus, darin, dass die wesentlichsten Functionen des Staates in bestimmten Organen sich verwirklichen, deren Selbstständigkeit Krankheit wäre, deren Sonderung zu seiner Gesundheit gehört. Die Verfassung als das Verhältniss dieser Functionen, der Staatsgewalten, kann eben darum nicht gemacht werden, sondern ist die sichtbare Manifestation des Geistes, der in einem Volke lebt, so dass jedes Volk die Verfassung hat die für dasselbe passt. Die Garantien der Verfassung liegen nur in der Gesinnung die das Volk beseelt. Ausdrücklich nennt es *Hegel* (Religionsphil. I. p. 251) eine Bewusstlosigkeit, wenn auf das Formelle der Constitution das Gewicht gelegt wird, was auf die Gesinnung zu legen ist. Die Momente des Staatslebens sind folgende: Es zeigt sich der Staat als die Gewalt, das Allgemeine zu bestimmen und festzuhalten d. h. als gesetzgebend, dann als die Gewalt der Subsumtion der besondern Sphären unter das Allgemeine, als Regierungsgewalt, endlich als die Macht der Subjectivität und letzten Willensentscheidung, als die fürstliche Gewalt, in der die unterschiedenen Gewalten zur individuellen Einheit zusammengefasst sind, die also die Spitze und der Anfang des Ganzen ist. Diese vernünftige Form des Staates, die constitutionelle (oder vernünftige) Monarchie, wird nun nach diesen einzelnen Momenten betrachtet und dabei mit der fürstlichen Gewalt begonnen. Die grundlose Entscheidung welche das Alterthum vom Orakel erwartete, ist von der modernen Anschauung in den Willen versetzt, in welchem der Staat Subject wird und zwar auf

natürliche Weise, durch Geburt. In dieses Subject fällt die Souverainetät des Staates, mit dem unveräusserlichen Majestätsrecht zu begnadigen und über jeder Verantwortung zu stehn, die die von ihm erwählten Diener zu tragen haben. Diese sind es, durch welche die Regierungsgewalt, die richterliche sowol als die polizeiliche, sich bethätigt. Sie leisten weder beliebige Dienste gleich den fahrenden Rittern, noch sind sie erkaufte Diener, sondern besoldete Beamte des Staates, die dem gebildeten Mittelstande angehören. Monarch und Regierung üben endlich, aber mit Cooperation der Stände, die gesetzgebende Gewalt, indem sie bestimmen was als Recht gelten und was geleistet werden soll. In dem ständischen Elemente wird es offenbar, dass der Staat die unter ihm befassten Sphären nicht absorbirt, es kommt darin das subjective Bewusstseyn der Vielen zur Existenz, der Privatstand bekommt politische Bedeutung und zwar so, dass in der einen (Adels-) Kammer der Stand der substanziellen Sittlichkeit, das Familienprincip und der durch Majorate sicher gestellte Grundbesitz seine politische Macht zeigt, während in der zweiten die bewegliche Seite der bürgerlichen Gesellschaft geltend gemacht wird durch die, welche zu Repräsentanten der Corporationen nicht sowol gewählt werden als durch ihre obrigkeitliche und sonstige Stellung in Commune und Corporation, von selbst bestimmt sind. Die Oeffentlichkeit der Ständeversammlungen die in ihrem Begriffe liegt, dient zugleich dazu, die öffentliche Meinung zu bilden, welche so wie ihr Organ, die Presse, die doppelte Seite hat nur Meinung und also rechtlos und doch auch Einsicht und also, wie die Wissenschaft, berechtigt zu seyn. Der Sophistik in dem Rufe nach Pressfreiheit, dass es sich nur um Gedrucktes (also Geringeres als Thaten), und dann wieder, dass es sich um das Höchste und Geistigste handle, was nicht (wie jede gefährliche That) verhindert werden dürfe, — begegnet eine Reaction, die eben so einen doppelten Character annehmen muss. Durch Rückkehr zu dem Monarchen wird gezeigt, dass sich die Souverainetät des Staates dann auch so zeige, dass was der Staat schützt, Besitz, Eigenthum, Leben, auch ein Nichtiges ist, wo es sich um den Staatszweck handelt, dies geschieht im Kriege, dessen sittliche Bedeutung darin liegt, durch Verhinderung des Verknöcherns in blossen Privatabsichten, den Volksgeist zu erfrischen, und der eines besondern Standes bedarf, in dem die antike Tapferkeit der höhern modernen, der ruhigen Hingabe des eignen Lebens und Wollens, Platz gemacht hat. Der Krieg bahnt den Uebergang zum *b)* Aeussern Staatsrecht. Hier wird gezeigt, dass sowol im

Kriege als im Vertrage, die Staaten als Individuen sich gegenüber stehn, die nicht ein gemeinsames Forum über sich haben, und deren jedes nur sein eignes Wohl, seinen eignen Nutzen, zu erreichen sucht. Zugleich aber erscheint in dieser Dialektik der Völkergeister die Macht, deren Gang in *c*) der Weltgeschichte[1] erkannt wird, der Weltgeist, mit dessen Betrachtung die Lehre vom Staate schliesst. Da *Hegel's* Ansichten über die Weltgeschichte auch noch in besonderen Vorlesungen über Philosophie der Geschichte[2] uns vorliegen, welche ausführlicher darstellen, was in den Schlussparagraphen der Rechtsphilosophie nur angedeutet ist, so kann die Darstellung sich gleichzeitig an beide anschliessen. Ganz wie das Recht vor dem Staate abgehandelt wurde, weil es im letzteren seinen Grund hat, eben so der Staat vor der Geschichte, die eben nichts Andres ist als das Werden des vernünftigen Staates oder, da der nur die wirkliche Freiheit gewesen war, die Realisation der Freiheit. *Hegel* selbst nimmt in seine Philosophie der Geschichte Vieles hinein, was die Kunst und Religion der Völker betrifft, weil Staatsverfassung, Kunst und Religion Manifestationen Eines Geistes sind. Um Wiederholungen zu vermeiden muss das Alles hier weggelassen werden und die Betrachtung, wie *Hegel* das in der Einleitung zu seinen Vorlesungen wiederholt ausspricht, sich ganz auf die Staaten-Entwicklung beschränken. Die Weltgeschichte ist das Gericht das über die Völker gehalten wird, in welchem die mindere Freiheit der höheren weichen und Platz machen muss, das welthistorische Scepter von einem Volke zum andern übergeht. Anthropologische und geographische Bestimmungen machen ein Volk fähig eine bestimmte Stufe in der Auslegung des allgemeinen Geistes zu seyn, und — eben darrum einmal und nie wieder — Epoche in dieser Entwicklung zu machen. Die Geschichte ist die That dieses allgemeinen Geistes, und die welthistorischen Individuen sind seine, mehr oder minder bewusstlosen, Werkzeuge. Da den Inhalt der Geschichte die Freiheit bildet, so kann als ihr Ziel das Bewusstseyn gesetzt werden dass der Mensch als solcher frei ist; diesem Bewusstseyn aber gehen zwei grosse Perioden voraus, in deren erster nur Einer, in deren zweiter nur Einige als frei gelten[3]. Diese drei Perioden sind die der orientalischen, klassischen und germanischen Welt, oder des Despotismus, der Republik und der Monarchie. Die zweite Stufe, welche das erste Los-

1) Grundlinien d. Phil. des Rechts §. 341 — 360. 2) WW. IX.
3) Phil. der Gesch. p. 21 ff.

reissen von der natürlichen substanziellen Sittlichkeit zeigt, zerfällt selbst wieder in zwei Formen, die demokratische und aristokratische, und so ist die Weltgeschichte die Geschichte der grossen vier Weltreiche, des orientalischen, griechischen, römischen und germanischen, welche wiederholt, als die vier Lebensalter der Menschheit, mit denen des Individuums verglichen werden [1]. Bei der Betrachtung der orientalischen Welt [2] wird zuerst begonnen mit den vorgeschichtlichen Völkern, welche in dem primitiven Zustande sich fixirt haben und eigentlich noch zu gar keinem Staate gekommen sind. Hierher gehören wie die Chinesen, deren Staat nur erweiterte Familie, so die Bewohner Indiens in denen die Stände der bürgerlichen Gesellschaft zu Kasten versteinert sind; erst Persien zeigt ein wirkliches Reich und nur als Bestandtheile dieses Reiches werden Aegypten und alle vorderasiatischen Völker, unter ihnen auch die Juden, abgehandelt. Es folgt die griechische Welt [3], dieses Jünglingsalter der Menschheit, welches von einem Jüngling, Achill, eröffnet, von dem andern, Alexander, beschlossen wird. Was der Orient erreicht hatte, wird hier zum Material der weitern Entwicklung, das patriarchalische Verhältniss hat dem gesetzlichen Zustande Platz gemacht, so aber, dass die Staaten noch kleine Natur-Individuen sind, dass die Gesetze noch auf unmittelbare Weise Alle beseelen, das Subject noch nicht seine individuelle Ueberzeugung bethätigt. Der Untergang der griechischen Herrschaft ist zugleich der Uebergang zur römischen Welt [4], wo der Mannes-Ernst der Menschheit darin sich zeigt, dass einerseits der abstracte Staat die Individualität unterdrückt, andrerseits die eben so abstracte Persönlichkeit in ihrer, nur juristischen, Berechtigung gilt. Die innere Zerrissenheit welche die römische Welt in der Kaiserzeit darbietet, verbunden mit dem Bewusstseyn des Unglücks, welches durch das Judenthum erweckt wurde, sind die Vorbedingungen für das Auftreten des Christenthums, dessen zunächst religiöse Befreiung und Versöhnung nothwendig zu politischer Freiheit werden muss. Dies geschieht durch den germanischen Geist, welcher vorzugsweise Träger des Christenthums ist, und die germanische Welt [5] wird in den drei Perioden, welche durch Karl den Grossen und das Reformationsalter als Abschnittspunkte gebildet

---

1) Philosophie der Geschichte p. 162—107.
2) Ebend. p. 108—231. (Philosophie des Rechts §. 335.)
3) Ebend. p. 232—288. (Rechtsphilosophie §. 356.)
4) Ebend. p. 289—352. (Rechtsphil. §. 357.)
5) Ebend. p. 353—446. (Rechtsphil. §. 358 ff.)

werden, betrachtet. Das fränkische Reich, dieses Resultat der ersten Periode, zeigt den aus dem Christenthum geborenen Staat, aber nur als eine unmittelbare, ephemere, Erscheinung; die Elemente, die in ihm verbunden sind, müssen sich erst wieder trennen um zu einer wahren Einheit zu werden. Dies geschieht in der zweiten Periode, in der namentlich der Gegensatz von Kirche und Weltlichkeit hervortritt, und der Culminationspunkt dieser Periode, die Kreuzzüge, Veranlassung werden, dass der, einseitig gewordene, christliche Geist durch die Berührung mit dem Muhamedanismus sich erfrischt und integrirt, und dazu kommt, im Sittlichen das Daseyn und die Wirklichkeit des Göttlichen zu finden. Dieser Uebergang ist zugleich der Uebergang aus der Polyarchie des Feudalismus zur Monarchie, welche geltend zu machen die Aufgabe unserer Zeit ist. In der nicht durchgeführten kirchlichen Reformation sieht *Hegel* den Grund der revolutionären Bewegungen, die eben deswegen in katholischen Ländern am Meisten sich zeigen, während in protestantischen sich ganz allmählig die Annäherung zu dem politischen Zustande macht, welchen als den wahren die Rechtsphilosophie entwikelt hatte. —

---

5. Wird bei Beurtheilung der *Hegel'schen* Ethik zum Maassstabe die Stellung genommen, die ihm angewiesen wurde, so wird ihr zugestanden werden müssen, dass sie weder nur subjectivistisch ist wie die *Kant-Fichte'sche*, noch auch den Rechten des Subjects so zu nahe tritt wie der Spinozismus, und dass sie eben darum so viele Verwandtschaft zeigt mit dem, was *Steffens, Baader* und *Krause* in ihren Lehren vom Staate behauptet hatten. Schwerlich aber wird man sagen können, dass sie von beiden Einseitigkeiten gleich weit entfernt sey. Der Umstand dass, als *Hegel* mit seiner Rechtsphilosophie hervortrat, der Subjectivismus der Kantianer und Halbkantianer so sehr das grosse Wort führte, dass Naturrecht und Revolutionär fast gleichbedeutend geworden war, macht es erklärlich, dass *Hegel* im Gegensatz dazu wieder die substanzielle Sittlichkeit mit mehr Nachdruck betonte als er es zu andern Zeiten gethan hätte. Zwar darein wird man die Einseitigkeit nicht setzen müssen worin Viele sie gefunden haben, dass seine Vorrede zur Rechtsphilosophie die Sätze enthält: „Was vernünftig ist das ist wirklich und was wirklich ist das ist vernünftig,“ denn was den ersten betrifft, so appellirt er mit Recht an Verstand und Religion, welche beide lehren, dass das Vernünftige nicht so ohnmächtig seyn kann, dass es ein blosser Wunsch bliebe, was den

zweiten, so braucht man nur in der Logik nachzusehn was nach *Hegel* „wirklich“ heisst, um darin eher eine Trivialität als eine Paradoxie zu finden. Auch darin möchten wir noch keine Einseitigkeit sehn, dass in derselben Vorrede von der „Rabulisterei der Willkühr“ die Rede ist, „die sich Philosophie nennt“, dass wegen seiner Wartburgsrede *Fries* ein „Heerführer solcher Seichtigkeit“ genannt wird; *Hegel* schrieb dies zu einer Zeit, wo jene Grundsätze in *Kotzebue's* Ermordung und die sich daran anschliessende Demagogen-Verfolgung, in *De Wette's* Erklärung über *Sand's* Verbrechen und die dadurch veranlasste Zerrüttung collegialischer Verhältnisse in Berlin, ihre praktischen Früchte getragen hatten, und, was die Hauptsache, der Herzenserguss in einer Vorrede ist nicht das System der Wissenschaft. Dieses selbst aber zeigt die oben angedeutete, erklärliche darum aber nicht zu rechtfertigende, Einseitigkeit. Sie tritt vor Allem in der stiefmütterlichen Weise hervor, in welcher *Hegel* die Moralität behandelt, und die es erklärlich macht, dass während seines Lebens *Michelet* (s. pag. 706) diesem Mangel abzuhelfen suchte. Wie jetzt dieser Theil der Ethik vor uns liegt, enthält er eigentlich nur die Lehre von der Imputation, d. h. gleichsam den Anhang zur Rechtslehre, und dann wieder: den Uebergang zur Sittlichkeit. Der eigentliche Inhalt, die Tugend- und Pflichtenlehre, wird in diesem Uebergange nur erwähnt, um zu sagen sie habe eigentlich keinen eigenthümlichen Inhalt, sondern betrachte die Form, in der die Sittlichkeit sich im Subjecte bethätige. Aber auch in der Behandlung der sittlichen Organismen tritt eine, oft ungerechte, Verachtung gegen die subjective Seite hervor; so wenn ohne Weiteres die Eheschliessung die in der elterlichen Bestimmung ihren Anfang hat, als die sittlichere bestimmt wird gegen die, welche von der individuellen Zuneigung ausgeht, so in manchen Bestimmungen hinsichtlich der bürgerlichen Gesellschaft, so in vielen, die den Staat betreffen, wo die entschieden mehr Recht hatten, welche ihn den Staats- und Hof-Philosophen — (Beides war damals glücklicher Weise synonym) — zu nennen pflegten, als die welche heut zu Tage — (weil sie von seiner Rechtsphilosophie nur wissen, dass er den Fürsten einen „Punkt auf dem i“ zwar nicht genannt hat aber genannt haben soll) — ihn einen Revolutionär nennen. Von dieser Einseitigkeit hat sich *Steffens* mehr befreit, während von *Krause* vielleicht gesagt werden kann, dass er sich zum entgegengesetzten Extrem neigt. Das Moment der freien Association, welches bei *Hegel* fast gar keine Stelle findet, ist bei *Krause* auf eine Weise in den

Vordergrund gestellt, welche das Naturelement zu sehr zurückdrängt, wie denn ein Gleiches von der Stellung gilt die *Krause* dem Weibe anweist, während *Hegel* ein Feind aller unnatürlichen Emancipations-Chimären ist. Keiner aber hat den beiden zu vereinigenden Seiten so sehr ihr Recht eingeräumt, wie *Baader*, und es kann nicht geleugnet werden, dass bei der grossen Uebereinstimmung von *Hegel's* Staatslehre mit der seinigen, er sich mehr als *Hegel* davon frei erhalten hat, dem Staate die Selbstständigkeit der untergeordneten Organismen zu opfern, ganz abgesehn davon, dass er die wichtigste Frage der Gegenwart, die der Argyrokratie und des Proletariats, gründlicher erörtert. — Wird aber, um gar keinen äusserlichen Maassstab zu brauchen, *Hegel's* Ethik nicht sowol damit verglichen was durch die bisherige Entwicklung der Philosophie postulirt war, als mit den Forderungen welche er selbst an die Wissenschaft stellt, so wird, unbedeutender Punkte zu geschweigen, in dem Theile den *Hegel* selbst als den wichtigsten ansieht, in der Lehre vom Staat, die Systematik getadelt werden müssen. Es fällt unangenehm auf, wenn *Hegel*, nachdem er die fürstliche Gewalt als die Einheit der beiden andern bestimmt hat, anstatt nun mit ihr zu schliessen mit ihr beginnt. Abgesehn davon, dass dies gegen den Rhythmus seiner Methode ist, bringt es ihn dahin, dass er am Schluss wieder auf die monarchische Gewalt zurückkommen muss und nun die sachlich zusammengehörenden Rechte der Begnadigung und des Krieges und Friedens von einander getrennt werden. Vielleicht hat *Hegel* sich dahin bringen lassen um dem Wahn entgegenzutreten als wenn die Kammern die Gesetze geben (sie berathen sie nur); allein der ganz richtige Gedanke, dass die Gesetzgebung nur durch Cooperation der Stände mit der Regierung und dem Monarchen zu Stande kommt, konnte ebenso prägnant hervorgehoben, dabei aber der sachliche Gang befolgt werden, wenn zuerst nur das Berathen der von der Regierung vorgeschlagenen Gesetze und das Beschliessen darüber, dann erst bei der Betrachtung des Monarchen der allendliche Staats-Entschluss und die Erhebung zum wirklichen Gesetze betrachtet wurde. Jetzt ist das Seltsame erfolgt, dass in dem Staatsrecht eines Mannes, der zu den aller entschiedensten Royalisten gehört, der monarchischen Gewalt die unterste Stelle eingeräumt zu seyn scheint. Was man sonst von *Hegel's* Politik gesagt hat, dass sie eigentlich den wissenschaftlichen Ausdruck gebe für das, was in der Periode der Restauration galt, ist richtig. Diesem Umstand dankt sie es, dass sie von allen Zeit-Verständigen so geachtet wurde. — Dass endlich *Hegel*

in der Philosophie der Geschichte ganz wie *Kant*, nur die Verwirklichung des vernünftigen Staates als Ziel der Weltgeschichte darstellt, könnte, da er die historische Entwicklung der Kunst, Religion und Philosophie nicht leugnet sondern nur wo anders (in der Aesthetik u. s. w.) abhandelt, als ein blosser Beweis angesehn werden, dass er das Wort Weltgeschichte in einem engeren Sinne nehme als Andere. Indess hängt dies doch mit einer Stellung zusammen, die man als den diametralen Gegensatz gegen die *Baader's* bezeichnen kann. Wenn dieser als Ziel die Absorption des Staates durch die Kirche vor Augen hat, den Begriff einer Landes- und Staatskirche als eben so widersinnig verwirft, wie den einer Staats-Wissenschaft, so ist wenigstens eine Hinneigung dazu, was später *R. Rothe* als Consequenz der *Hegel'schen* Lehre dargestellt hat, zu einem Aufgehn der Kirche in den Staat, bei *Hegel* nicht zu leugnen. Beide (*Hegel* sowol als *Baader*) mildern, es ist wahr, die Einseitigkeit dadurch, dass sie jene Absorption noch nicht vollendet seyn lassen, aber sie sind nicht frei davon, und auch hierin zeigt sich der eine oft wie ein orthodoxer Lutheraner des siebzehnten Jahrhunderts und der andere wie ein Anhänger der Kirche, welche die Gränzen auf dem Erdglobus feststellt. Wie *Hegel* nur Staatengeschichte statuirt, so *Baader* nur Kirchengeschichte. Hierin macht *Krause* entschieden einen höhern Gesichtspunkt geltend. Seine Weltgeschichte verdient erst das Weltgericht genannt zu werden, weil sie die ganze Menschheit und in allen ihren Beziehungen befasst. Dies Verdienst wird man ihr lassen müssen, auch wenn man es etwas stark findet, dass sie, nicht nur im Sinne der sprüchwörtlichen Redensart, in die Fixsterne geht.

§. 52.

Die Lehre vom absoluten Geist.

Die Schranken welche den subjectiven Geist von den objectiven geistigen Mächten trennen, fallen, wo Geist mit Geist versöhnt, der Geist absolut oder ganz frei ist. Diese Versöhnung wird objectiv dargestellt in der Kunst und als objectiv angeschaut im Kunstgenuss; in beiden Vernunft nachzuweisen, ist die Aufgabe der Aesthetik, in welcher die Berührungspunkte mit *Solger* kein Vorwurf für *Hegel* sind, vielleicht eher die Abweichungen von ihm. Die

Versöhnung wird subjectiv wo sie als eigene gefühlt und als Versöhnung der allgemeinen Macht selbst erfahren und geglaubt wird, in der Religion in deren Entwicklung und Lehren die Religionsphilosophie Vernunft nachweist in einer Weise, die *Hegel* als Nachfolger *Kant's* erscheinen lässt, Berührungspunkte mit *Schelling's* späteren Leistungen, ganz besonders aber, wenn auch vielleicht nicht genug, Uebereinstimmung mit *Baader* zeigt. Ganz originell endlich steht *Hegel* da, indem er die im Denken erfasste Versöhnung, die Philosophie, sich selbst und ihre Geschichte begreifen und dadurch zu dem in sich abgeschlossenen Kreise werden lässt, als welchen schon *Fichte* das vollendete Wissen vom Wissen geahndet hatte.

1. Der Geist als Subjectivität ist noch nicht wahrhaft frei, denn es steht ihm die Natur, nicht als das durch ihn gesetzte Andere, sondern als unüberwundenes Andersseyn gegenüber, auf welches er in seiner Existenz als Wissen und Wollen bezogen bleibt. Darum ist es der Standpunkt des unbefriedigten und unseligen Geistes [1]. Ganz dasselbe gilt von dem objectiven Geiste, denn den allgemeinen Gesetzen des Rechtes u. s. w. stehn die Empfindungen und Neigungen des Menschen gegenüber, ein Verhältniss das zum Widerspruch, zur Plage und Befriedigungslosigkeit führt, indem der Mensch hier nicht aus der Zweiheit und Zerrissenheit des Sollens herauskommt, und höchstens nur eine Seite seiner Freiheit, sein Eigenthum u. s. w. zu seinem Rechte kommt. Daher fühlt der Mensch, dass es über allen diesen weltlichen Weisen seines Daseyns, innerhalb der die Versöhnung nur gesucht wird, noch eine höhere geben muss [2]. Diese Sphäre, in welcher der Geist von allen Widersprüchen befreit (absolvirt) ist, wo die bisher einander entgegengesetzten Seiten ausgesöhnt sind, und der Geist allen beengenden Schranken seines Daseyns enthoben ist, ist die Sphäre des absoluten Geistes oder wie sie gleichfalls genannt werden kann, der Religion im weitesten Sinne des Worts; in dieser Sphäre erweist sich dem Menschen die eine concrete Totalität als sein eignes Wesen und als das der Natur, als die höchste

1) Vorlesungen über Aesthetik. WW. X. I. p. 121.
2) Ebend. p. 127. 129. 130. 72.

Macht über alles Besondere und Endliche, durch die alles, sonst Zertrennte und Entgegengesetzte, zur höhern und absoluten Einheit zurückgebracht wird [1]. Hinsichtlich des absoluten Geistes hat *Hegel* durch nicht sehr strengen Sprachgebrauch vielfache Missverständnisse veranlasst. Es kommt sehr oft vor, dass *Hegel* sagt, der absolute Geist sey Gott. Es kommen eben so viele Stellen vor, wo er sagt die Religion, die Kunst, die Wissenschaft sey der absolute Geist. Welcher dieser beiden Ausdrücke ist der genauere? Entschieden der letztere. Es ist kein leeres Compliment welches *Hegel Kant* macht, dass er den Wendepunkt der neueren Philosophie bilde weil er unwiderleglich gezeigt habe, dass das sich als unendlich findende Selbstbewusstseyn, oder die Absolutheit der Vernunft, die Grundlage der Philosophie bilde [2], sondern *Hegel* will damit anerkennen, dass die ganze neuere Philosophie diese Anschauung gerade so festhalte, wie die neuere Astronomie die des *Copernikus*. Der absolute Geist ist das sich versöhnt-wissen des Geistes, oder das Verhältniss wo das Göttliche nicht abstract Jenseitiges bleibt sondern im Endlichen, Dieses in Jenem, sich ergreift und als absolut setzt [3], ist das Seyn des Geistes für den Geist u. s. w. Am Exactesten spricht *Hegel* seine Ansicht aus wenn er sagt (Religionsphil. I. p. 251): „Die beiden Seiten des Geistes in seiner Objectivität, wie er vorzugsweise Gott heisst, und des Geistes in seiner Subjectivität machen die Realität des absoluten Begriffs von Gott aus, der als die absolute *Einheit* dieser seiner beiden Momente der absolute Geist ist.“ Am Exactesten, und doch tritt schon hier der Doppelsinn hervor, dass einmal die eine Seite „Gott“, dann aber auch das ganze Verhältniss der „absolute Begriff von Gott“ genannt wird. Viel verworrener wird dies nun, wenn für das letztere schlechtweg nur „Gott“ gesagt wird. Erklärlich ist dieser Doppelsinn, denn da es für Gott nicht zufällig ist, der Geist in seiner Gemeinde zu seyn, den endlichen Geist zu setzen und in ihm Wissen seiner selbst, im subjectiven Bewusstseyn lebendig und präsent zu seyn [4], sondern da dies alles in seinem Wesen liegt, so kann *Hegel*, indem er das Wort „Gott“ ausspricht, immer schon an den, mit der Welt versöhnten, Gott denken. Es hätte aber zum Vermeiden von Missverständnissen sehr beigetragen wenn, da doch vor der Versöhnung Gott nicht (von seinem Zorn) und der Mensch eben so wenig (von seiner Furcht) absolvirt ist, eben darum auch der Ausdruck

1) Vorl. üb. Aesthetik p. 130. 123. 131.
2) Ebend. p. 75.
3) Ebend. p. 132.
4) Ebend. I. p. 122. 108

absoluter Geist nur gebraucht wäre, um zu bezeichnen was die Religion nicht Gott (allein) sondern das Himmelreich nennt. Unter Anderem wäre damit erreicht, dass man in dem Satze: der absolute Geist bedürfe des endlichen Geistes, vielleicht eine Trivialität, aber gewiss keine Häresie gesehn hätte. Absoluter Geist heisst also: Genuss des Versöhntseyns, heisst Friede, Seligkeit, Bewusstseyn der Harmonie als Folge aufgehobener Dissonanz u. s. w. Ist die Aufgabe der Philosophie überhaupt, die Idee d. h. die Vernunft in einem Gebiete wieder zu erkennen, so wird dieser Theil des philosophischen Systems die Aufgabe haben zu zeigen: dass in diesem Genuss Vernunft enthalten, dass er vernunftgemäss ist. Das Bewusstseyn aber dieses Versöhntseyns kann dreierlei Formen haben; es kann einmal unmittelbares, und darum sinnliches, Wissen seyn, dann wird es einen objectiven Character haben, und wir haben die Beseligung, welche die Kunst gewährt. Es kann zweitens den subjectiven Character des Gefühls und der Vorstellung haben, dann haben wir was Religion heisst im engern Sinne des Worts. Es kann endlich jenes Bewusstseyn sich zur Form des subjectiv-objectiven Denkens erheben, dann haben wir was man Wissenschaft im eigentlichen Sinne, d. h. Philosophie nennt. Alle drei stehn in sofern auf einem Boden (daher auch oben der gemeinsame Name) als sie über das bloss wirkliche zum wahren Daseyn erheben, von dem herab jenes als prosaisch, weltlich, endlich, erscheint [1]. Wenn schon der gemeinschaftliche Boden, auf dem Kunst und Religion stehn, es erklärlich macht, dass bei der Betrachtung Jener, Ausdrücke gebraucht werden, die eigentlich dem religiösen Gebiete angehören, so wird dies noch begreiflicher wenn man bedenkt, dass *Hegel* mit Vorliebe die Kunstwerke der Griechen behandelt, bei diesen aber, wie er es wiederholt ausspricht, die Kunst selbst Religion, oder die Religion selbst Kunst ist, während wir, um anzubeten noch eines Andern bedürfen als des Kunstwerks [2]. (So viel es, ohne seine Lehre zu alteriren, geschehen hann, werden die Ausdrücke, die den besonderen Gebieten angehören, ihnen reservirt, und in der Philosophie der Kunst der des Göttlichen, in der Philosophie der Religion der des Schönen vermieden werden.)

2. Mit dem zuletzt gebrauchten Worte ist nun der eigentliche Inhalt der Philosophie der Kunst angegeben, deren ausführliche Darstellung die, von *Hotho* sorg-

1) Vorl. üb. Aesthetik p. 132. 136. 123. 2) Ebend. p. 14.

fältig redigirten, Vorlesungen *Hegel's* über Aesthetik[1] enthalten. Es ist aber unter dem Schönen nur das zu verstehn welches Product der Vernunft ist, das Kunstschöne, denn wenn auch *Hegel* die Behauptung, dass die Natur nichts Schönes producire[2], in dieser Entschiedenheit nicht festgehalten, vielmehr manchmal in seinen Vorlesungen das Naturschöne sehr ausführlich behandelt hat[3], so wird es doch immer von ihm nur als eine Annäherung an das Schöne behandelt und als nicht vollständig schön, weil es des betrachtenden Geistes bedürfe, der in dem lebendigen Naturobject die Schönheit findet oder besser sie hinzuträgt[4]. Der erste Theil[5] der Aesthetik hat nun den allgemeinen Begriff oder die Idee des Kunstschönen zu fixiren. Nennt man das, dessen Bewusstseyn Befriedigung, Versöhnung und Beseligung ist, das Absolute, so wird das Schöne bestimmt werden müssen als das Absolute in sinnlicher Existenz und da die Kunst keinen andern Zweck hat als das Schöne, sie die sinnliche Darstellung des Absoluten[6] seyn. Es ergibt sich daraus sogleich, dass es im Begriffe des Schönen liegt, nicht für sich zu bleiben sondern zu erscheinen, eine Anrede zu seyn an die widerklingende Brust, ein Ruf an die Geister, denen es nicht nur eine theoretische Erkenntniss, nicht nur eine praktische Befriedigung gewährt, sondern die es über beide Formen der Endlichkeit zum seligsten Genuss erhebt[7]. Obgleich nun, wie *Kant* dies ganz richtig bemerkt hat, die Natur in dem Lebendigen, weil es gelösten Widerspruch darbietet, etwas dem Schönen Verwandtes hervorbringt, so ist doch selbst das Vollkommenste was sie schafft, der menschliche Organismus mit seinem pathognomischen und physiognomischen Ausdruck der den Thieren fehlt, mit so viel Zufälligkeiten behaftet, so vielen fremden Einflüssen preisgegeben, dass er nicht die völlige Freiheit darstellt, und darum existirt das Schöne nicht in der natürlichen Wirklichkeit sondern nur in dem vom Künstler geschaffenen Ideal mit seiner heiteren Ruhe und Seligkeit, seinem Selbstgenügen in eigner Beschlossenheit und Befriedigung, welches den eigentlichen Grundzug des Ideals ausmacht, das wie ein seliger Gott vor uns steht, und das die Kunst nach *Schiller* heiter macht[8]. Nachdem zuerst der Begriff des Ideals festgestellt ist (p. 197—224) wird unter der Ueberschrift die Bestimmtheit des Ideals (p. 224—360) viel Gutes über

1) WW. Bd. X. 1. 2. 3.
2) Vorl. üb. Aesth. I. p. 4. u. a. a. O.
3) Ebend. p. 150—193.
4) Ebend. p. 160.
5) Ebend. p. 119—384.
6) Ebend. p. 91.
7) Ebend. p. 93. 145—147.
8) Ebend. p. 202.

Character, Handlung, Situation, Pathos, Collision u. s. w. gesagt, was aber, da es für manche Kunst z. B. Architektur und Musik, ganz bedeutungslos ist, besser dem dritten Theile der Aesthetik überlassen worden wäre. Endlich wird der Künstler (p. 360—384) betrachtet und gezeigt, dass Genie und Begeisterung nur in der Verbindung mit der Objectivität die wahre Originalität des Künstlers machen. — Der Aesthetik zweiter Theil [1] zeigt die Entwicklung des Ideals zu den besonderen Formen des Schönen. Da dieses nämlich die beiden Momente in sich enthält, die als Idee oder Bedeutung und Sinnlichkeit oder Stoff bezeichnet werden können, so ist ein dreifaches Verhältniss derselben möglich. Gestaltet es sich so, dass die Bedeutung den Stoff zu durchdringen nur sucht, so gibt dies die symbolische Kunstform (p. 391—547). Sie könnte auch die orientalische genannt werden, indem die orientalische Anschauung über diese Form des Schönen, unter welche auch das Erhabene fällt, nicht hinausgeht. Sehr Vieles was hier abgehandelt wird, gehört nicht in die Aesthetik, da es Weltanschauungen betrifft, die, wie *Hegel* es ausdrücklich sagt, Kunstwerke zu produciren nicht im Stande sind; es kann hier um so mehr übergangen werden da es fast wörtlich in den Vorlesungen über Religionsphilosophie wiederholt wird. Die wichtigsten Punkte die hierher gehören sind: die unbewusst symbolischen Darstellungen in den ägyptischen Kunstwerken, die erhabenen Producte der hebräischen Poesie, endlich die bewusste Symbolik wie sie in der vergleichenden Kunstthätigkeit sich zeigt, aus der Fabeln, Metaphern, Gleichnisse u. s. w. hervorgehn. — Was die symbolische Kunstform vergeblich anstrebte das wird in der klassischen (II. p. 1—119) erreicht. Das klassisch Schöne, es kann auch das griechische genannt werden, zeigt den geistigen Inhalt ganz in das sinnliche Daseyn ergossen, gar nicht darüber hinausreichend, und darum eigentlich das Centrum der Schönheit, die adäquateste Erscheinung desselben, so dass es nichts Schöneres gibt. Eben darum bedurften auch die Griechen Nichts ausser der Schönheit, der Cultus derselben war ihre Religion und ihre Kunstwerke waren: die Gestalten, Häuser und Thaten der Götter. In das griechische Bewusstseyn fällt nun zunächst die Erhebung über das symbolisch Schöne zu dem klassisch Schönen (p. 24—65) indem was dem Aegypter das Höchste war (die Thiergestalt) hier als Degradation oder als blosses Attribut gedacht wird, indem ferner das wahre Absolute als das über die (orientalischen) Naturmächte Siegende, sie

1) Vorlesungen über Aesthetik I. p. 387. — II. p. 240.

vom Thron Stossende dargestellt wird. Es erfreut sich dann weiter das Bewusstseyn des Ideals in seiner klassischen Form (p. 66—99), indem seine Kunstwerke aus bewusster Schöpferthätigkeit hervorgehend, klar und ohne einen Hintergedanken was sie sind ganz zeigen, endlich bestimmten Character, Individualität, haben. Aber auch die klassische Kunstform hebt sich, weil sie nicht die höchste ist, auf (p. 100—119). Wie im Gegensatz gegen die Götter-Individuen wegen ihrer individuellen Beschränktheit sich das abstracte Schicksal geltend macht, vor dem sie sich nicht zu behaupten vermögen, eben so geht auch die Götterwelt an dem Mangel unter, der in ihrem Inhalte liegt. Die griechischen Götter sind die substanziellen (politischen u. a.) Mächte, welche den Menschen halten. Nur so lange sie das Subject ganz durchdringen, wird das Absolute als ein wirkliches gewusst und im klassischen Ideal dargestellt werden können. Das Auseinanderfallen der substanziellen und der particularen Zwecke, wie es in der römischen Welt hervortritt, lässt daher eine Kunstform auftreten, in der die beiden Momente welche in ihrer Einheit das klassische Ideal bildeten, sich trennen, das Absolute dargestellt wird als das Subject gar nicht erfüllend. Dies geschieht in der Satyre, dem eigentlichen Kunstwerk der zerrissenen römischen Welt. Neben diesem negativen hat aber die Auflösung des klassischen auch noch ein positives Resultat; es ist das Hervorgehn des Ideals der r o m a n t i s c h e n K u n s t f o r m (p. 120—240). Zwar Schöneres kann sie nicht hervorbringen, als die klassische Kunst, wohl aber Höheres, was man das geistig Schöne nennen kann, weil der Geist, unbefriedigt damit, sich so verleiblicht zu sehn, in sich selbst zurückgedrängt, sein entsprechendes Daseyn nur in dem eignen Gemüthe findet, sich in dieser Einigkeit mit sich selber empfindet und weiss. Dieses Ideal gehört dem Standpunkte an, wo das Subject sich aus der endlichen Persönlichkeit der römischen Welt zum Absoluten erhoben hat, und umgekehrt das Wahre und Substanzielle nicht nur wie im griechischen Bewusstseyn durch die Phantasie anthropomorphosirt, sondern als wirklicher, historischer, Mensch gewusst wird, d. h. auf dem christlichen Standpunkt. Eben darum ist hier auch das Göttliche nicht, wie im Judenthum und Muhamedanismus, ein Abstractes, nicht Darstellbares, sondern weil es als wirklicher Mensch existirt, ist es auch Gegenstand der Kunst. Zugleich aber ist in ihm diese negative Tendenz gegen die sinnliche Wirklichkeit gesetzt, vermöge der das Absolute gewusst wird als das Negative, den Schmerz und das Leiden, von dem das klassisch Schöne nicht tangirt wird, in sich habend. Das

romantisch Schöne enthält darum Solches, was auf dem klassischen Standpunkt als unschön gilt, und vermag die markirten Züge der Zufälligkeit und Nichtigkeit, von welchen das klassische Ideal absah, portraitartig mit aufzunehmen und zutraulich anzulocken, wo das klassische Ideal imponirte. Die Momente welche in dem romantischen Ideal sich geltend machen sind erstlich (p. 137—164) der religiöse Kreis wie er die Liebe des leidenden Gottes, die reine Mütterlichkeit, und das Gemeindeleben im Martyrthum, in reuiger Busse, im Vollführen des Wunders enthält. Es schliesst sich daran zweitens (p. 165—190) die unendliche Subjectivität, die bis jetzt als die göttliche gedacht war, in dem menschlichen Subjecte, in seiner ritterlichen Hingabe (Ehre, Liebe, Treue), welche Gegenstände der romantischen Kunst sind. Endlich vermag (p. 191—240) die romantische Kunstform, eben weil der Geist immer zugleich aus der leiblichen Realität heraus ist, diese als solche viel mehr gewähren zu lassen als die klassische. Sie vermag den ganz individuellen Character in sich aufzunehmen, der nicht wie Kreon und Antigone nur der Träger eines Pathos ist, sie erfreut sich der ganz zufälligen Conflicte, die das Wesen des Abentheuerlichen ausmachen, sie endlich erzeugt das gewissenhafte, das Daseyn gewähren lassende, Reproduciren des ganz Nichtigen und Kleinen. Indem aber in diesen Darstellungen, genauer angesehn, nicht sowol das Gegenständliche, als die Behandlung, die Kunstfertigkeit die den vorübergehenden Lichteffect u. s. w. fixirt, die Hauptsache ist, bahnen sie den Uebergang zu den Producten des Humors in welchem die unendliche Subjectivität als solche sich geltend macht und in dem sich, eben so wie in der Satyre das klassische, so das romantische Ideal auflöst. Die gegenwärtige Zeit, die zu ihrem Heiligen den *Humanus* hat, wird einen *Homer* und *Sophokles* u. s. w. nicht hervorbringen. — Der Aesthetik dritter Theil[1] betrachtet das System der einzelnen Künste. So wenig wie *Solger* damit zufrieden, dass der Eintheilungsgrund für die Künste in den verschiedenen Sinnen gefunden werde, für welches ihre Werke bestimmt sind, oder in dem Material in dem sie ausgeführt werden, sucht *Hegel* ihn in dem Begriff des Kunstwerks selbst, und findet dass das System der Künste dem der Kunstformen parallel geht. So ist die Architektur (p. 264—352), diese auch zeitlich genommen erste Kunst, symbolisch, so aber, dass innerhalb ihrer sich die drei Formen wiederholen, indem die ganz selbstständige Architektur, wie sie sich als monu-

1) Vorlesungen über Aesthetik II. p. 243—III. p. 581.

mentale, in Obelisken u. dgl. zeigt, rein symbolisch ist, dagegen die dienende Architektur welche das (Menschen- und Gottes-) Haus baut, und zu welcher der Bau des Todtengehäuses (Pyramide) den Uebergang bahnt, klassische Architektur genannt werden kann. Ueber beide geht hinaus die romantische Architektur, wie sie uns in der gothischen begegnet, die symbolisch wie die ägyptische, zweckmässig wie die griechische, im Dom, der Gemeinde das ihr entsprechende Haus baut. In der Skulptur (p. 353—465) kommt das klassische Ideal zu seiner angemessensten Wirklichkeit. Nachdem hier gezeigt worden, dass zur Schönheit der Skulpturgestalt die Ausscheidung des rein Particularen nothwendig, dass ihre Aufgabe die sey, das substanziell Geistige in eine menschliche Gestalt eingesenkt und so unsterbliche Götterbilder darzustellen an welchen nichts Zeitliches und Todeswürdiges sich findet, werden die einzelnen Seiten an dem klassischen Ideal, Physiognomie, Stellung, Kleidung, Attribute u. s. w. betrachtet, und endlich, nachdem Material u. s. w. abgehandelt ist, darauf aufmerksam gemacht, dass in der ägyptischen, griechischen und römischen, endlich der christlichen Skulptur, sich wiederum die drei verschiedenen Formen des Schönen wiederholen. Es wird dann übergegangen zu den drei romantischen Künsten und zwar zuerst zur Malerei (III. pag. 9—124), dann zur Musik (pag. 125—219), die beide, wie die Skulptur ihren Gipfelpunkt bei den Griechen, so den ihrigen bei den christlichen Völkern erreicht haben. Wiederholt wird die Malerei mit der Skulptur und dem klassischen Ideal, die Musik mit der Architektur und mit der symbolischen Kunstform zusammengestellt. Beide aber gehen darin über die klassische Kunstform hinaus, dass ihr Material nicht mehr das materielle Daseyn ist, sondern für die eine der Farbenschein für das andere das Tönen, in dem nicht nur die eine Dimension des Raumes negirt ist, sondern die Negation des Räumlichen als solchen beginnt. Was dann insbesondere die Malerei betrifft, so wird darauf aufmerksam gemacht, dass hier die particulare Subjectivität mit ihrer Innigkeit der Empfindung sich viel mehr geltend macht, als in der Skulptur, und dass bei ihr der innere Ausdruck der Seele, nicht die Form, die Hauptsache sey. Bei Gelegenheit der nähern Bestimmung des Malerischen wird über den Inhalt Vieles wiederholt was bei Gelegenheit des romantischen Ideals gesagt war; endlich wird die Entwicklung der Malerei in der Stufenfolge der byzantinischen, italienischen und deutschen Malerei nachgewiesen, deren letzterer schon ein musikalischer Character vindicirt wird. Hinsichtlich der Musik wird zuerst ihr allgemeiner Cha-

racter, nach dem sie nur die Empfindung des Künstlers ausdrückt, darum aber auch so auf die Empfindung wirkt, hervorgehoben, dann zu der nähern Bestimmung ihres Ausdrucks in Rhythmus, Harmonie und Melodie übergegangen, endlich mit Rückweisung auf die Architektur die begleitende Musik von der selbstständigen unterschieden und mit der künstlerischen Execution geschlossen, bei welcher auf den wichtigen Unterschied der declamatorischen und melodischen Musik aufmerksam gemacht wird. — Es folgt die Kunst, welche, weil sie nicht nur die beiden Formen der romantischen Kunst in sich verbindet sondern auch den Gegensatz zwischen Musik und allen bildenden Künsten überwindet, die Totalität, die Kunstthätigkeit *par excellence* zeigt, die Poesie (p. 220—581). Malerisch wie die einen, musikalisch wie die andere hat sie zu ihrem Material die ausgesprochne Vorstellung selbst, das Wort. Auf keine der betrachteten Kunstformen beschränkt, tritt sie auf allen Stufen der Weltanschauung hervor, ist aber, eben ihrer Vollkommenheit wegen, eben so das Ende der Kunst, wie die Architektur der blosse Anfang gewesen war. Bei der Erörterung über das Poetische überhaupt im Gegensatz gegen das Prosaische (p. 236—273) wird als das Wesentliche dies hervorgehoben, dass von einer Trennung des abstract Allgemeinen und Einzelnen hier nicht die Rede sey, sondern das individualisirte Vernünftige den Inhalt bilde. Die Betrachtung über den poetischen Ausdruck (p. 274 — 318) bespricht die poetische Vorstellung, den sprachlichen Ausdruck und die Versification. Der wichtigste Abschnitt ist der über die Gattungsunterschiede der Poesie (p. 319—581). Es wird die plastisch-malerische epische Poesie der subjectiv-musikalischen lyrischen entgegengestellt, welche beide sich dann in der dramatischen vereinigen. Bei allen dreien wird erst der allgemeine Character fixirt, dann nach den näheren Bestimmungen und Seiten gesucht, endlich die geschichtliche Entwicklung angegeben, so aber dass bei der dramatischen zugleich die Hauptarten des Drama, die dem Epos verwandte Tragödie, die Komödie mit ihrer dem Lyrischen verwandten Subjectivität, endlich das Schauspiel berücksichtigt werden. In diesem Abschnitt wird so oft auf das zurückgewiesen, ja wörtlich wiederholt, was im ersten Theil bei Gelegenheit der Bestimmtheit des Ideals gesagt war, dass dies eine Bestätigung genannt werden kann von der daselbst (p. 817) ausgesprochnen Behauptung, es gehöre eigentlich nicht dorthin, sondern hierher. Nur ganz kurz wird darauf hingedeutet, dass in dem Humor der Komik eigentlich die Auflösung der Kunst überhaupt gegeben sey. Denn da die Kunst das an- und für-

sich-Seyende in realer Erscheinung und Gestalt darstelle, diese Erscheinung aber in der Komödie als das sich selbst Zerstörende sich erweist, indem die zufälligen Zwecke des Subjectes siegen, so weist dieses Sich-auflösen des Kunst-Ideals auf ein höheres Gebiet. In diesem höhern Gebiete die Vernunft zu erkennen ist Aufgabe der Religionsphilosophie.

---

3. Die Aesthetik *Hegel's* stimmt in sehr vielen Punkten mit der *Solger's* überein. Dies erklärt, warum namentlich solche Schüler *Hegel's*, die mit der Aesthetik sich viel beschäftigten, stets *Solger* als den unmittelbarsten Vorläufer *Hegel's* zu bezeichnen pflegen. Doch finden sich wesentliche Differenzen, die ihren Grund darin haben, dass *Solger* fast nur Aesthetiker, darum aber auch dies in gewisser Weise mehr war, als *Hegel*, dass der geschmackvolle Uebersetzer des *Sophokles* manchen Vorsprung haben musste vor dem, aller Prosodie baaren, schwülstig sprechenden und schreibenden *Hegel*. Es ist namentlich ein Punkt auf welchen hier aufmerksam gemacht werden muss: Beide haben an den klassischen Meisterwerken ihren Geschmack gebildet, (obgleich auch hier schon characteristisch seyn möchte, dass *Hegel* stets auf die Antigone, *Solger* auf den Oedip zurückkommt) beide stellen dabei das Romantische (*Solger's* Mystisches und Allegorisches) über jenes. Doch aber sind gewisse Seiten des Romantischen von *Hegel* mit einer gewissen Herbigkeit behandelt, die mit seinem Principe streitet. Die Bitterkeit mit der er stets von dem Meister der s. g. romantischen Schule, *Tieck*, spricht, die wegwerfende Art mit welcher er die Dramen *H. Kleist's* behandelt, die Strenge mit welcher er, obgleich er *Hippel's* Humor sehr schätzt, stets gegen *Jean Paul* spricht, alles dies zeigt, dass eine Seite, die immerhin in dem *Schlegel-Tieck'schen* Kreise zu sehr hervorgetreten seyn mag, in ihm doch nicht so gewürdigt wird, wie auch sie es verdient. Was sonst an der Anordnung ausgestellt werden könnte, ist bei der Darstellung bemerkt worden, und soll um so weniger wiederholt werden, als es fast Gewissensbisse erregt, an einem solchen Juwel, wie gerade die Vorlesungen über Aesthetik sind, Flecken aufzusuchen. Dies bleiben sie, auch wenn spätere Leistungen, namentlich die *Weisse's*, dann aber auch *Vischer's* nachgewiesen haben, dass sie nicht ohne Lücken sind.

---

4. Ueber die Philosophie der Religion sind *Hegel's* Vorlesungen in einer doppelten Redaction veröffent-

licht [1]. Keine von beiden kann den Vergleich mit *Hotho's* Redaction der Aesthetik aushalten. Die vielen Wiederholungen und vom Gegenstande abschweifenden Excurse, die *Hegel* sich in seinen Vorlesungen zu erlauben pflegte, sind dadurch dass, was bedeutend schien, aus den Heften verschiedener Semester zusammengestellt wurde, noch vermehrt worden. Dabei machen einige Differenzen zwischen beiden Redactionen den Verdacht rege, als habe Dankbarkeit den Schüler dahin gebracht, offenbare Unrichtigkeiten auszumerzen. So wird z. B. in der zweiten Auflage der Buddhaismus nach der Brahmareligion abgehandelt, während Schreiber dieses es weiss, dass wenigstens bis zum Jahre 1828 *Hegel*, ähnlich wie *Rhode* und in seiner Vorhalle auch noch *C. Ritter*, den Buddhaismus gegen alle historischen Zeugnisse, als eine ältere Gestalt des religiösen Bewusstseyns abhandelte. Auf der andern Seite wird die Darstellung sich doch an die zweite (von *Bruno Bauer* veranstaltete) Auflage halten müssen, da *Marheineke*, der Herausgeber der ersten, mit ehrenwerther Offenheit erklärt, es seyen in jener nicht nur ältere Hefte sondern auch eigenhändige Bemerkungen *Hegel's* berücksichtigt, die ihm bei der ersten Herausgabe unbekannt gewesen. Zunächst kommt hier der Uebergang von der Kunst zur Religion zur Sprache: Die Kunst hat in sich selbst eine Schranke und geht deshalb in eine höhere Weise des Bewusstseyns über. Das sinnliche Element weicht der Innerlichkeit des Gemüthes und des Denkens. Von der Objectivität des Kunstwerks, die ihn nicht mehr befriedigt, wendet sich der weiterblickende Geist in sein Inneres zurück, und so wird die Kunst für das religiöse Bewusstseyn zu einer Seite, zu welcher die Andacht des zum absoluten Gegenstande sich verhaltenden Innern hinzutritt, so dass was die Kunst in äusserlicher Sinnlichkeit offenbar machte, in das Gemüth eindringt und als innere Gegenwart in Vorstellung und Innigkeit der Empfindung existirt [2]. Es ergibt sich daraus, dass auch hier betrachtet werden wird: das Versöhntseyn des Geistes mit dem Geiste, also nicht etwa die eine Seite des Verhältnisses, wie denn *Hegel*, der sonst kein Freund der *Schleiermacher'schen* Frömmigkeitstheorie war, öfter anerkennt, dass in dem herrschenden Gebrauch viel weniger von Gott, als von Religion, Frömmigkeit u. s. w. zu sprechen dies ganz Richtige liege, dass es das Wesen Gottes sey, für den endlichen Geist zu seyn. Ja er sagt, dass wenn die stete Beschäftigung mit der Religion anstatt mit Gott den Anschein

---

1) WW. XI und XII. (1832). 2te Auflage (1840).
2) Vorlesungen über Aesthetik I. p. 134. 145.

entstehn lasse, als wenn Gott selbst nur in der Religion existire, man diesen Satz in gewissem Sinne adoptiren könne. Wirklich gehöre es so zum Wesen Gottes, für das Bewusstseyn zu seyn, wie zur Natur des Lichtes, zu strahlen [1]. (Uebrigens weist ja schon der Name Philosophie der Religion, [und nicht Gottes] darauf hin, dass ganz wie in der Rechtsphilosophie das Recht, so hier die Religion in ihrer Vernünftigkeit erkannt werden soll.) Die Religionsphilosophie betrachtet also nicht Gott als einen Geist jenseits der Sterne, sondern als Geist in allen Geistern [2], und hat aus der Tiefe des Geistes nicht den historischen Ursprung der Religion sondern ihre absolute Entwicklungsweise, ihre Nothwendigkeit darzuthun [3]. Der Gang welchen die Religionsphilosophie nimmt, ist nun dieser, dass sie im Ersten Theil [4] den Begriff der Religion aufstellt, gleichsam den Keim, aus dem sich die wirklich existirende Religion entwickelt. Da die Religion Bewusstseyn, im Bewusstseyn aber das Gewusste und das Wissen zu unterscheiden ist, so wird zuerst jenes betrachtet, und der erste Abschnitt des ersten Theils erhält die Ueberschrift: Von Gott [5]. Hier findet sich, dass eine wesentliche Bestimmung in diesem Begriff die ist, welche für sich festgehalten den Spinozismus gibt, nämlich dass Gott die absolute Substanz ist. Das Weitere aber ist, dass damit die Religion noch nicht erschöpfend gefasst ist, sondern dass dazu ein Unterschied von Gott und endlichem Geist, kurz religiöses Verhältniss [6] nöthig ist, vermöge dess *Gott* Gegenstand des Bewusstseyns, dem Subjecte gewiss ist. Die Formen dieses Gewissseyns, Gefühl, Anschauung, Vorstellung werden ausführlich betrachtet und namentlich bei der letztern bemerkt, dass das Geschichtliche in der Religion, sey es nun Mythisches, sey es wirklich Geschehenes, der Form der Vorstellung angehöre, in der das Denken die ewige Wahrheit zu erkennen habe. Die dialektische Natur der Vorstellung führt auch über diese Form der Gewissheit hinaus zu den verschiedenen Formen des religiösen Wissens, dem unmittelbaren, dem (das Daseyn Gottes) beweisenden, endlich dem speculativen, vermöge dessen die Religion erkannt wird als das Selbstbewusstseyn des absoluten Geistes, Wissen des göttlichen Geistes von sich durch Vermittelung des endlichen Geistes, so dass die Religion nicht nur Angelegenheit eines Menschen, sondern höchste Bestimmung der absoluten Idee selbst ist, und also Gott

---

1) Religionsphil. II. p. 194. 396.
2) Ebend. I. p. 34.
3) Ebend. p. 42.
4) Ebend. p. 86—252.
5) Ebend. p. 88—98.
6) Ebend. p. 98—204.

indem er dem Bewusstseyn erscheint, darin zugleich sich selbst erscheint. War bis dahin das religiöse Verhältniss nur von seiner theoretischen Seite, als Offenbarung des Göttlichen betrachtet, so gehört weiter dazu, dass nun praktisch das Bewusstseyn seine Endlichkeit aufhebt; dies geschieht im Cultus [1], dem dritten Moment, in dem sich erst der Begriff der Religion vollendet. Der Cultus selbst hat zunächst einen theoretischen Character, indem im Glauben der subjective Geist dem Gegenstande Zeugniss gibt, oder was dasselbe heisst, in sich den absoluten Geist als solchen sich erzeugen lässt. Dieses ist daher ein zweiseitiges Thun, Gottes Gnade und des Menschen Opfer; ich soll mich dem gemäss machen, dass der Geist in mir wohne. Dies ist meine, die menschliche Arbeit, dieselbe ist Gottes, von seiner Seite. Das Weitere ist, dass mit dieser theoretischen Hingabe die praktische sich verbindet wie sie in Opfern aller Art, Vernichtung und Entäusserung des Besitzes und Genuss, Entsagung und Reue sich bethätigt. Da endlich das Realisiren der Sittlichkeit gleichfalls ein Vernichten der eignen Endlichkeit ist, so gehört zum Cultus das sittliche Leben, eben darum das im Staat, und das Verhältniss der Religion zum Staat wird zum Schlusse des ersten Theils betrachtet. Den Inhalt des Zweiten Theils [2] der Religionsphilosophie bildet die Bestimmte Religion. Unter dieser Ueberschrift wird der Gang betrachtet, auf welchem die Religion dazu kommt ihren Begriff zu realisiren, wahre Religion zu seyn, also die unvollendeten, erscheinenden Religionen. Es zerfällt aber dieser Theil in zwei Abschnitte, deren erster [3] die Naturreligion betrachtet. Nachdem hier auf das Entschiedenste die Ansicht bekämpft ist, dass der Zustand, in welchem der Mensch in völliger Einheit mit der Natur lebt, als der höchste anzusehn sey, indem das Natürlichseyn desselben gerade das ist, was nicht seyn, und also das sich Losreissen von ihr, indem es ein Schuldigwerden, zugleich ein Fortschritt ist, wird als der Begriff der Naturreligion angegeben, dass darin das religiöse Bewusstseyn noch natürlich bestimmt sey. Indem es aber religiöses d. h. geistiges Bewusstseyn ist, kann es sich nicht an bloss Natürliches wegwerfen, und so wird den Inhalt dieses Bewusstseyns bilden das Geistige in seiner natürlichen Existenz. Da dies nun den natürlichen Menschen gibt, so erscheint als die unterste Stufe der Religion die Zauberei [4], wo der einzelne, von seiner Begierde gefesselte, Mensch im

1) Religionsphil. I. p. 204—252. 2) Ebend. p. 255—II. p. 188.
3) Ebend. p. 263—456. 4) Ebend. p. 283—308.

Momente der Noth dazu kommt, sich als die absolute Macht zu fühlen und zu betragen. Nachdem hier darauf hingewiesen worden, dass hier weder von der Vorstellung eines Gottes, noch von Unsterblichkeit die Rede seyn könne, wird der Unterschied der directen und indirecten Zauberei bemerklich gemacht. Während nach der ersten Auflage die chinesische Religion noch unter die Zauberei gestellt wurde, findet sie sich in der zweiten Auflage unter der Ueberschrift: Entzweiung des Bewusstseyns in sich[1] neben die indische und buddhaistische gestellt, als eine Form des Naturpantheismus, indem hier das Bewusstseyn einer Naturmacht gegenüber sich als ohnmächtig weiss. Einer sehr ausführlichen Darstellung der chinesischen Religion folgt eine nicht minder detaillirte der indischen, wo die endliche Welt in den Dienst der Einbildung genommen, und in phantastischer Weise die Substanzlosigkeit des Einzelnen festgehalten wird, welche endlich in dem Cultus der Selbstopferung sich praktisch bethätigt. Die Naturreligion macht endlich ihren Uebergang zur Religion der Freiheit[2] im Lichtdienst der Perser und der Aegyptischen Religion, mit welcher letztern in der ersten Auflage der Adonisdienst anhangsweise verbunden wird, während die zweite den Versuch macht, den letztern als Vorstufe zur ägyptischen Religion darzustellen. Das Wesentliche ist, dass hier das negative Moment in die Gottheit selbst aufgenommen wird, und damit eben auch die Annäherung dazu gemacht ist, sie als Subject zu fassen. Der Aegyptische Geist, indem er nur darnach strebt, sich als Subjectivität zu erfassen, bleibt in dem Räthsel stecken, dessen Lösung der Grieche gibt, indem er zeigt, dass wonach Aegypten (Sphinx) sucht, der Mensch ist. Mit dem Preise des bewundernswürdigen Mythus schliesst der erste Abschnitt. Der zweite[3] betrachtet im Gegensatz gegen die Naturreligion die Religion der geistigen Individualität. Mit diesem Namen werden alle die Religionen bezeichnet, welche das Bewusstseyn zeigen wie es über die Natürlichkeit sich erhebt, allgemeine vernünftige Zwecke zu den seinigen macht, darum aber auch das Absolute als Geistiges, alles Natürliche nur als Manifestation, als Mittel und blossen Zeugen des Geistes fasst. An die Stelle der Substanz ist hier die Subjectivität getreten, der die Prädicate der Einheit, Nothwendigkeit und Zweckmässigkeit zukommen. Je nachdem nun das eine oder das andere dieser Prädicate vor den andern urgirt wird, ergeben sich drei

---

1) Religionsphil. p. 308—400. 2) Ebend. p. 401—456.
3) Ebend. Bd. II. p. 1—45.

verschiedene Formen dieser Stufe, deren erste die Religion der Erhabenheit[1] ist, welche historisch in der jüdischen Religion aufgetreten ist. Gott wird hier nicht mehr gewusst als Eines wie im Pantheismus, sondern als Einer, als Subjectivität, welche zugleich Gott ist. Ihm gegenüber erscheint die Natur als ganz unselbstständig, darum als seine Schöpfung, durchaus nicht als aus ihm hervorgegangen oder als erzeugt. Die Aufhebung ihrer Subsistenz, das Erscheinen ihrer Nichtigkeit erscheint als die Macht und Gerechtigkeit Gottes. Die Natur ist entgöttert, der verständige Zusammenhang in ihr durch das Wunder unterbrochen. Der Zweck der göttlichen Weisheit ist Seine Ehre, das Anerkannt- (noch nicht Erkannt-) seyn. Zugleich aber besondert sich dieser Zweck zu dem ganz particularen des Wohles einer einzigen Familie, die sich dann zu einer Nation erweitert. Was in der Erzählung vom Sündenfall vom Menschen erzählt wird, das wird vergessen über das was das Volk Israel betrifft. Von diesem wird gewusst, dass es aus Bösen und Gerechten besteht. Jene sind die Ungehorsamen, diese die, welche in der Furcht des Herrn als Knechte dienen. Das einzelne Subject als solches weiss sich noch nicht berechtigt und unsterblich, nur das Volk ist selig und seine Seligkeit besteht in dem Besitz des gelobten Landes. Der Einzelne büsst seine besondern Fehler in den Opfern, mit denen er die Wohlthaten von Gott erkauft. An die Stelle dieser Religion der Knechtschaft tritt dann die freier Menschen mit der Religion der Schönheit[2], deren historische Erscheinung die griechische Religion ist. An die Stelle der einen allgemeinen Macht treten hier besondere Mächte, die nicht nur die natürliche (Familien-) Sittlichkeit zu ihrem Inhalte haben, sondern überhaupt die sittlichen Mächte, Staat, Wissenschaft, Tapferkeit u. s. w., sind, die dann weiter die sinnliche Erscheinung verklärend durchdringen, wodurch sie eben zu schönen Kunstgestalten werden. Die Ueberwindung und Verklärung des natürlichen Princips wird dann weiter selbst Gegenstand, indem die Naturpotenzen dargestellt werden als von den sittlichen Mächten zu dienenden Momenten herabgesetzt. Ueber der Göttervielheit waltet dann weiter die einfache Nothwendigkeit, der gegenüber der Mensch nicht wie ein störriger Sklave knirscht, sondern die er sich gefallen lässt, weil er anerkennt es ist so. Die künstlerische Phantasie ist es, welche den sittlichen Mächten jene schöne Gestalt gibt, wodurch die griechische Religion die menschlichste von allen ist. Der Cultus ist heiter, weil es bewusster Weise die

1) Religionsphil. II. p. 46—95. 2) Ebend. p. 95—156.

im Menschen selbst waltenden Mächte sind, die er verehrt, und weil er sie ehrt, indem er seine eigne schöne Individualität geltend macht. Das Opfer ist viel weniger Hingabe als Genuss des Gottes (der Ceres und des Bacchus). Nur in den Mysterien tritt das Bedürfniss nach Versöhnung und Reinigung hervor, in diesen aber fällt das Bewusstseyn auf die niedere Stufe der Naturreligionen zurück, oder nähert sich ihnen wenigstens an. — Die dritte Gestalt der Religion, die hier zur Sprache kommt ist die der Zweckmässigkeit[1]. Sie kann auch die des Verstandes genannt werden und ist in der römischen Religion zur Erscheinung gekommen. Wie die römische Welt alle Volksgeister unterdrückt hat und die Macht darüber geworden ist, so hat auch die römische Religion die vielen sittlichen Mächte einer Einheit unterworfen, und diese Einheit, welche in sofern vereinigt, was die Religion der Erhabenheit und Schönheit enthalten hatten, ist die Macht des römischen Staates in *Fortuna publica, Roma, Jupiter Capitolinus*, angeschaut. Die Weltherrschaft ist hier der absolute Zweck, eben darum erhalten sogleich alle Zwecke die jenem dienen, eine göttliche Dignität, die prosaischsten Dinge werden in religiöser Weise verehrt, und so kann dieser Unterschied hier zum Vorschein kommen, dass Alles dem Nutzen der allgemeinen Macht aufgeopfert, und zugleich Alles was der Selbstsucht des Einzelnen nützt, nicht nur geachtet sondern als göttlich verehrt wird, ganz wie nur das Staatswohl gilt und dann wieder der Kaiser der Gott ist, weil er die Staatsmacht ist. Der Cultus hat daher hier nicht den heitern Character der Griechen, sondern ist theils ein ernsthaftes prosaisches Ceremoniel bei den unbedeutendsten Geschäften, theils (in den Gladiatorenspielen) wieder ein Anschaun des platten prosaischen Todes, der nicht nothwendige Folge eines sittlichen Conflictes, sondern durch das Belieben des Mächtigen geboten ist. Und dennoch ist die römische Welt der Uebergangspunkt zur christlichen Religion, denn es ist in ihr die Forderung laut geworden, dass die besonderen Zwecke und die allgemeine Macht vereinigt seyen. Freilich kann diese Zeit nur roh und in ungöttlicher Weise verbinden, was in dem Gedanken einer aufs Einzelne sich erstreckenden Vorsehung enthalten ist. Dieser Glaube ruht bei uns darauf, dass Gott Mensch geworden ist und zwar in der wirklichen zeitlichen Weise in welche somit alle particulare Einzelheit mit eingeschlossen ist (p. 142). Die römische Welt kann diesen Gedanken nur zu dem eines, als Gott verehrten, Despoten verzerren, und darum

1) Religionsphilosophie II. p. 156—188.

in ihren bedeutendsten Individuen, den Philosophen, nur den Schmerz der Tugend, ein Verlangen und Greifen nach Hülfe erzeugen. Dieser selbe Schmerz tritt in einer reinern Weise in dem jüdischen Volke hervor, und indem das orientalische Princip der reinen Abstraction sich mit der Endlichkeit und Einzelnheit des Abendlandes verbindet, ist jenem Volke das Heil widerfahren, dessen Betrachtung den Inhalt des Dritten Theils[1] der Religionsphilosophie bildet, welcher die Absolute Religion betrachtet. Sie hat den Schmerz der Welt nach der Zerdrückung der Völkergeister zu ihrer Geburtsstätte, weil aus ihm der Trieb des Geistes hervorgeht, Gott als geistigen zu wissen in allgemeiner Form mit abgestreifter Endlichkeit. Der Begriff der Religion ist realisirt wo, was die Religion an sich ist, für sie selbst und zu ihrem Inhalte geworden ist. Dies ist der Fall in der Religion die offenbare Religion genannt werden kann, weil in ihr das Wesen der Religion, dass Gott in dem Bewusstseyn sich weiss, oder Geist in seiner Gemeinde ist, selbst wieder gewusst d. h. offenbar geworden ist. Die absolute Religion hat also nicht Gott als gegenständlichen, sondern vielmehr die Religion selbst, d. h. die Einheit dieser Vorstellung die wir Gott heissen mit dem Subjecte, zu ihrem Inhalte; eben darum lässt sie Gott nicht in der einseitigen Bestimmung als Object, sondern fasst ihn als lebendigen Geist in der Gemeinde, erkennt es als sein Wesen: der Actus des sich Offenbarens zu seyn, und hat zu ihrer Hauptvorstellung die Einheit der göttlichen und menschlichen Natur, worin liegt, dass der Geist dieser Process ist, in welchem jene Einheit hervorgebracht wird, so dass Gott darin sein Offenbaren offenbart. Diese offenbare Religion ist dann weiter auch die geoffenbarte zu nennen, indem ihr Inhalt, wie Alles, zunächst auf äusserliche Weise als Positives an den Geist kommt, nicht um dieses zu bleiben, sondern damit in dem Positiven durch das Zeugniss des Geistes die Vernünftigkeit erkannt werde. Dieses Zeugniss des Geistes, welches auf verschiedene Weise gegeben wird, z. B. dadurch, dass es dem Herzen zusagt, wird auf die höchste Weise von der Philosophie ertheilt, welche wesentlich orthodox ist; die Sätze die immer gegolten, die Grundwahrheiten des Christenthums werden von ihr erhalten und aufbewahrt. Die absolute Religion ist zugleich die Religion der Wahrheit und Freiheit, weil beide Worte nur ein Verhalten zum Gegenständlichen als zu einem nicht Fremden besagen, also

1) Religionsphilosophie II. p. 191—356.

das was man Versöhnung nennt [1]. Was nun die Eintheilung betrifft, so besondert sich die göttliche Selbstoffenbarung nach den Momenten der Allgemeinheit, Besonderheit und Einzelheit so, dass zuerst das Bewusstseyn sich nur theoretisch, rein denkend verhält, also nicht selbst in den Process gesetzt ist, damit haben wir I. Gott in seiner ewigen Idee an und für sich [2], d. h. den Inhalt, welcher dem religiösen Bewusstseyn bleibt, wenn es sich über alles Endliche erhebt, und, nachdem der Nebel der Besonderung verschwunden ist, in der Ruhe des Denkens (Andacht) der höchsten Idee bewusst wird. Auch in diesem abstracten Elemente des Denkens wird das Absolute nicht gewusst als einfaches Object, sondern als der Process des sich Unterscheidens und den Unterschied Aufhebens als welcher Gott die Liebe oder heilige Dreieinigkeit genannt wird, ein Process der Selbsterhaltung und Vergewisserung seiner selbst, der dem Verstande wie der sinnlichen Betrachtungsweise ein Mysterium ist und bleibt, und in dem beide leicht Widersprüche finden können, während die Vernunft darin sieht, dass der Geist nur ist als die ewige Lösung dieses Widerspruches, vermöge der er sich gegenständlich macht und darin sich selbst weiss. Mit Recht begnügt sich die absolute Religion nicht mit oberflächlichem Unterschiede, sondern lässt ihn sich vertiefen zu verschiedenen Personen, zugleich aber lässt sie (ähnlich wie das in der Familienliebe geschieht) die starre ausschliessende Persönlichkeit ein verschwindendes Moment seyn, sofern sie durch sich Versenken in das Andere gewonnen wird. Während der andächtige Sinn sich damit begnügt, die Lehre vom Vater Sohn und Geist einfach anzunehmen, hat die Wissenschaft seit den Gnostikern versucht, Vernunft darin zu finden, und die Bestimmungen des ὄν, des *βύθος* u. s. w., so wie des *λόγος*, *Adam Kadmon* u. s. w. sind eben so anzuerkennen, wie das Bestreben *Jakob Böhme's* die Dreieinigkeit nicht nur als ein jenseits stehen Bleibendes sondern als allgemeine Idee, und darum in Allem wieder zu erkennen. — Das Weitere ist nun, dass die Idee II. im Elemente des Bewusstseyns und Vorstellens [3] gewusst wird, d. h. wie sie heraustritt in die Bestimmung der Endlichkeit. Dies geschieht so, dass das Spiel der Liebe der Ernsthaftigkeit des Andersseyns, der Trennung und Entzweiung Platz macht, indem das Andere, welches als Sohn bestimmt war, zum Anderen als solchen wird, als ein Wirkliches ausser und ohne Gott, indem es als ein

1) Religionsphilos. p. 319. 192. 194. 210. 197. 198. 203. 201. 207.
2) Ebend. p. 223—247. 3) Ebend. p. 247—308.

Freies, Selbstständiges entlassen wird. Durch diesen Uebergang am Momente des Sohnes (den *Jakob Böhme* so ausdrückt, dass an die Stelle des eingebornen Lucifer, welcher abfiel, der ewig Eingeborne gesetzt sey) ist nun die Welt des Endlichen, in welcher sich was in Gott Eins war zu Natur und endlichem Geiste dirimirt, nicht dasselbe mit dem ewigen Sohne Gottes, unter diesem nicht nur jene zu verstehn. Dies wäre eine falsche Auffassung (pag. 251). Dieser falsche Schein und die eben so falsche Annahme zweier ewigen Actus, verschwindet, wenn man die sichtbare Welt nicht als seyende, sondern als vorübergehendes Moment, nur als Leuchten eines Blitzes nimmt, welches sich für den endlichen Geist zur räumlich sinnlichen Welt ausbreitet, an sich aber bloss relativ, ein Nichtiges ohne Selbstständigkeit ist, dessen Erhaltung mit Recht stete Schöpfung genannt worden. Eben darum hat sie für sich kein Verhältniss zu Gott, sondern wird von dem Menschen in Verhältniss zu Gott gesetzt, indem er an der Natur als Offenbarungsmittel Gottes sich über sie, ganz besonders aber durch die Negation der eignen Natürlichkeit, sich zu Gott erhebt. Eben darum ist die Natürlichkeit des Menschen das, worüber er sich zu erheben hat, und beharrend in seiner Natürlichkeit und Selbstsucht (deren Personification der Teufel) ist er böse. Weil die Betrachtung des Böseseyns Pflicht ist, so ist wichtig der Zusammenhang des Böseseyns mit der Erkenntniss. Die Erkenntniss ist wirklich Quelle des Bösen, freilich aber auch die Heilung, weil der Mensch das Für-sich-seyn, welches ihm zukommt indem er sich weiss, aufgeben soll. Wegen dieser beiden Bestimmungen ist es einmal der Versucher, der das Essen der Frucht anräth, und wird zweitens von Gott anerkannt: Adam ist geworden wie unser Einer. Die höhere Erklärung versteht darunter den zweiten Adam, Christus. Dass, was von dem allgemeinen Menschen gilt, als Geschichte eines Menschen vorgestellt wird, ist mythische Darstellung, die corrigirt und ergänzt wird durch die Vorstellung der Erbschaft. Indem der Mensch im Erkennen sich als Mensch bethätigt, ist er zugleich der, nicht erst künftigen, sondern seyenden Qualität der Unsterblichkeit theilhaft, weil das Subject hier absolute Wichtigkeit hat, wesentlicher Gegenstand des Interesses Gottes ist. Die Entzweiung als Gegensatz gegen Gott ist der unendliche Schmerz, gegen die Welt das Unglück, jenes führt zur abstracten Demüthigung, dieses zur stoischen und skeptischen Zurückziehung auf sich, die eben so abstracte Befriedigung ist, wie jene abstract negative Zerknirschung gewesen war. Das Affirmative zu beiden ist das (demüthig-stolze) Bewusstseyn der

Versöhnung, welche für das Subject zunächst Voraussetzung ist, darum als vollbrachte Versöhnung, welche die Form unmittelbarer sinnlicher Anschauung, äusserlichen Daseyns erhält, von Allen ohne Unterschied der Bildung, gesehen und erfahren wird. Die Idee erscheint in einem „Diesen", als Gottessohn und Menschensohn, als Gottmensch; nicht in Einigen was ein schlechter Ueberfluss der Reflexion wäre. Es ist nur Einer, ausschliessend gegen die anderen, in dem die absolute Idee erscheint. Diese Vollendung der Realität zur unmittelbaren Einzelheit ist der schönste Punkt der christlichen Religion und die absolute Verklärung der Endlichkeit ist in ihr zur Anschauung gebracht (p. 285). Darum ist die christliche Religion viel anthropomorphistischer als die griechische, bei der die Götter ideale Menschen waren. Hier ist Gott als wirklicher, lebender, sterbender Mensch gewusst. Nur der menschlichen Seite an diesem Individuum gehört an, dass er als Märtyrer für seine Lehre litt, auch seine Lehre selbst welche mit Recht von der Kirche theils andere Bestimmungen erhalten, theils beseitigt worden ist. Dagegen ist das Wesentliche, was jene Seite ergänzt, die Darstellung der göttlichen Idee an seinem Leben und Schicksal. Namentlich beginnt mit dem Tode Christi, diesem Mittelpunkt, die Umkehrung des Bewusstseyns; es handelt sich hier um die Auffassung des Todes, dass darin nicht der Tod eines Einzelnen gesehn wird, sondern göttliche Geschichte, der Tod den Gott erleidet und in dem Alle gestorben sind, der Tod, in welchem (freilich gegen die Imputation die aber schon in der Sphäre der Moralität nicht mehr als absolut gilt) der Tod zum Versöhnungstode wird. Zugleich ist der Tod Aufhören der sinnlichen Existenz und darum Uebergang dazu, dass die Geschichte geistige Auffassung gewinnt, indem Auferstehung, Himmelfahrt u. s. w. nur für den Glauben sind, nicht äusserliche Geschichte für den Unglauben. (Dagegen sagt das eigenhändige Heft von 1821: Wie alles Bisherige in der Weise der Wirklichkeit für das unmittelbare Bewusstseyn zur Erscheinung gekommen, so auch diese Erhebung.) Mit dem Bewusstseyn, dass die gewiss gewordene Einheit Gottes und des Menschen allgemeine geistige Präsenz habe, ist der Uebergang dazu gemacht III. die Idee im Elemente der Gemeinde[1] zu betrachten, ein Abschnitt der denn auch die Ueberschrift Reich des Geistes bekommt, wie die beiden andern Reich des Vaters und Reich des Sohnes bezeichnet waren. Indem die Versöhnung nicht mehr als äusserliche existirt, sondern in das Innere sich gewandt

1) Religionsphilosophie II. p. 308—356.

hat, ist die wahre Rückkehr Christi eingetreten, der Tröster gekommen. Die einzelne Seele hat damit die Bestimmung erhalten, Bürger im Reiche Gottes zu seyn, eine Bestimmung der die Gegenwart nicht entspricht und die darum zugleich als Zukunft gewusst wird, so dass die Unsterblichkeit in der christlichen Religion bestimmte Lehre wird. Was in Christo angeschaut wird, existirt zugleich als das, was das wahrhafte Selbstbewusstseyn der Einzelnen und ihr Band unter einander ausmacht. Die Gemeinde entsteht, indem sie das, was in Christo sinnlich erschienen war, in ein Geistiges verwandelt, in sofern aus dem Menschen den Gottmenschen macht, ihn zum Gottmenschen decretirt, und daher gegen das Sinnliche, obgleich es der Anfangspunkt des Glaubens ist, sich zugleich negativ verhält. Das Uebergreifen des Geistes über die Natur, wo der Glaube und das Zutraun Krüppel heilt, welches zu allen Zeiten Statt fand, und das nur der Aberglaube an die sogenannte Naturmacht und Selbstständigkeit gegen den Geist leugnet, ist nur äusserliche Beglaubigung; das wesentliche ist das Zeugniss des Geistes, der Glaube welcher darin besteht, dass der Geist, der in den einzelnen Bewusstseyn existirt, aus ihnen stets sich sammelt. Aus der Gährung der Endlichkeit, indem sie sich in Schaum verwandelt, duftet der Geist hervor. In der Gemeinde ist der Geist Gottes wirklich, der auch die Tiefen der Gottheit erforscht (p. 415). Die Kirche, die Realität der Gemeinde existirt durch die in ihr entstandene, vermöge der Wissenschaft gemachte Glaubenslehre, die ein Lehrstand zu verkündigen hat, sie nimmt vermöge der Taufe schon das Kind auf, welches daher, wie Sitten, Sprache u. s. w. so auch die Versöhnung, als daseyende vorfindet, sich derselben nur anzubilden hat. In diesem sich Einwohnen geht göttlicher Zug und eignes Wollen in Eins, wie es die kirchliche, namentlich lutherische, Lehre bestimmt. Den Mittelpunkt des kirchlichen Lebens bildet das Opfer, in welchem der absolute Gehalt dem Einzelnen zum unmittelbaren Genuss dargeboten wird. Daher mit Recht auf die Abendmahlslehre dies Gewicht gelegt wird. Das Absolute ist weder ein sinnliches Ding, noch blosse Vorstellung oder Erinnerung, sondern es **ist** präsent, aber nur im Genusse und Glauben. Die durch die Verklärung Christi entstehende, durch Lehre und Sacrament bestehende, Kirche realisirt sich endlich zur allgemeinen Wirklichkeit, indem sie die Weltlichkeit und alle Verhältnisse, zu denen sie sich zunächst negativ verhält, durchdringt. Dies geschicht in der Sittlichkeit, welche jetzt in allen ihren Formen die Bedeutung bekommt, göttliche Institution, von Religion durchdrungene

Weltlichkeit zu seyn. Zugleich damit tritt die als Glauben existirende Religion in ein Verhältniss zum Denken. Das negative Verhältniss beider erzeugt die Aufklärung mit ihrem Deismus, der mit seinem Einen Gott und seinem Propheten anstatt des Heilands, eigentlich mit dem Muhamedanismus übereinstimmt, der dasselbe, nur als Religion, behauptet. Ihr gegenüber bildet sich der Pietismus aus, der in seiner Flucht vom Denken zur Empfindung, die gemeinsame Lehre zurücktreten, darum die Kirche in Atome zerfallen lässt. Beiden tritt die Philosophie entgegen, der es darum zu thun ist, Vernunft in der Religion zu zeigen, die sich daher nur über die Form des Glaubens stellt, mit ihm einen Inhalt hat. (*Göschel's* Aphorismen werden eine „höchst merkwürdige Schrift" genannt, die „eben so viel Gründlichkeit im christlichen Glauben als Tiefe in der speculativen Philosophie" enthalte.) Die Philosophie stellt dar die Versöhnung Gottes mit sich selbst und mit der Natur, dass die Natur, das Andersseyn an sich göttlich ist, und dass der endliche Geist theils an ihm selbst dies ist, sich zur Versöhnung zu erheben, theils in der Weltgeschichte zu dieser Versöhnung kommt. Die Gegenwart bietet einen Zustand dar, wo die Zahl der sogenannten Gebildeten, welche die unbefangene Religion verliessen, sehr angewachsen, wo, wie in der römischen Kaiserzeit, die Sucht des Privatrechts und Genusses an der Tagesordnung, wo das Salz dumm geworden, dem Volke mit durch seine Lehrer die Grundvesten des Glaubens genommen sind, *und die* Philosophen, für welche dieser Misston aufgelöst ist, ein abgesondertes Heiligthum, einen besonderen Priesterstand bilden. Wie sich die zeitliche empirische Gegenwart aus ihrem Zwiespalt herausfinde, wie sie sich gestalte, ist ihr zu überlassen und ist nicht die unmittelbar praktische Sache und Angelegenheit der Philosophie [1]. — Als Anhang sind beiden Ausgaben der Religionsphilosophie die Vorlesungen über die Beweise vom Daseyn Gottes [2] beigelegt, welche *Hegel* im Sommer 1829 gehalten hat, und von denen ein Theil (die Einleitung und das kosmologische Argument) von ihm selbst zum Druck bearbeitet ist. Zur Ergänzung dieses Fragments haben die Herausgeber hinzugefügt, was er in den Vorlesungen über Religionsphilosophie über die andern beiden Beweise gesagt hatte. Der Hauptgedanke ist hier, dass diese Beweise mit Unrecht verachtet würden; sie enthalten nämlich nur das ausgesprochene Bewusstseyn über den Gang, den die Erhebung des Menschen zu Gott nimmt. Weil hier der Ausgangspunkt verlassen

1) Religionsphil. p. 156. 2) Ebend. p. 359—553.

wird, so sey auch bei der Rechtfertigung jener Beweise besonders zu zeigen, dass das Schliessen ein negatives Moment enthalte. Das kosmologische Argument (*a contingentia mundi*) schliesse aus dem sich selbst Aufheben des Zufälligen auf das Nothwendige, gerade wie das vom hinfälligen Daseyn unbefriedigte Gemüth über jene Eitelkeit sich erhebt. Das teleologische Argument wird von dem sich aufhebenden Begriffe des Mittels zum Gedanken eines End- und Selbstzwecks getrieben, gerade wie die Relativität der Dinge dem Gemüthe die höchste Weisheit predigt. Uebrigens soll, was in beiden Argumenten erreicht wird, unserer Vorstellung von Gott nicht adäquat seyn. Das erste Argument deducirt nur, was in der griechischen Religion als Schicksal das Höchste war, das zweite entspricht dem römischen Standpunkt. Erst das ontologische Argument, welches von der Mangelhaftigkeit des bloss Subjectiven ausgeht, entspricht dem in sich vertieften christlichen Geist, der sich der Endlichkeit seiner eignen Subjectivität bewusst wird.

---

5. Wie überall, so wird es auch in der Religionsphilosophie nur zur Ehre *Hegel's* gereichen, wenn nachgewiesen werden kann, dass er mit den Koryphäen der neusten Philosophie übereinstimmt, selbst wenn er nicht (was doch meistens der Fall ist) vor ihnen seine Lehren ausgesprochen haben sollte. In dem Bestreben, anstatt der absoluten Substanz und der Weltordnung, die eine bloss subjective Aufgabe ist, die Subjectivität der Substanz darzuthun, oder einen concreten Monotheismus aufzustellen, steht er neben *v. Berger, Solger, Steffens* und dem späteren *Schelling*. Er erreicht dies, indem er den Pantheismus nicht ausschliesst, sondern im ersten Theil zur Grundlage der Religion macht, die ihn als blosses Moment enthält. Indem er dann weiter die endlichen Religionen als die näheren Bestimmungen jener Grundlage, und als Annäherungen zu dem realisirten Begriff der Religion darstellt, gibt er im zweiten Theil ganz wie *Schelling*, was dieser eine Philosophie der Mythologie nennt, worin er zeigt, wie das Selbstbewusstseyn Gottes im Menschen sich verwirklicht, also was *Schelling* den theogonischen Process genannt hat. Er hat dabei sich nicht darauf beschränkt, diesen Process nur innerhalb des griechischen Bewusstseyns zu betrachten, sondern hat auch die Gestalten berücksichtigt, welche der religiöse Geist vor und nach jenen durchläuft, Gestalten, auf welche der Name Mythologie nicht passt, dem er eben deswegen den der endlichen Religionen vorgezogen hat. Man kann hier über manche Lücke klagen, z. B. dass der Sterndienst,

dass die nordische Mythologie übergangen wurden; man kann öfter die Anordnung tadeln, z. B. hinsichtlich der jüdischen Religion die er nur dadurch vor d. h. unter die griechische zu stellen vermag, dass er ganz flüchtig darüber hinweggeht dass Jehovah Gott eines Volkes ist, und ihn immer wieder zum Familiengott macht. Diese Stellung ist um so mehr zu tadeln als er selbst zu fühlen scheint (II. p. 161) wie nahe der Gott eines Volkes dem Gotte des Weltreichs steht, und zuletzt den römischen und jüdischen Standpunkt (wo er universalistisch geworden) zur unmittelbaren Vorstufe des christlichen macht. Man kann diese und viele andere Ausstellungen an diesem Theile machen, man wird aber anerkennen müssen, dass er sich nicht begnügt hat, nur durch die Ueberschriften Judenthum, Heidenthum oder ähnliche, anzudeuten, welchen Gang der Geist genommen hat, damit die Zeit erfüllet werde, sondern dass er in jeder besondern Stufe des religiösen Bewusstseyns einen neuen Schritt vorwärts nachzuweisen sucht. Ja selbst dass er so oft, wo man den Mythen-Deuter erwartet zum Mythen-Erzähler wird, selbst dies möchte für die Wichtigkeit zeugen, die er den Unterschieden der verschiedenen Stufen beilegt. Geht man endlich zu der absoluten Religion über, so hätte *Hegel* den Theil welcher sie behandelt, mit demselben Rechte wie *Schelling*, Philosophie der Offenbarung nennen können. Doch aber findet hier der sehr grosse Unterschied Statt, dass, während *Schelling* die Offenbarung besonders in dem Buchstaben der h. Schrift sieht, *Hegel* sich viel mehr an das von der Kirche sanctionirte Dogma hält, in dem er eine Verklärung der biblischen Lehre sieht. Darum konnte früher (§. 22, p. 559) gesagt werden, dass *Hegel* sich an *Kant's* Religion innerh. u. s. w. anschliesse, von welcher Schrift dasselbe gilt. Während *Schelling*, selbst in seiner letzten Zeit des kirchlichen Bekenntnisses nicht achtet, ein *Johanneisches* Christenthum über allen Confessionen träumt, hat *Hegel's* Betrachtung der christlichen Religion einen confessionell orthodoxen Character, der ihn den Katholicismus als einen untergeordneten Standpunkt ansehn, demselben wiederholt die lutherische Lehre als die geistvolle entgegenstellen lässt. Uebersicht man, dass sie beide verschiednen Confessionen angehören, so zeigt sich hier die entschiedene Verwandtschaft mit *Baader*, welche *Hegel* aussprechen liess: es würde ihm leicht werden, über alle Punkte die *Baader* an ihm getadelt, sich mit ihm zu verständigen. Er ist ganz einverstanden mit ihm darin, dass nur in der christlichen Religion Gott als lebendiger gewusst werde, dass eben darum sie nicht eigentlich eine Religion sondern die Reli-

gion sey; ganz wie bei jenem ist es die Dreieinigkeit, durch welche der abstracte Monotheismus zum Christianismus verklärt wird. Ganz wie *Baader* endlich betrachtet *Hegel* die Welt, die sinnliche sowol als die geistige und sittliche, als Offenbarungmittel Gottes und als Erhebungsmittel zu Ihm; er wird daher gegen eine religiöse Physik eben so wenig etwas einwenden können, wie gegen eine religiöse Ethik. Nur tritt hier ein grosser Unterschied zwischen *Hegel* und *Baader* hervor, wodurch Jener sich viel mehr als zu Diesem, zu *Krause* gesellt: *Baader* behandelt Physik und Ethik nur so. Bei *Krause* aber, (vgl. p. 561) und auch bei *Hegel* kommt die sinnliche und sittliche Welt zwei Mal vor. Erstlich bei *Krause* in der analytischen Philosophie, bei *Hegel* in der Naturphilosophie und in der Lehre vom subjectiven und objectiven Geist, die einen völlig atheologischen Character haben und haben müssen, weil der Begriff Gott noch gar nicht vorgekommen ist. Bei *Krause* zweitens in der synthetischen Philosophie, die beide aus Gott deducirt, bei *Hegel* zum zweiten Male in der Religionsphilosophie, wo sinnliche und geistige Welt als Manifestation Gottes d. h. Schöpfung, die Sittlichkeit als der wahre Gottesdienst gefasst wird. Dieses zweimalige Vorkommen ist bei *Krause* mehr formell, hängt vom Gesichtspunkt der Betrachtung ab, während bei *Hegel* die Welt in der Natur- und Geistesphilosophie als nothwendige Erscheinung der Vernunft, und also als selbstständig und als Selbstzweck gefasst, in der Religionsphilosophie aber als Mittel und also bloss Gesetztes bestimmt wird, so dass sie zweierlei ist. Wollte man aber daraus, dass dies Letztere nur ganz beiläufig in der Religionsphilosophie zur Sprache kommt, folgern, es sey damit nicht Ernst gemacht, und im Grunde habe *Hegel* die Welt doch nur als selbstständig gefasst, so wäre dies, wenigstens hinsichtlich der sinnlichen Welt, weit eher umzukehren: Anstatt nämlich zu zeigen, dass, wenn die Naturphilosophie das sinnliche Daseyn nur als Natur (von *nasci*) nahm, das religiöse Bewusstseyn darin auch ein Geschöpf Gottes sieht, lässt *Hegel*, wozu ihn die früher pag. 783 gerügte verächtliche Ansicht von der sinnlichen Welt bringt, vom religiösen Bewusstseyn alle Substanzialität des sinnlichen Daseyns in Abrede gestellt werden, es wird ihm ein vorübergehender Blitz, er adoptirt den *Augustin'schen* Satz, dass alles Erhalten ein stetiges Erschaffen sey, einen Satz, welcher der Furcht vor dem Manichäismus entsprossen ist, und dem Standpunkt des Judenthums entspricht, das, weil es keine Zeugung in Gott annahm, auch in der Welt nur ein Machwerk (*creatura*) Gottes, gar nicht ein Erzeugniss (*natura*),

sehen musste. Wird dieser Satz festgehalten, so kann der religiöse Standpunkt keine Naturforschung dulden, denn die Welt ist nichts als ein stets von Neuem hervorgebrachter Schein, ohne Subsistenz und darum ohne constantes Seyn. Dieser Augustinismus leugnet die Wirklichkeit der Welt, und es ist seltsam, dass neuere Theologen, welche den *Augustin'schen* Satz zu dem ihren gemacht haben, *Hegel* den Vorwurf des Pantheismus gemacht haben, den er wirklich in gewissem Grade verdient, aber nur weil er mit ihnen übereinstimmt. Vor diesem Pantheismus oder Akosmismus rettet nur die von der christlichen, namentlich der evangelischen, Lehre gemachte Unterscheidung von Schaffen und Erhalten. Das Letztere heisst: gewähren und subsistiren lassen: (Nur diese Unterscheidung lässt auch einen bestimmten Begriff des Wunders zu, welches bei *Hegel* ungefähr so unbestimmt behandelt wird wie bei vielen heutigen Theologen die orthodox heissen. Uebrigens streift *Hegel* selbst daran heran, indem er p. 827 die Selbstständigkeit der Welt leugnet, sie nur für uns seyn lässt und p. 831 sagt: das An sich der Natur sind ihre Gesetze, das ist ihr Substanzielles u. s. w.) *Augustin* selbst war nun so consequent, da der Welt alle Selbstständigkeit abgeht, sie auch dem Menschen und seinem Wollen abzusprechen, und daher zur starrsten Prädestinationslehre überzugehn. Das thun seine modernen Anhänger nicht, und werden dadurch inconsequent. Auch *Hegel* trifft dieser Vorwurf; zwar minder als sie, indem er den endlichen Geist von der sinnlichen Welt mehr *trennt*, und nur diese letztere, *Augustinisch*, zum Nichts verflüchtigt. Doch aber wird die Selbstständigkeit auch des endlichen Geistes nicht so sehr hervorgehoben, dass dadurch eine völlig genügende Theorie der zur Selbstsucht gesteigerten Selbstständigkeit, des Bösen, gegeben würde. Man thut *Hegel* Unrecht, wenn man behauptet, er habe wie *Spinoza* und das Identitätssystem das Böse geleugnet oder, wie *Schleiermacher* und *Krause* es nur als einen Mangel gefasst. Er erkennt, ganz wie *Solger*, dass das Böse ein wirklicher Gegensatz des Guten ist, aber ein solcher der sich selbst aufhebt und in seiner Vernichtung dem Guten dient. Er hat damit den wesentlichen Punkt richtig getroffen, der am richtigsten so ausgedrückt werden möchte: Ohne Versuchung (als *tentatio* und als *conatus*) kein Gutes. Er geht aber zu flüchtig über diesen Punkt hinweg, er vertieft sich nicht genug in die Betrachtung des (zu seyn nur) Versuchenden, und indem dabei immer wieder die verächtliche Behandlung der Natur hervortritt, kann öfter der Anschein entstehn, als wenn die Einheit mit der Natur, welche die Erzählung vom Paradiese schildert, von

Hegel als das alleinige Böse gefasst würde. Wer dies als die eigentliche Lehre *Hegel's* ansehn wollte, vergässe seine Erörterungen darüber, in wie fern das Erkennen den Menschen böse macht. Zugestanden aber muss werden, dass bei *Hegel* die wahre Theorie vom Bösen sich mit der rationalistischen und *Schleiermacher'schen* Sinnlichkeitstheorie und *Kant's* Lehre vom radicalen Bösen auf eine unklare Weise mischt, weil er die tiefsinnige Lehre *Böhme's* vom Lucifer, die er lobend erwähnt, nicht so benutzt hat wie *Schelling* in seiner Satanologie, besonders aber *Baader* in seiner Theorie, welche zeigt, dass nicht das radicale Böse, wohl aber das Radical des Bösen in den unschuldigen Menschen gesetzt werden muss. Eine Annäherung an *Baader* in diesem Punkte war bei *Hegel* um so eher zu erwarten, als er sich mit *Baader's* Begriff der Materie einverstanden erklärt hat, dieser aber bei *Baader* nur im Zusammenhange mit der Theorie vom Bösen sich ergibt. Wer übrigens sagen wollte das Factum, dass *Baader* diesen Punkt so gründlich erörtern konnte, widerlege die oben ausgesprochene Behauptung, dass bei nur religiöser Physik und Ethik die Selbstständigkeit, also auch die Selbstsucht, des Einzelnen unmöglich sey, dem wäre zu erwidern, dass schon der Semipelagianismus der katholischen Kirche als Gegengewicht gegen den starren Augustinismus dienen konnte, dass aber bei *Baader* noch etwas Anderes in Betracht kommt. Bei ihm hat nicht, wie bei *Hegel*, der Geist die räumlich zeitliche Welt zu seiner Voraussetzung, an der, und vermöge deren Negation er sich erhebt, sondern der Geist ist ihm das Primitive, die Raum- und Zeit-welt nur eine Phantasmagorie; die Selbheit kommt daher der intelligenten Creatur zu, auch wo es keine sinnliche Welt gibt, und kann sich zur Selbstsucht steigern. Bei *Hegel* dagegen ist der Mensch die zu sich gekommene Zeit- und Raumwelt, in dem nur dann die Selbstständigkeit zur Selbstsucht werden kann, wenn dem, dessen Concentration er ist, Selbstständigkeit zukommt. Eine selbstlose sinnliche Welt wird auch in ihrem Culminationspunkte keine der Selbstsucht fähige Selbheit zeigen. Darum hat sich *Hegel* vergriffen in dem Punkte, in dem er sich mit *Baader* einverstanden erklärte. Dessen Theorie der Materie loben heisst auch was Jener „Phantasmagorie" genannt hatte zum „Leuchten eines Blitzes" machen, heisst auch, ganz wie Jener, diesen vorübergehenden Moment in Zeit und Raum nur p r o t r a h i r t werden lassen, heisst aber auch verzichten darauf, dass der endliche Geist die Natur zu seiner Voraussetzung habe. Ganz anders war es, wenn *Hegel* in einem anderen Punkte sein Einverständniss

mit *Baader* mehr urgirt hätte, darin, dass sein „Moment der Besonderheit in Gott" die Natur in Gott sey, die Natur nämlich, die nur dies und gar nicht erschaffen ist, wenn er dann (anders als *Baader*) weiter in der aus Gott „herausgesetzten" materiellen Welt nicht bloss eine Erscheinung für uns, nicht bloss ein Mittel für unsere Erhebung gesehen hätte, sondern weil sie der äusserlich gesetzte Logos ist, einen Selbstzweck, weil äussere Erscheinung des *genitus*, wirkliche *natura* (*genitura*), welche für sich besteht, darum als bestehend (von dem Naturforscher) betrachtet werden darf, darum endlich in ihrem Culminationspunkt Gott widerstehn (zwar nicht soll aber) kann. Freilich um dies zu können, hätte *Hegel* nicht die wegwerfende Ansicht vom Zeitlich-Räumlichen haben müssen, die schon früher gerügt wurde, so dass etwas mehr *Oken* in seinem System, selbst seiner Religionsphilosophie vortheilhaft gewesen wäre. Nur durch das Hereinnehmen des naturalistischen Elementes in das religiöse Gebiet wird der antireligiöse Naturalismus überwunden, denn man besiegt den nicht, vor dem man flieht, und um den Verbrecher unschädlich zu machen, lässt man nicht — ihn laufen. Wenn daher darin *Baader* der Vorzug eingeräumt werden muss, dass er, was das alte Identitätssystem als die eine Erscheinungsweise des Absoluten genommen hatte, die Natur als wesentliches Moment in seinen concreten Gottesbegriff hineinnahm, so steht dagegen *Hegel* darin im Vortheil gegen ihn, dass er dasselbe hinsichtlich des zweiten, der Geschichte that. Mag *Baader* noch so sehr witzeln über die, welche meinen, Gott müsse einen historischen Cursus durchmachen, so wenig er umhin konnte den Satz des Identitätssystems: Gott ist wesentlich die Natur, zu berücksichtigen, eben so wenig darf der Satz der Wissenschaftslehre übergangen werden: Gott ist eine Reihe von Begebenheiten. Es ist beides ganz gleich richtig und unrichtig. Auch macht *Baader* selbst die Erfahrung dieser Nothwendigkeit. Denn so sehr er auch wiederholt, dass durch die Schöpfung Gott nichts zukomme u. s. w., — (ganz wie die Orthodoxie unserer Tage welche meint Gott zu ehren, wenn sie die Welt, das Daseyn und die Seligkeit des Menschen Ihm ganz gleichgültig seyn lässt und über die „Freude im Himmel", das „Gestalt gewinnen im Menschen", das einstige „Alles in Allen seyn" u. dgl. hinweggeht) — so muss er doch am Ende gestehn, dass Gott durch die Versöhnung gewonnen habe. Was *Baader* hier wider seinen Willen geschieht, das hat das *Hegel'sche* System mit Bewusstseyn geltend gemacht, es hat, um ganz in *Baader's* Terminologie zu sprechen, wenn er Gott nicht

als naturlos sondern als naturfrei fasste, zu zeigen versucht, dass Gott nicht schicksalslos sondern schicksalsfrei ist. *Serpens nisi serpentem comederit non fit draco* gilt im guten Sinne eben so wie im schlimmen.

---

6. Wenn *Hegel* von der Kunst und Religion zur Philosophie[1] übergeht, die in sofern die Einheit beider ist, als die objective Anschauungsweise der erstern und der subjective Genuss der zweiten, zum selbstbewussten Denken erhoben und also das Wissen zum Begriff der Kunst und Religion geworden ist, so ist es ihm kaum zu verdenken wenn er mit einem gewissen Spott derer gedenkt, welche meinen, jetzt müsse erst das Wahre kommen. Die Philosophie ist nichts Anderes als der Gang, welcher zurückgelegt wurde, und das Bewusstseyn darüber oder das Zurücksehen auf denselben. Der Inhalt der Philosophie ist so die sich denkende Idee, die sich wissende Wahrheit, also das Logische, aber mit der Bedeutung, dass es die in aller Wirklichkeit bewährte Allgemeinheit ist, dass es sich als Geistiges über seine Erscheinung erhoben und sich denkend erfasst hat. Indem aber so die Philosophie erkennt, dass im Grunde Alles Vernunft (Logos) ist, kehrt sie in ihren Anfang zurück und bildet einen Schluss, einen Kreis, dessen Darstellung im eigentlichen Sinne eine Encyclopädie ist. Näher betrachtet aber, zeigt der Schluss oder das System, welches die Encyclopädie darstellt, eine Dreiheit von Schlüssen, indem einmal die Natur als Durchgangspunkt zum Geiste die Mitte bildet, zweitens aber, indem der Geist in der Natur die Vernunft erkennt er zugleich beide zusammenschliesst. Endlich aber am Schlusse des Systems zeigt die Religionsphilosophie und die zurückblickende Encyclopädie, dass es die sich wissende Vernunft ist, die sich in Natur und Geist entzweit, um sich ewig als absoluter Geist zu erzeugen und zu geniessen. — Nicht allein aber das Bewusstseyn über ihren eigentlichen Inhalt und ihre wahre Bedeutung fällt in die Philosophie, sondern sie wird zur sich wissenden Wahrheit nur indem sie auch dieses Werden weiss, und jener Rückblick in dem die Philosophie (im engern Sinne) besteht, ist zugleich ein Rückblick auf die Geschichte der Philosophie, welche darum in *Hegel's* System ein integrirender Bestandtheil ist, und den eigentlichen Schlusspunkt bildet, indem hier die Philosophie noch in einem andern Sinne als eben bemerkt wurde, sich mit ihrem Anfange zusammenschliesst. Die von *Michelet* herausgegebenen Vorlesungen[2] *Hegel's* sprechen sich in

---

1) Encyclopädie §. 572—577. 2) WW. XIII. XIV. XV.

der ausführlichen Einleitung[1] über den Begriff der Geschichte der Philosophie, über das Verhältniss der Philosophie zu andern Gebieten, endlich über Eintheilung aus. Es wird zuerst daran erinnert, dass was die gegenwärtige Zeit an selbstbewusster Vernünftigkeit besitzt, das Resultat der Arbeit aller vorhergegangenen Generationen sey, aus welcher unsere Philosophie mit Nothwendigkeit hervorging; es wird der Ansicht entgegengetreten, als wenn die philosophischen Systeme nur Meinungen Einzelner seyen, vielmehr sind die Weltanschauungen, Anschauungen des allgemeinen oder Welt-Geistes selber, welche sich (im Ganzen in derselben Aufeinanderfolge wie die logischen Kategorien) eine aus der andern entwickeln, so dass jede Philosophie das denkende Erfassen des Substanziellen in ihrer Zeit, darum selbst auch nur Philosophie ihrer Zeit ist. Zu allen andern geistigen Gestalten verhält sich die Philosophie so, dass sie später auftritt, erst da wo ein Bruch mit der Wirklichkeit eingetreten, eine Gestalt des Lebens alt geworden ist, dass sie grau in grau malt, und die Versöhnung welche die Wirklichkeit nicht mehr darbietet, in der ideellen Welt gewährt. Namentlich mit der Religion tritt sie erst einig, dann im Gegensatz auf. Das Späteste ist, dass die Philosophie dem Inhalte der Religion durch den speculativen Begriff Gerechtigkeit widerfahren lässt, wie die innerhalb des Christenthums entstandene Philosophie der jetzigen Zeit. Da es sich darum handelt, Vernunft in der Entwicklung nachzuweisen, so ist eine sogenannte *unparteiische* Darstellung, d. h. eine unphilosophische, gerade das, was nicht zu loben ist. Obgleich *Hegel* ausdrücklich hervorhebt, dass der Orient, weil ihm die Freiheit des Geistes mangelt, keine Philosophie erzeugen konnte, so hat er doch in späterer Zeit auch von Orientalischer Philosophie[2] eine Darstellung versucht, welche nur bestätigt was er stets behauptet hatte, und darum mit Recht vom Herausgeber nur als Anhang zur Einleitung behandelt wird. Im Ganzen haben wir nur zwei Philosophien, die griechische und germanische. Innerhalb der letztern fällt zwischen die erste Periode und die neuere Zeit als Mittelperiode das Gähren einer neuen Philosophie, so dass die Geschichte der Philosophie in drei Perioden zerfällt, deren erste von *Thales* bis auf die Neuplatoniker incl. geht, die zweite das Mittelalter bis zur Zeit des dreissigjährigen Krieges befasst, die dritte die Philosophie von da an enthält. Die griechische Philosophie[3] ist am Aus-

1) Bd. XIII, p. 11—134. 2) Ebend. p. 134—168.
3) Bd. XIII. p. 171 — Bd. XV. p. 96.

führlichsten behandelt, namentlich aber in dieser die erste Periode[1], welche im ersten Capitel (pag. 188—418) die ältern Ionier, die Pythagoräer, Eleaten, *Heraklit*, *Empedokles*, die Atomiker und *Anaxagoras*, im zweiten (Bd. XII. pag. 1—169) die Sophisten, den *Sokrates* und die Sokratiker, endlich im dritten (pag. 169—423) den *Plato* und *Aristoteles* abhandelt. In der zweiten Periode[2] wird unter der Ueberschrift Dogmatismus und Skepticismus die griechische Philosophie, wie sie sich in der römischen Welt gestaltet, also die stoische Philosophie, der Epicuräismus, die neuere Akademie und der Pyrrhonische Skepticismus betrachtet. Die Nothwendigkeit des Uebergangs wird darein gesetzt, dass *Plato* und *Aristoteles* zwar das Princip festgestellt, nicht aber zu einem System entwickelt haben, dass es sich aber jetzt darum handle, es auf die Realität zu beziehn. Damit wird es zu einem Kriterium des Wahren und Guten und dieses fällt ausserhalb des Realen in das Selbstbewusstseyn, ein Subjectivismus, welcher der römischen Welt entspricht. Während die Stoiker das gedachte Seyn als das Wahre, die Uebereinstimmung mit sich als das Gute nehmen, bestimmen die Epicuräer das Wahre als empfundenes Seyn, das Gute als die Glückseligkeit. Indem Beide nicht nur einseitig sind, sondern ihrem Principe untreu werden, rufen sie die negative Auflösung ihrer Einseitigkeit in der Wahrscheinlichkeitslehre der neuern Akademie und dem Skepticismus hervor. Die dritte Periode[3] befasst die Alexandrinische Philosophie, die Gestalt der Philosophie, die mit der Revolution welche das Christenthum in die Welt brachte, aufs Engste zusammenhängt, indem es sich darum handelt, das zu begreifen, was in der absoluten Religion vorgestellt ist: Gott, nicht als ein Abstractum sondern als concreten Geist. *Philo*, die Cabbalisten und Gnostiker werden, wie *Hegel* selbst sagt „im Vorübergehn" berührt, dann die Neuplatoniker, besonders *Plotin* und *Proklus*, sehr ausführlich behandelt. — Die Philosophie des Mittelalters[4] bildet den zweiten Theil der Geschichte der Philosophie. Die tausend Jahre, welche dieser Zeitraum befasst, werden, wie *Hegel* sagt, „mit Siebenmeilenstiefeln" durchlaufen. Nur in der Einleitung und ganz kurz werden die Kirchenväter berührt, welche, im Gegensatz gegen die Gnostiker, vermöge der (namentlich Neuplatonischen) Philosophie den Buchstaben der Offenbarung mit Geist behandelten und aus dem „planen Faden des göttlichen Worts" das Gewebe hervor-

1) WW. Bd. XIII. p. 188—Bd. XIV. p. 423.
2) WW. Bd. XIV. p. 425—586. 3) WW. XV. p. 1—96.
4) WW. XV. p. 99—262.

brachten, welches man heut zu Tage mit Unrecht zu jenem „auftröseln“ will, als hätte nur die Gegenwart das Privilegium, jenes Wort mit Geist zu behandeln. In drei Abschnitten wird die Arabische Philosophie (pag. 121—132), die Philosophie der Scholastiker (p. 132—212), endlich das Wiederaufleben der Wissenschaften (p. 212—262) behandelt. — Die neuere Philosophie [1] wird im dritten Theil der Geschichte der Philosophie abgehandelt. Den Uebergang bildet die Reformation, welche, wie sie im Religiösen jeden zum Priester macht und für seine Seligkeit einstehn lässt, so auch auf eine Philosophie hinweist die, indem sie das wirkliche Selbstbewusstseyn zum Ausgangspunkte macht, dort wieder anfängt wo die antike Philosophie geendigt hatte, so aber dass sie den Standpunkt des Mittelalters (den Gegensatz gegen die Wirklichkeit) aufgelöst, d. h. als Moment, in sich hat. Obgleich immer und immer wiederholt wird (pag. 274. 328 und öfter) eigentlich fange die neuere Philosophie mit *Des Cartes* an, so werden doch im Ersten Abschnitt [2] *Bacon* (kurz) und *J. Böhme* (ausführlich) abgehandelt. Der zweite [3] betrachtet dann die Periode des denkenden Verstandes, wo seit den Neuplatonikern eigentlich wieder zum ersten Mal Philosophie sich zeige. Von den zwei Capiteln, in welche dieser Abschnitt zerfällt, betrachtet das erste (pag. 330—485) die Metaphysik des *Des Cartes, Spinoza* und *Malebranche,* dann den Empirismus der Engländer, endlich die deutsche Philosophie bei *Leibnitz, Wolff* und den Popularphilosophen. *Spinoza* wird als der Hauptpunkt der modernen Philosophie bezeichnet. „Entweder Spinozismus oder keine Philosophie“ (p. 374). Unmittelbar darauf (p. 375) heisst es: „Das *Leibnitz'sche* Princip der Individuation integrirte *Spinoza.* Dieser Punkt fehlt dem *Spinoza* und dies ist sein Mangel.“ Das zweite Capitel (p. 485—534) handelt unter der Ueberschrift Uebergangsperiode vom Idealismus und Skepticismus *Berkeley's* und *Hume's,* ferner der Schottischen Philosophen, endlich von französischer Philosophie in ihrer negativen und positiven Richtung, welche sich in ihrer concreten Einheit in *Helvetius* und *Rousseau* zeigen und in der Aufklärung auslaufen soll. Es folgt endlich der dritte Abschnitt [4], die neuste deutsche Philosophie befassend, als deren Aufgabe dies bestimmt wird, dass das Kommen des Denkens zu Gott, die Einheit des Subjectiven und Objectiven, selbst gewusster Gegenstand, die Vernunft als das Ein und Alles erfasst werden soll.

1) WW. XV. p. 265—692. 2) Ebend. p. 278—327.
3) Ebend. p. 328—534. 4) Ebend. p. 534—692.

Die Darstellung beginnt mit *Jacobi*, an dem hervorgehoben wird, dass er wieder an *Spinoza* erinnert hat, und der wegen seines Gegensatzes gegen das demonstrative Wissen der Verstandesmetaphysik zusammengestellt wird mit *Kant*, dem eine ausführlichere Betrachtung zu Theil wird. Das negative Resultat der *Kantischen* Philosophie erweckt eine Sehnsucht nach Wahrheit, welche zunächst *Fichte* zu stillen versucht. Seine Philosophie ist die Vollendung der *Kantischen*. Das in philosophischer Hinsicht einzige bedeutende Hinausgehn über *Fichte* ist die *Schelling'sche* Philosophie. „Ausser den frühern Philosophien und *Schelling* sind keine." Die *Fichte'sche* Subjectivität wird hier mit der Substanzialität *Spinoza's* vereinigt. Die Darstellung selbst knüpft dann an die Einleitung im Transscendentalen Idealismus an (s. §. 32, 2), folgt dieser Schrift bei der Transscendentalphilosophie, bei der Naturphilosophie der „Authentischen Darstellung" und der „Neuen Zeitschrift", berührt ganz kurz, als stände sie auf dem frühern Standpunkte, die Abhandlung über die Freiheit, und tadelt den Mangel an dialektischer Durchführung, so wie, dass die Indifferenz des Subjectiven und Objectiven vornhin gestellt wird. Beides wird vermieden, wenn durch die logische Durchführung die Idee als Wahrheit, alles Wahre als Idee, bewiesen wird. Als Resultat wird endlich ausgesprochen: Der nunmehrige Standpunkt der Philosophie ist, dass die Idee in ihrer Nothwendigkeit erkannt, Natur und Geist als Seiten ihrer Diremtion und sie als die Identität beider hervorbringend gewusst wird. Dazu zu gelangen bedurfte der Geist durch fast 2500 Jahre der ernsthaftesten Arbeit; die Geschichte der Philosophie zeigt nur die Eine Enthüllung Gottes, wie er sich weiss; der absolute Geist setzt sich entgegen einem anderen Geiste, dem endlichen, und das Princip dieses Geistes ist zu erkennen, so dass für ihn ist der absolute Geist. Eine Reihe von Geistern tritt in diesem wahren Geisterreich auf, die sich zu Momenten des Einen Geistes, zu dem Einen und demselben gegenwärtigen Geiste machen. —

---

7. Von den Ausstellungen, die eine gerechte Kritik an *Hegel's* Darstellung der Geschichte der Philosophie machen könnte, wird manche durch die Art und Weise der Redaction provocirt. Eine Pietät des Schülers, die oft zu weit geht, hat durch Zusammenstellen aus verschiedenen Heften (ganz wie das auch von der Religionsphilosophie bemerkt wurde) noch mehr Wiederholungen und, nicht zur Sache gehörige, Excurse erscheinen lassen, als *Hegel* sich im Vor-

trage erlaubte. Dies fällt am Unangenehmsten auf in den letzten Partien, bei denen *Hegel* regelmässig vom Zeitmangel gedrängt wurde, und wo, da einmal sehr Wichtiges nur mit einigen grossartigen Pinselstrichen dargestellt wurde, die Redaction lieber alle Excurse hätte weglassen sollen, anstatt sie durch Hereinnahme aller möglichen Katheder-Einfälle zu vermehren. Man hat jetzt oft ein Gefühl, als handle sichs darum, die Bogen zu füllen, damit nicht zu wenige dem Mittelalter und der Neuzeit gewidmet seyen. Flüchtige Skizzen verlieren, wenn eine einzelne kleine Partie bis ins Detail ausgearbeitet ist. — Ein andrer Vorwurf, — dass in diesen Vorlesungen Sätze vorkommen wie diese: Gott ist nicht ein Geist der ausser der Welt und dem Selbstbewusstseyn ist, sondern seine Existenz als seiner selbstbewusster Geist ist das wirkliche Selbstbewusstseyn selbst (XV. p. 33), seine Existenz als reines Wesen ist unser Denken von ihm; aber seine reale Existenz ist die Natur (p. 46), das Denken seiner selbst ist die ewige Erschaffung der Welt (p. 55), und viele der Art, welche nicht nur das religiöse Gefühl beleidigen sondern geradezu dem widersprechen, was in der Religionsphilosophie gesagt wurde, — wird wohl gemildert werden, wenn man bedenkt dass jene Sätze im J. 1805 gesprochen wurden, also zwanzig Jahre früher, als *Hegel* Vorlesungen über Religionsphilosophie hielt. Ganz ähnliche Widersprüche kommen vor zwischen dem, was er hier und was er bei Gelegenheit von *Schiller's* „die Götter Griechenlands“ in der Aesthetik, über die Herrlichkeit der griechischen Religion gesagt hatte. Diese Widersprüche sind da, und man hat nun die Wahl, mit D. *Strauss* zu sagen: nur was *Hegel* (1805) bei Gelegenheit der Neuplatoniker vom Christenthum gesagt hatte, sey seine eigentliche Ansicht, oder aber, seine spätern Ansichten seyen consequente Fortschritte. — Wichtiger jedenfalls ist, dass *Hegel* in seiner Darstellung öfter mit dem in Widerspruch geräth, was er nicht sonstwo, sondern was er in diesen Vorlesungen selbst sagt. — So hatte er behauptet, die Reihenfolge der Systeme müsse die der Kategorien in der Logik seyn. Darnach hätten die Ionier gar nicht, die Pythagoräer nach den Atomikern u. s. w. abgehandelt werden müssen. Dies ist ein Widerspruch, indess betrifft er, so oft er auch von den Gegnern vorgeworfen wurde, doch nur eine Kleinigkeit, sie fällt weg mit jener, ohnedies ganz unbegründeten, Behauptung. Anders verhält sichs hinsichtlich des wichtigsten Punktes: der Art wie er die Geschichte in Perioden zerfallen lässt. Sieht man hier zuerst auf die Geschichte der griechischen Philosophie, so hat *Hegel*, in Uebereinstimmung mit *Sokrates* und *Aristoteles*,

wiederholt ausgesprochen, dass mit dem νοῦς des *Anaxagoras* eine neue Epoche eingetreten sey; indem damit der jetzt erst auftretenden Subjectivität die Grundlage gegeben sey (u. A. XIII. p. 386). Wenn er dann ferner sagt, dass die Sophisten und *Sokrates* dieses, von *Anaxagoras* zuerst geltend Gemachte, näher bestimmen, dass der Letztere des *Anaxagoras* Princip aufgenommen habe, dass sein Princip nur der νοῦς sey (XIV. p. 4. 43 XV. 94 u. a. v. O.) und wenn er dann eben so wieder sagt, dass *Plato* und *Aristoteles* nur den *Sokratischen* Standpunkt zur Wissenschaftlichkeit ausgebildet haben (XIV. p. 169 und öfter), so ist klar dass *Hegel* wenn er sich selber treu bleiben wollte, die Philosophie vom *Anaxagoras* bis *Aristoteles* inclusive, nicht nur weil sie ihren Wohnsitz in Athen hat, sondern ihres Principes halber einer (der mittelsten) Periode zuweisen musste, so dass dann die vor *Anaxagoras* die erste, die nach *Aristoteles* die dritte bildete. Dagegen aber musste *Hegel*, abermals weil seine eignen Prämissen dies forderten, mit dieser dritten Periode, der griechischen Philosophie in der römischen Welt, die alte Geschichte abschliessen. Nicht nur wegen des Parallelismus mit der Philosophie der Weltgeschichte, sondern weil nach dem, was *Hegel* selbst als den Character der Alexandrinischen Philosophie angibt, diese in die zweite Periode gehört, die *Hegel* Philosophie des Mittelalters nennt. Wie eine Philosophie von der gesagt wird, sie begreife was in der christlichen Religion als Vorstellung enthalten, sie sey die Idee des Christenthums u. s. w. (XV. p. 8. 99), wie diese noch als vorchristliche angesehn werden soll, ist nicht abzusehn. Die Gnostiker hat *Hegel* hier, wie auch sonst, als christliche Religionsphilosophen bezeichnet, dass die Neuplatoniker einen Gegensatz gegen sie bilden, wird öfter von ihm hervorgehoben. Eben so endlich, dass die Kirchenväter theils im Gegensatz gegen beide, theils an sie sich anschliessend ihre Lehre entwickelt haben, die wirklich Philosophie sey. Man braucht bloss diese von *Hegel* selbst ausgesprochnen Sätze festzuhalten und zu verbinden, so kommt man zu dem Resultate, dass die eben genannten Gruppen die erste Periode des Zeitraums bilden, dessen zweite die Scholastiker und ihre Lehrer die Araber enthält, dessen dritte die Uebergangsperiode gibt, welcher *Hegel* die Ueberschrift: Wiederaufleben der Wissenschaft gegeben hat. Freilich hätten in diese Periode dann auch die aufgenommen werden müssen, welche *Hegel* zur Neuen Philosophie rechnet, obgleich er wiederholt versichert eigentlich gehörten sie nicht dahin. Und zwar nicht nur *Bacon* und *J. Böhme*, sondern auch *Hobbes*, welcher seltsamer Weise hinter *Locke* abgehandelt wird. Alle Drei nämlich zeigen, wie durch die

Auflösung der Scholastik der Friede von Religion und Philosophie aufgehört, und Theosophie und Natur- oder Staatvergötternde Weltweisheit gegen einander treten. — Welche Gliederung der Geschichte der neuern Philosophie Schreiber dieses für die richtige hält, braucht er nicht zu sagen, da dieses Werk selbst diese darzustellen und zu rechtfertigen versucht hat. (Für seine Vermuthung, dass *Hegel* selbst, wenn er die Periode von *Des Cartes* bis auf die neuste Zeit ausführlich und als ein Ganzes für sich abgehandelt hätte, zu einer ähnlichen Gliederung gekommen, kann wenig, dafür aber dass *Hegel* von der von ihm selbst befolgten abgegangen wäre, dies angeführt werden, dass jetzt die Dichotomie der zweiten Periode auf eine bemerkenswerthe Weise den Rhythmus des *Hegel'schen* Fortschreitens stört.) Man kann endlich an *Hegel's* Darstellung mit Recht tadeln, dass er in *Kant* nicht genug den Vater der neusten Philosophie anerkennt. Man vergesse aber nicht, dass als diese Vorlesungen sich in *Hegel's* Geist krystallisirten und zu Papier gebracht wurden, die Zeit noch nicht vorüber war, wo das Identitätssystem sich durch Polemik gegen *Kant* Bahn zu brechen hatte. Besonders aber möge man als Entschuldigung gelten lassen eine gleiche Ungerechtigkeit gegen einen andern Heros der Philosophie: gegen sich selbst. Die Art wie er mit *Schelling's* Philosophie schliesst, nach der es keine gebe, wie er an ihr Nichts vermisst als die logische Begründung, und von dieser spricht als wäre es leicht oder Nebensache, diese zu geben, wie er seine eignen Leistungen durchaus nicht als ein neues System erwähnt, hat etwas Erhebendes, namentlich in einer Zeit wo es Mode ist, noch ehe man ein System erbaut hat, es als ein funkelnagelneues zu rühmen. — Wie aber auch die Ausführung beurtheilt werden möge, durch den Versuch, die Geschichte der Philosophie als einen Theil seines Systems zu behandeln, schliesst es sich erst zu einem Ganzen ab, und wenn es als Encyclopädie in seinen Anfang zurückging, so als begriffene Geschichte in seinen Ursprung, und erfüllt dadurch die, von *Fichte* ausgesprochne aber nicht gelöste Forderung, dass die Wissenschaft ein in sich geschlossener Kreis sey. Hatten wir von der Wissenschafslehre (p. 7) gesagt, sie bringe es nur zu einer Spirale, hatte das Identitätssystem (p. 158) zu seinem Schema die magnetische Linie mit ihren zwei Anfängen, war endlich von der veränderten *Schelling'schen* Lehre gesagt worden (p. 514) sie vermeide diesen doppelten Anfang und schreite in der geraden Linie vom Absoluten, als dem Anfang, durch die Mitte der Natur zum Geist als zu dem Ende fort, so wird man von *Hegel* sagen können dass es erst ihm gelungen ist, diese

Linie als wahrhaft unendliche zu fassen, indem er sie in sich selbst zurückgehn liess. Das Emblem der Unendlichkeit welches *Spinoza* so liebt, kann als Titelvignette vor *Hegel's* System gesetzt werden.

§. 53.

Schlussbemerkung.

In dem Culminationspunkte der nach-*Kantischen* Speculation vereinigen sich alle Richtungen, welche sich bis dahin in der Entwicklung der Philosophie gezeigt hatten. Das ungerecht Vergessene ist zu Ehren gebracht und eine Restauration des mit Unrecht Zerstörten dadurch erreicht, dass die Vernunft als das Eine und Alles erkannt wurde. Durch systematische Durchführung dieses Panlogismus und durch Einführen desselben in die allgemeine Bildung, der Menschheit Impulse zu weiterer Entwicklung zu geben, ist die Aufgabe der philosophirenden Gegenwart.

1. Es hiesse das ganze vorliegende Werk für verfehlt erklären, wenn hier noch besonders nachgewiesen würde, dass durch *Krause*, namentlich aber durch *Hegel* die Aufgaben gelöst seyen, welche im §. 1 als die der neusten Philosophie bezeichnet wurden. Anstatt eines solchen selbstmörderischen Unternehmens hat die Darstellung in einer Recapitulation des Ganges welchen sie nahm, die Verzweigung der hauptsächlichsten Systeme zu fixiren, die leicht auch graphisch in der Weise wie es mit Stammbäumen geschieht, verzeichnet werden könnte. Im ersten Buche hat die Darstellung der *Kantischen* Lehre (§. 3—11) gezeigt, und haben die darauf folgenden Bemerkungen noch mehr zum Bewusstseyn gebracht, dass *Kant* sich als Kind und Erbe des 18ten Jahrhunderts darin erwiesen, dass er (vgl. §. 12) den Realismus *Locke's* mit dem Idealismus *Leibnitz's* verbunden hat. Es zeigte sich aber eben so (vgl. §. 13), dass er über dem Individualismus seines Jahrhunderts nicht die Fähigkeit verloren hatte den Substanzialismus des 17ten Jahrhunderts richtig zu würdigen, die teleologischen Gesichtspunkte der Aufklärung und der Einfluss *Rousseau's* beherrschten ihn nicht so sehr, dass er nicht dem Spinozismus weit

genug nachgegeben hätte, um die Freiheit der Willkühr entgegenzustellen, um das Ganze den Theilen vorausgehn zu lassen. Es zeigte sich endlich (vgl. §. 14), dass die Wurzeln des Kriticismus noch tiefer lagen, indem der Naturalismus des Alterthums eben so in *Kant* nachgewiesen werden konnte, als die ihm ganz entgegengesetzte mittelalterliche Ansicht. Der Philosoph, der ganz Weltweiser war, erschien zu gleicher Zeit als Einer, der nicht nur durch sein Cölibat an die Heroen der Scholastik erinnerte. Die ganze Vergangenheit spiegelte sich so in dem einen *Kant*, und eben darum war er als der Philosoph *par excellence* der Neuzeit anzusehn. Er war die neuste Philosophie *in nuce*, war wie die Nominalisten den *Occam* zu nennen pflegten: *Magnus inceptor*. Aber auch nur der Anfänger, denn der weitere Fortgang zeigte wie aus der einen *nux* ein ganzes *nucetum* hervorging. Alles was in *Kant* angelegt war, erhielt seine tiefere Begründung und weitere Entfaltung. So zeigte zunächst das zweite Buch, dass *Reinhold* und seine Gegner *Kant's* Lehren begründeten, indem sie die beiden Stämme der Erkenntniss auf die gemeinschaftliche Wurzel des vorstellenden Bewusstseyns zurückführten, dass sie dieselbe entfalteten, indem der Eine das *Locke'sche* Element im Kriticismus besonders geltend machte, zugleich aber in seinem Hervorheben der Bewusstseynsthatsachen sich der Theorie der schottischen und deutschen Psychologen annäherte, während die Andern ganz im Gegensatz, den *Berkeley* in *Kant* ins Leben riefen, zugleich aber damit auch den Skepticismus des *Hume*, der gleichfalls im Kriticismus enthalten war. War so der Kriticismus in diese beiden Seiten auseinandergegangen, so galt es jetzt *disjecta membra poetae* zu vereinigen, ähnlich wie *Plato* die kleinern Schulen in sich vereinigte, in welche *Sokrates* auseinandergegangen war. Das dritte und vierte Buch haben gezeigt wie dies geschah. Die Wissenschaftslehre sowol als das Identitätssystem haben die tiefere Begründung des Kantianismus nicht fallen lassen, vielmehr weiter geführt, sie haben ferner nicht ignorirt, dass der Kantianismus realistisch und idealistisch aufgefasst werden kann, sondern anknüpfend an die gemachte Erfahrung haben sie eine, aus der Ueberwindung dieses Gegensatzes hervorgehende, Vereinigung beider gegeben. Durch *Reinhold*, *Beck* und *Maimon* ist *Fichte*, durch diesen *Schelling* dazu gekommen, in der Wissenschaftslehre und dem Identitätssystem einen wirklichen (dort weniger hier mehr gelungenen) Idealrealismus aufzustellen. Beide aber liessen, wie dies im fünften Buche gezeigt wurde, den zweiten jener grossen Gegensätze wieder hervortreten, der sich in *Kant* ausgeglichen hatte. Auf

Kantischem Boden mit von *Kant* geborgten Waffen ward der Kampf gefochten zwischen dem erneuten Spinozismus auf der einen Seite, und dem wieder ins Leben gerufenen Geist des achtzehnten Jahrhunderts auf der andern Seite. Der Vater des Pantheismus kämpfte hier mit den Vätern des Atheismus. Es handelte sich darum, die beiden kämpfenden Parteien nicht nur als unberechtigte zu erkennen, wie *Herbart* und *Schopenhauer* thaten, sondern zugleich als mit einander zu vermittelnde Einseitigkeiten. So ward nicht die Anschliessung, sondern die Verklärung des Pantheismus durch sein Gegentheil die Aufgabe, und darum der concrete Monotheismus das Feldgeschrei, unter welchem *v. Berger*, *Solger*, *Steffens* und der spätere *Schelling*, siegreich kämpften. Auch dieser Gegensatz war ausgeglichen, als mehr oder minder in allen Gebildeten das Bewusstseyn fest geworden war, der Pantheismus sey nicht das Wahre, aber es sey begreiflich, dass er eine Macht habe über alle Gemüther. Mit der Lösung dieser Aufgabe war aber, wie das sechste Buch gezeigt hat, eine neue gegeben. Der Gegensatz nämlich zwischen dem heidnischen Naturalismus und mittelalterlicher Scholastik und Theosophie, welchen in seiner bibelhassenden und seiner mystisch exegesirenden Zeit *Schelling* in einer Person gezeigt hatte, kann nur überwunden werden wenn er in einer höhern Potenz und in grösserer Schärfe geltend gemacht wird. In höherer Potenz, denn *Oken* steht nicht auf dem Standpunkt des Identitätssystems sofern es gegen die Wissenschaftslehre einen Gegensatz bildet (ganz wie *Steffens* und *v. Berger*, statuirt er eine Lehre vom Ganzen und vom Einzelnen), sondern er stimmt mit dem Identitätssystem nur in soweit überein, als seine Lehre ganz wie jenes, ganz atheologischer Naturalismus ist. In grösserer Schärfe, denn wie *Oken* immer und nur Naturalist ist, eben so *Baader* Zeit seines Lebens nur Theosoph, so dass er eben Alles theosophisch betrachtet und den Materialismus gerade so behandelt, wie *Oken* die Theologie. Die beiden Männer, welche auch diesen Gegensatz lösen, haben an der Lösung der frühern Gegensätze mit Theil genommen. Ganz wie *Fichte* und *Schelling* hat *Krause*, als treuer Gehülfe *Schelling's* hat *Hegel*, an der Ausbauung eines Idealrealismus mit gearbeitet. Frühe hat jener versucht den Pantheismus durch seinen Panentheismus zu überwinden, dieser die Substanz als Subject zu fassen. In dieser Hinsicht haben sie *v. Berger* und *Solger*, *Steffens* und den spätern *Schelling* zu Genossen. Sie lassen sie hinter sich, sofern sie auch noch dies zur bewussten Aufgabe machen, mittelalterlich

zu seyn trotz der Scholastiker, antik gesinnt trotz eines *Aristoteles*.

2. Will man die zuletzt betrachteten Stufen, will man namentlich die *Hegel'sche* Philosophie mit einem einzigen Worte characterisiren, so ist der Name der Restaurationsphilosophie, welcher ihr oft (meistens in der Absicht um sie zu tadeln) beigelegt worden ist, von ihr zu acceptiren. Nicht nur in dem Sinne (obgleich auch in diesem), dass, ganz so wie im Verlauf der Untersuchung *Kant's* und *Fichte's* Standpunkt den verschiedenen Phasen der Revolution, das Identitätssystem der Kaiserherrschaft, so *Hegel's* System der Zeit nach *Napoleon's* Sturze parallelisirt werden kann, sondern dass es, worin doch alle Restauration besteht, der Philosophie Solches wieder vindicirt hat, was sie im Lauf der Zeit verloren hatte. Drei Punkte sind hier namentlich hervorzuheben: *Hegel* hat (wie *Krause*) der Philosophie wieder eine Metaphysik gegeben, welche mit der Ontologie im *Wolff'schen* Sinne zugleich die Methodologie verbindet, er hat zweitens in den Dogmen, welche die Aufklärung (und eben so *Krause*) über Bord geworfen hatte Vernunft und zwar nicht (wie *Kant*) nur praktische Forderungen derselben sondern Wahrheit nachzuweisen gesucht, er hat drittens gegen den politischen Subjectivismus *Kant's* und *Fichte's* das Recht der substanziellen sittlichen Mächte in Schutz genommen. Dass in allen diesen Punkten er wieder aufzubauen sucht, was durch und seit *Kant* zerstört war, macht erklärlich, wovon oben gesprochen wurde, dass er die Verdienste *Kant's* nicht genug hervorhebe, scheint aber im Widerspruch damit zu stehn, was leitender Gesichtspunkt dieser Darstellung gewesen ist, dass die neuste Philosophie nur *Kant* zu expliciren, die in ihm liegenden Keime zu entwickeln habe. Doch nicht. Was im Begriffe des Epochemachens liegt, zeigt sich auch bei *Kant*. Er bricht mit der Vergangenheit, und obgleich er die Frucht derselben ist, erscheint ihm die Aufgabe die er zu lösen hat so, dass er ganz von Neuem anzufangen habe (vgl. §. 7, p. 146). So wirft er, ein zweiter *Des Cartes,* Alles fort, ohne daran zu denken, dass es geschieht, um es aus dem eignen Bewusstseyn neu erzeugt, wieder zu gewinnen. Je mehr nun Einer, wie *Hegel,* seine Lebensaufgabe in diese positive Ergänzung und Erfüllung gesetzt hat, um so mehr muss er das Negative, jenes Wegwerfen, als das Aufzuhebende ansehn, kann er in dem, der das grosse Werk angefangen, eben nur den Anfänger sehn.

3. Der Ausdruck Restaurationsphilosophie gibt nicht den Inhalt der so bezeichneten Philosophie an, sondern nur

ihr Verhältniss zu anderen (destructiven) Bestrebungen. Sucht man nach einem, der das eigentliche Wesen derselben ausdrückt, so sind bekanntlich die aller entgegengesetztesten *Hegel* beigelegt. Vom Materialismus anfangend und zum spiritualistischen Idealismus durch alle Nuancen hindurchgehend, wird man kaum einen Klassennamen finden, mit dem er nicht beehrt wäre. Eben so ist er von den Einen Atheist, von den Andern Pantheist genannt worden, der *juste milieu's* nicht zu gedenken, die ihn Halbpantheist, und der Confusionarien nicht, die ihn pantheistischen Atheisten (d. h. hölzernes Eisen) nennen. Der passendste Name wird für seine Lehre Panlogismus seyn. Sie statuirt nichts Wirkliches als nur die Vernunft, dem Unvernünftigen vindicirt sie nur vorübergehende, sich selbst aufhebende, Existenz. Vernunft überhaupt ist ihr Gegenstand in der Logik, als Naturphilosophie erkennt sie die Vernunft als unveränderliche Ordnung der zeitlich-räumlichen Erscheinungen, sie wird Geistesphilosophie indem sie zeigt dass die Vernunft als selbstbewusste im Geiste existirt, dass es Vernunft ist, wenn der Geist in einer Welt Befriedigung findet, dass sich endlich die höchste Vernunft darin zeigt, wenn der endliche Geist sich einer allgemeinen Macht gegenüber, diese aber als solche weiss, deren eigne (Herzens-) Sache es ist, sich in den endlichen Geistern zu spiegeln, die weil der Geist Gottes in ihnen waltet, die Tiefen der Gottheit zu erforschen vermögen. Zu solchem Panlogismus entwickelte sich nothwendig die neuste Speculation. Auf ihn aber wies die Neuere Philosophie überhaupt hin, als deren Ziel ja dies bestimmt wurde, das Vernünftige als das allein Wirkliche zu erfassen, oder was dasselbe heisst, den Geist in einer Welt Befriedigung finden zu lassen, ohne dass er darin aufhörte, nur bei sich selbst zu seyn. Die Behauptung, dies sey geleistet, scheint Vielen den Geist zur Unthätigkeit, die Welt zum Stillstand zu verurtheilen, weil ja Alles gethan sey. Eine unnütze Furcht. Denn wie beim Einzelnen, so wird das Bewusstseyn einer erfüllten Aufgabe auch dem Geiste der Menschheit Kraft geben zu neuen Thaten, wird es aber erst welthistorische Thaten geben, so wird auch der Philosoph nicht fehlen, der sie, und den sie erzeugenden Geist, begreift. Schafft nur einen *Achill,* der *Homer* wird nicht auf sich warten lassen! Die Versuche, den Panlogismus von Mängeln und Lücken zu befrein, auf deren einige in der Darstellung hingewiesen wurde, zugleich der Zersetzungsprocess, durch welchen allein er in alle Adern des Weltgeistes übergehn kann, das Geheimniss der Welt, das er zuerst ausgesprochen, bewusstes Bekenntniss Aller und leitendes Princip des Handelns wird, alles Dies hat vor

mehr als zwanzig Jahren begonnen. Die Nachwelt wird sehn, dass er für die Entwicklung der Philosophie nicht unfruchtbar gewesen ist. Sie wird aber auch die Ungeduld der Gegenwart belächeln, welche nicht bedenkt, dass fünf Jahrhunderte nach *Aristoteles*' Tode verstreichen mussten, ehe ein *Plotin*, und dann abermals sechs, ehe ein *Erigena* auftreten konnte, und dass wenn wir gleich schneller leben als jene Zeit, dennoch nicht unsere Lustra ein Aequivalent sind für ihre Jahrhunderte. Es wäre nicht unmöglich, dass die Nachwelt das Urtheil manches Heutigen bestätigte, dass die *Hegel'sche* Philosophie vielleicht ihren *Reinhold* und *Beck*, gewiss aber ihren *Fichte* noch nicht gefunden hat.

Ende.

Verbesserungen.

Seite 2 Zeile 14 v. u. st. Kategorien lies: Kategorien der Relation.
» 7 » 12 v. o. st. welcher l. welcher in.
» 25 » 4 — st. an l. am.
» 30 » 9 — st. übereinstimmt l. übereinstimme.
» 35 » 16 — st. wurde l. wurde zu Breslau.
» 36 » 17 — st. Einiges kritische l. einiges Kritische.
» 80 » 19 — st. 1791 l. 1795.
» 100 » 4 v. u. st. Bremen l. Bremen 1835.
» 105 » 19 v. o. st. Dichtigkeit l. Dichtigkeit zu reduciren.
» 107 » 19 — st. Phlegiston l. Phlogiston.
» 115 » 22 — st. zeigt nun l. zeigt.
» 131 » 35 — st. gibt l. ergibt.
» 139 » 10 v. u. st. welches l. welche.
» 141 » 25 v. o. st. vereinige l. vereinigen.
» 156 » 6. 7 — st. *Hegel* Recht habe, wenn er l. der Recht haben könne, der.
» 231 » 30 — st. früher l. frühe.
» 237 » 7 — st. *Schellhommer* l. *Schellhammer*.
» 264 » 28 — st. Gehör l. Gehirn.
» 270 » 10 — st. Urkategorien l. Urkategorie.
» 283 » 13 — st. voraussetzt l. voraussagt.
» — » 7 v. u. st. Analoge st. Analoges.
» 307 » 3 — st. Gegner l. Gegner ihren.
» 321 » 23 v. o. st. Wirklichen ... Möglichen l. wirklichen ... möglichen.
» 326 » 13 — st. *debere puniri* l. *debere punire*.
» 383 » 34 — st. musste l. müsste.
» 474 » 32 — st. gestaltende l. gefallende.
» 520 » 22 — st. getadelt l. verkannt.
» 526 » 19 — st. lebend l. latent.
» 564 » 6 v. u. st. Kosmologie l. Kosmogenie.
» 616 » 21 v. o. st. doch l. dort.
» 678 » 10 — st. Lehrsätze l. Lehnsätze.
» 684 » 11 v. u. st. kaum l. kaum und stets tadelnd.
» 766 » 1 — st. sey l. seyn will.
» 783 » 13 — st. um- l. un-.
» — » 2 — st. der l. die.
» 800 » 1 — st. 84 l. 488.

Leipzig, Druck von W. Vogel, Sohn.